



# **Die Wonne und der Begriff**

Eine Überlegung zur Grenze der Form in der Philosophie

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde  
durch den Promotionsausschuss Dr. phil. der Universität Bremen

vorgelegt von Eike Kroner

Bremen, den 15.05.2024

1. Gutachter: Prof. Dr. Georg Mohr (Bremen)
2. Gutachter: Dr. Wolfgang Bock (Bremen)

Kolloquium: 30.01.2025



# Inhalt

I.	Einführung.....	1
1.	Nach dem „wahren Ganzen“: Philosophie und Form .....	1
1.1.	Ein irrationales Prinzip? .....	13
2.	Ein isoliertes Experiment? Probleme einer Formuntersuchung.....	16
II.	Kierkegaard .....	25
1.	Einleitung.....	25
2.	Das Problem .....	28
2.1.	Sünde und Ethik.....	33
2.2.	Übergang .....	37
3.	Das Lernen, das Erinnern und der Augenblick .....	38
3.1.	Sokratisches Erinnern .....	38
3.2.	Der Augenblick.....	40
3.3.	Die Wiedergeburt .....	41
3.4.	Die Liebe und der Graben.....	42
3.5.	Denken – Paradox und die Grenze .....	44
3.6.	Das Ärgernis und die Erkenntnis aus dem Paradox.....	49
3.7.	Der Glaube .....	52
3.8.	Der Jünger zweiter Hand: Historie und Existenz – Objektivität und Subjektivität....	55
3.8.1.	Das Problem der Historie – das Problem der Objektivität.....	56
3.8.2.	Der Glaube und die Innerlichkeit .....	61
3.8.2.1.	Die Kirche und die Christen seiner Zeit.....	64
3.9.	Der Weg Zum Sprung.....	68
4.	Lessing, der Sprung und die Form .....	75
4.1.	Die Doppelreflektion .....	77
4.2.	Das Geheimnis .....	79
4.3.	Kierkegaards Form.....	82
5.	Fazit – Das Paradox der Form.....	87

III.	Nietzsche.....	93
1.	Einleitung.....	93
2.	Wahrheit bei Nietzsche .....	95
2.1.	Das Selbst.....	100
3.	Das Problem: Die Ewige Wiederkehr .....	103
3.1.	Der fette Zwerg.....	103
3.2.	Der Kreis.....	106
3.3.	Der Hund, die Schlange, der Hirte .....	107
3.4.	Die Angst des Verkünders.....	108
3.5.	Der historische Sinn und das Leid der Millionen .....	109
4.	Der lügende Adel: Der Weg zum neuen Philosophen.....	112
4.1.	Ein Hirte und seine Schafe? .....	112
4.2.	Der frühe Tod des Heiligen .....	113
4.3.	Der Fall der Philosophen.....	116
4.3.1.	Platon, der Christ.....	117
4.3.2.	Der Philosoph und seine Persönlichkeit.....	118
4.3.2.1.	Vom Wert der Sinne.....	121
4.3.2.2.	Das persönliche Ziel – die persönliche Moral .....	122
4.3.3.	Wissenschaft und Selbstzweck.....	124
4.4.	Der Hirte und die Philosophie .....	127
4.4.1.	Die neue Skepsis.....	128
4.4.2.	Von Eseln und Schmetterlingen .....	129
4.4.3.	Der Druck des Diamanten .....	131
4.4.3.1.	Strafe und Schauspiel.....	132
4.4.3.2.	Die unmoralische Geschichte.....	134
4.4.3.3.	Die drei Bösen .....	138
4.4.3.4.	Der schmale Pfad .....	141
4.4.3.5.	Die Kunst des Befehls.....	143
4.4.4.	Vom Marsch zum Tanz .....	144
4.4.5.	Das Paradeis .....	145
4.4.5.1.	Die schitternde Lüge – Sprache und Individualität .....	146
4.4.5.2.	Zwei Seelen und die Philologie .....	148
4.4.5.3.	Das Leben in der Kunst .....	151

4.4.5.4.	Genie und Schwäche .....	154
4.4.5.5.	Der Genuss der Vielheit .....	156
4.4.5.6.	Die Kraft des Schwachen.....	159
4.5.	Der neue Philosoph .....	162
5.	Berge, Blut und Sprüche.....	170
5.1.	Der Leib spricht: Schreiben mit Blut.....	171
<b>IV.</b>	<b>Kierkegaard und Nietzsche.....</b>	<b>181</b>
1.	Das Problem der Existenz.....	181
2.	Selbst – Leib und Geist .....	183
3.	Christentum und Christentum .....	186
4.	Der Kreis ist rund? .....	188
5.	Es glaubt ein jedermann.....	191
6.	Eine Gemeinheit.....	193
7.	Das Problem der Existenz in der Form .....	196
<b>V.</b>	<b>Adorno .....</b>	<b>199</b>
1.	Einleitung.....	199
2.	Die Katastrophe, die unvermeidliche.....	202
2.1.	Der Reiz der Klarheit.....	204
2.2.	Der Preis.....	205
2.3.	Weg zum Subjekt .....	206
2.4.	Begriff und Herrschaft .....	209
2.5.	Vom Begriff zur Zahl .....	211
2.5.1.	Das vergessene Gebet.....	215
2.5.2.	Zwanghafte Wiederholung.....	217
2.6.	Mord, Verbot, Begründung .....	222
2.6.1.	Krieg oder Frieden .....	222
2.6.2.	Kritik der Gleichheit.....	225
2.6.3.	Das Laster des Mitleids.....	226
2.6.4.	Körper und Rebellion.....	228
2.6.5.	Körper und Kontrolle.....	229

2.6.6.	Vollender der Selbsterhaltung .....	231
2.7.	Übergang .....	233
3.	Kierkegaard – Sprung in die Isolation.....	235
3.1.	Isolierte Subjektivität.....	236
3.1.1.	Das innere Gefängnis .....	237
3.1.2.	Subjekt und Objekt – Bedeutung und Freiheit.....	241
3.1.3.	Der Spion in der Tür .....	242
3.2.	Selbst – allein – körperlos.....	244
3.2.1.	Natur – Schwermut – Fragment und Hoffnung .....	245
3.3.	Übergang .....	249
4.	Der Gang durch die Eiswüste – Negative Dialektik .....	251
4.1.	Identität – Nichtidentität/das Fremde .....	253
4.2.	Nichtidentität: schon immer: – verborgen.....	256
4.2.1.	Leiden – objektiv .....	257
4.2.2.	Ohne Boden?.....	260
4.3.	Spielerischer Nachdruck .....	262
4.3.1.	Utopie: Freiheit und Miteinander des Verschiedenen .....	265
4.3.2.	Konstellation statt Hierarchie .....	267
4.3.3.	Wessen Geschichte? .....	270
4.3.4.	Körper – Geist – (vor)dialektisch .....	274
4.4.	Körper und Moral .....	276
4.5.	Chiffre und Ideologie .....	279
4.5.1.	Freiheit als Chiffre – Konstellation und Mimesis .....	281
5.	Exkurs zur Kunst – Philosophie keine Kunst.....	284
5.1.	Elend der Philosophie .....	285
5.2.	Kunst – Geschichte – Nichtidentität .....	286
5.3.	Das Naturschöne .....	288
5.3.1.	Historische Schönheit – Relation und Wirkmacht .....	289
5.3.2.	Naturschön - Nichtidentisch.....	291
5.4.	Kunst – Möglichkeit – Geist – Kritik.....	293
5.5.	Kunst und Philosophie .....	296
5.5.1.	Konvergenz im Allgemeinen.....	296
5.5.2.	Kunst und Mimesis .....	298
5.5.3.	Kunst und Philosophie.....	300

6.	Die Frage der Form .....	301
6.1.	Form in der Kunst .....	301
6.1.1.	Form, Bedingung der Kunst.....	302
6.1.2.	Form – Objekt – Fluss .....	305
6.2.	Sprache und Hoffnung .....	306
6.2.1.	Begriff, notwendig.....	306
6.2.2.	Philosophie – Form – Fragment .....	309
VI.	Deleuze .....	317
1.	Einleitung.....	317
2.	Philosophie der Bewegung, des Werdens, des Neuen .....	321
2.1.	Differenz und Wiederholung – Identität und Negation .....	321
2.1.1.	Das Erste der Wiederholung? Wiederholung als Methode bei Kierkegaard und Nietzsche.....	322
2.1.2.	Bewegung und Theater .....	325
2.1.3.	Die begriffslose Differenz .....	326
2.1.4.	Das Positive der Wiederholung – Verdrängung und Maske .....	328
2.1.5.	Tod – Sprache – Leben .....	330
2.1.6.	Qualitätslose Differenz .....	333
2.1.7.	Der Fluss des Seins – Werdende Differenz .....	334
2.1.8.	Chao-Erranz – Der Grund: Wozu? Warum? .....	338
2.1.9.	Begründung: eine Dummheit – Abgrund und Ungrund.....	341
2.1.10.	Ewiger Fortgang? – Das Sein des Werdens .....	345
2.1.11.	Chronos und Äon .....	348
2.2.	Die Wunschmaschinen .....	353
2.2.1.	Wuselnde Maschinen und das Herkommen der Familie .....	354
2.2.2.	Wunschmaschine – Produktives Begehren.....	356
2.2.3.	Schizophrener Produktionsprozess.....	357
2.2.4.	Inklusive Disjunktion .....	361
2.2.5.	Begehren kein Mangel – Basteln und Bejahung .....	364
2.3.	Organloser Körper - Der Maschinenlärm zu laut.....	367
2.3.1.	Wunsch – Gesellschaft – Familie.....	369
2.3.2.	Organlose Hoffnung .....	373

2.3.3.	Gesicht und Rätsel.....	377
2.3.4.	Gesichtsflucht.....	383
2.4.	Das Werden .....	386
2.4.1.	Der Sündenbock – Tier-Werden als Strafe.....	386
2.4.2.	Die Umdeutung des Tier-Werdens.....	388
2.4.3.	Mimesis und Strukturalismus.....	390
2.4.4.	Wie im Märchen.....	392
2.4.5.	Die Meute – Ansteckung und Abstammung .....	396
2.4.6.	Von der Randerscheinung.....	400
2.4.7.	Rand und Revolution.....	403
2.4.8.	Arten des Werdens.....	405
2.4.9.	Die (Un)Logik der Fasern .....	407
2.4.10.	Frau Böe und Herr Winter .....	410
3.	Sprache – Kunst – Form in der Philosophie .....	415
3.1.	Infinitiv – Eigenname – Unbestimmte Bestimmung.....	415
3.2.	Kafka – kleine Literatur.....	418
3.2.1.	Politisches Kauderwelsch .....	419
3.2.2.	Wörterflucht.....	422
3.2.3.	Immer zwei Stunden zu früh .....	423
3.3.	Form und Philosophie.....	425
3.3.1.	Das Drama der Philosophie .....	426
3.3.2.	Schöner Scheitern .....	428
3.3.3.	Bewegung des Glaubens .....	431
3.3.4.	Vom Plateau .....	434
3.3.5.	(Baum)Wurzel – Nebenwurzel – Rhizom .....	437
3.3.6.	Die Ausbreitung – Immanenz des Buches.....	440
3.3.7.	Der Häuserkampf des Professor Challenger .....	445
<b>VII.</b>	<b>Fazit.....</b>	<b>449</b>
1.	Das Denken und das Andere .....	449
2.	Der Wille wirkt.....	452
2.1.	Die bloße Existenz als das Andere – Kierkegaard.....	452
2.2.	Der Wille und sein Ausdruck – Nietzsche .....	455

2.3.	Vorrang des Objekts – Adorno .....	459
2.4.	Anders-Werden – Deleuze.....	465
3.	Der Weg des Willens .....	473
4.	Der Wille und die Kunst.....	483
5.	Die Wonne und der Begriff .....	490
VIII. Literaturverzeichnis.....		505



# I. Einführung

## 1. Nach dem „wahren Ganzen“: Philosophie und Form

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, einer Tendenz innerhalb der letzten 200 Jahre Philosophie nachzuspüren. Im Anschluss an einen der Höhepunkte der Philosophie – der Moment, in dem sie entlang der Aufklärung ein neues Zeitalter von Freiheit und Autonomie versprach – entwickelt sich eine philosophische Strömung, die den vernunftbasierten Optimismus dieser Philosophie nicht teilen kann. Insbesondere Hegel, als der mögliche Höhepunkt des aufgeklärten Denkens, wurde für seine Behauptung der Welt als „Wirklichwerdung des Geistes“ zum Gegenstand ausführlicher Kritik. Die Antwort Adornos auf Hegels Ausspruch, „das Wahre ist das Ganze“, „das Ganze ist das Unwahre“ enthält bereits die gesamte Kritik. In den Abschnitten dieser Arbeit werden verschiedene Konzepte von „Wahrheit“ eingeführt, die für die jeweiligen Autoren und ihre Philosophie von fundamentaler Bedeutung sind. Wahrheit wird als Begriff verhandelt, was zugleich die Möglichkeiten und Grenzen des Denkens in Bezug auf diesen Begriff und eben „das Ganze“ miteinschließt.

Die ersten Regungen der Gegenaufklärung sind so alt wie die Aufklärung selbst. Der Hegels Diktum „das Wahre ist das Ganze“ zugrundeliegende Vorstellung, ist die, die Welt als Ganzes begreifen zu können. Diese Vorstellung entwickelte sich zunächst entlang des nachvollziehbaren Wunsches, sich von realen Autoritäten zu befreien, die ihre Macht explizit mithilfe von Entitäten begründen, die noch vor aller Rationalität, noch vor aller Nachvollziehbarkeit ihren Ursprung haben – der Aufstand der Aufklärung gegen die Religion, besonders in Form der Institution der Kirche. Dieser Wunsch und die daraus folgende Vorstellung einer „begriffenen Welt“ unterlagen schon früh der Kritik, selbst eine Hybris zu entwickeln, die das eigene Potential völlig überschätzt. Befeuert durch den (bis heute) anhaltenden Erfolg der Naturwissenschaften, schaffte es die Aufklärung jedoch, im Kampf der Weltanschauungen ihre Vorherrschaft immer weiter auszubauen. Die Metaphysik der Aufklärung Hegels ist ein zeitweiliger Höhepunkt dieser Entwicklung, der zwar von unserem heutigen Wissenschaftsverständnis getrennt ist, aber dennoch, vor allem aufgrund des allumfassenden Anspruchs, die philosophische Auseinandersetzung um die Aufklärung entschieden geprägt hat.

Die Argumentation der vier in dieser Arbeit untersuchten Autoren wendet sich gegen die Vorstellung einer „begriffenen Welt“; sie bezweifelt die Möglichkeit, die Welt vollends zu begreifen. In dieser Auseinandersetzung zwischen der Annahme der Möglichkeit einer „begriffenen Welt“ und der prinzipiellen Unmöglichkeit dieser Idee lässt sich der Konflikt zwischen Hegel und Schopenhauer wiederfinden. Schopenhauer sieht im Ding an sich den Willen. Bei Kant war eben dieses Ding an sich noch das notwendig Unbestimmte, welches mit den (begrenzten) Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis nie begriffen werden konnte. Für Hegel, dem diese Einschränkung der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis zuwider war (was besonders deutlich in seiner Umdeutung der Dialektik von einem Mangel hin zu einer Methode wird), wurde es zum Geist. Der (allgemeine) Geist steht in einem korrelativen Verhältnis zu den Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis und bildet ein rationales Prinzip der Welt bzw. nimmt ein solches an. Für Schopenhauer hingegen ist der Wille die die Welt treibende Kraft, der im direkten Gegensatz zu Hegels Geist als irrationales Prinzip auftritt. Zu zeigen, dass diese Idee eines irrationalen Grundprinzips der Welt sich bei den ausgewählten Autoren (Kierkegaard, Nietzsche, Adorno und Deleuze) erhalten bleibt und zugleich massive Konsequenzen für die Form ihres Schaffens hat, ist ein Anliegen dieser Arbeit.

Der Abkehr vom Geist hin zum Willen als treibender Kraft mutet eine materialistische Tendenz der Argumentation an, die jedoch am Anfang, insbesondere bei Kierkegaard und auch noch bei Nietzsche, im Hintergrund auftritt. Die materialistische Grundlage, die Kierkegaard und Nietzsche vorbereiten, wird in den folgenden Abschnitten zu Adorno und Deleuze immer prägnanter. Es soll später klar werden, warum Deleuze unter Bezug auf die vorangegangenen Autoren von einem neuen Empirismus spricht; warum er etwa von einem „Nietzscheanischen Empirismus“<sup>1</sup> spricht.

Das irrationale Prinzip, wiewohl in unterschiedlicher Gestalt verhandelt wird, bedeutet für die ausgewählten Autoren eine Krise innerhalb der Philosophie. Vor allem auch eine Krise der Methode und somit ihrer Form: Sprache und Begriff, als geschichtlicher Hort der philosophischen Erkenntnis<sup>2</sup>, stehen in Zweifel, wenn die philosophische Selbstreflexion sie zu Neube-

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg, Sabine Groenewold Verlage, 2002, S. 13-14.

<sup>2</sup> Wie sich in den Abschnitten wiederholt zeigen wird, ist damit eine Linie von Platon bis hin zu Hegel gezogen. Hegel findet im Begriff und der Sprache das Medium des Geistes wieder und am Ende der *Phänomenologie des*

wertung ihrer (sprachlichen) Form und der Methode des Begreifens zwingt. Trotz der Gemeinsamkeit der ausgewählten Autoren hinsichtlich des irrationalen Prinzips, die sich im Laufe der Arbeit erst erweisen muss, hat jeder der gewählten Autoren eigene Schwerpunkte der Betrachtung und damit, wie zu zeigen ist, einen eigenwilligen Stil/eine eigenwillige Form, die zu untersuchen den Abschluss jeden Abschnittes bildet und ein weiteres Anliegen der Arbeit ist. Untersucht werden soll hier Kierkegaards Selbstverständnis als Literat; Nietzsches literarische Form des Zarathustras und seine große Kunst der Aphorismen; Adornos fragmentarischer Stil, der nicht selten der leichten Erschließbarkeit sich enthält; Deleuze teils verworrene und teils – insbesondere später in Zusammenarbeit mit Guattari immer ausgeprägtere – spielerische Form.

Wie sich zeigen wird, suchen alle vier auf ihre Art nach dem Versprechen der Aufklärung: Freiheit und Autonomie. Diese Werte sind der Ausblick, die Hoffnung, die die Aufklärung uns präsentiert. Was der christlichen Religion die Wonne des Paradieses, das ist der Aufklärung die Vorstellung einer aufgeklärten und befreiten Gesellschaft, in der mündige Menschen miteinander verkehren. Die ausgewählten Autoren sehen in ihrem Ausbleiben einen Mangel bzw. eine Unzulänglichkeit der Philosophie und ihrer Methode, wobei anzumerken ist, dass insbesondere bei Adorno Philosophie und Aufklärung nahezu synonym verstanden werden. Die Aufklärung ist sich in diesem Sinne selbst nicht gerecht geworden. Zugespitzt findet sich diese These in der berühmten *Dialektik der Aufklärung*, in der Adorno und Horkheimer nicht nur die Verwunderung ausdrücken, dass die Aufklärung ihr eigenes Versprechen nicht einlösen konnte, sondern, schlimmer noch, das ganze Anliegen sich in sein Gegenteil verkehrt hat. Dieses Gegenteil drückt sich zur Zeit der Entstehung des Buches ganz real als die Barbarei des Dritten Reiches in der Welt aus. Der Begriff, als zentrales Werkzeug des Denkens und der Philosophie – bei Hegel adäquatestes Medium zur Darstellung des Geistes (bzw. das ihm eigene Medium) –, bedarf im Hinblick auf seine Rolle bezüglich der Wonne einer befreiten Gesellschaft einer Neujustierung.

Dabei geht es nicht um eine Stilanalyse. Vielmehr werden die Schlussfolgerungen bezüglich Form und Stil aus einer eingehenden philosophischen Überlegung gespeist. Es ist die Sicht der Autoren auf die Welt, ihre erkenntnistheoretischen und teils auch ontologischen Annahmen,

---

*Geistes* gibt er gar die „begriffene Geschichte“ als Ziel aus. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 591.

die sie zum Umdenken in der Philosophie bewegen. Ihre Abweichung in der Methode, die bis zur gewählten Form durchschlägt, ist eine Konsequenz des Inhalts ihrer Philosophie, wobei von einer Konsequenz zu sprechen eigentlich eine falsche Zeitlichkeit suggeriert. Form und Inhalt sind bei ihnen ineinander verschränkt. Um diese Verschränkung sichtbar zu machen, ist es die erste Aufgabe eines jeden Abschnittes, die philosophischen Konzepte der Autoren nachzuvollziehen.

Jeder Abschnitt verfolgt dabei zunächst eine eigene Argumentation. Jeder der Autoren hatte ein eigenes Anliegen und hat dafür eine eigene Sprache entwickelt. Im Kern allerdings gibt es große Überschneidungen, die sich auch darin zeigen, dass die gewählten Autoren aufeinander Bezug nehmen. Auf diesen Kern wird abschließend im Fazit (VII) ausführlich eingegangen. Dort wird das irrationale Prinzip, das sich durch alle Abschnitte zieht, und seine Funktion, die dieses Prinzip innerhalb der einzelnen vorgestellten Philosophien, und dann auch übergreifend in den verschiedenen Philosophien einnimmt, eingegangen. Hervorgehoben wird zudem, dass die Spannung zwischen diesem Prinzip und dem dennoch anhaltenden Versuch des philosophischen Umgangs damit zu den Verschränkungen mit der Form führte, wie wir sie in den verschiedenen Abschnitten präsentiert bekommen haben. Das irrationale Prinzip, das die Autoren auf ihrer jeweils eigenen Art als gesetzt annehmen, ist nicht der End- sondern Ausgangspunkt ihrer Überlegungen im Hinblick auf die Frage, wie Philosophie damit verfahren kann und soll. Das Ziel ist, die jeweiligen Formen (der Autoren) als Folge dieser Spannung zu verstehen.

Die umfassende Beschäftigung mit jeder einzelnen Position liegt darin begründet, dass eine bloß oberflächliche Darstellung des Zusammenhangs – ein Versuch also, eine große Darstellung zum irrationalen Prinzip und seiner geschichtlichen Entwicklung zu erarbeiten, in der alle Autoren miteinander verwoben sind – den Drang und die Intention der ausgewählten Autoren missverstanden hätte. Deshalb ist es ein Anliegen dieser Arbeit, den eigenständigen Weg einer jeden untersuchten Theorie in ihrer Eigenheit zu präsentieren. Kierkegaards Konzeption muss den Weg über die Vorstellung des Paradoxes hin zum Glauben gehen, um die Form zu erklären; Nietzsche ringt mit der Ewigen Wiederkehr und dem Willen zur Macht und dieses Ringen (das auch ein Ringen mit der Philosophie selbst ist) zeigt auf die Form; bei Adorno und Deleuze muss das Nichtidentische bzw. die Differenz theorieintern entfaltet werden, um so zumindest einen entfernten Geschmack für die jeweilige Form, den jeweiligen Stil zu erhalten. Deshalb wird in den Abschnitten über weite Teile sehr nah an den Originaltexten gearbeitet, die durch

Zitate umfassend in den Fließtext eingewoben sind. Die Originaltexte müssen so präsent sein, damit die Verschlungenheit von Form und Inhalt zu Tage tritt. An diesen Gedanken anschließend, ist es vielleicht sinnvoll anzumerken, dass die Formatierung mit Bedacht gewählt wurde, auch wenn sie nicht an jeder Stelle einem Standard entspricht.

Die Auswahl der Autoren war zum Teil eine zufällige: Es waren die Philosophen, auf die ich getroffen bin. In anderer Hinsicht war sie jedoch notwendig: Jeder der Autoren hat sich förmlich aufgedrängt. Adorno weckte das philosophische Interesse. Auf die schon erwähnte *Dialektik der Aufklärung* traf ich früh, ohne dabei viel jenseits der Prämisse zu verstehen. Die oben eingeführte Prämisse, die Frage, wie die Aufklärung nicht nur ihr Versprechen nicht einhielt, sondern in der großen Katastrophe des 20. Jahrhunderts mündete, begriff ich beinahe unbewusst. Die Geistesgeschichte hat einen Bruch erlitten, allerdings war ich nicht in der Lage, dieses Buch und damit diesen Bruch nachzuvollziehen. Offensichtlich wurde schon hier, und dann nochmal verstärkt, als ich begann Philosophie zu studieren und andere, „leichtere“ Texte kennenzulernen, dass das, was in der *Dialektik der Aufklärung* präsentiert wird, kein bloß „inhaltliches“ Problem der Philosophie bzw. der Geistesgeschichte war. Die krude Form dieses Buches war kein Versehen, sie hatte sich den Autoren im Entstehungsprozess aufgedrängt. Adornos Philosophie markierte damit einen Startpunkt, der mich über kurz oder lang zu den anderen Autoren führen sollte. Entweder im expliziten (also von Adorno selbst erwähnten) Bezug, wie es bei Kierkegaard und Nietzsche der Fall ist, oder im impliziten (dem Inhalte nach) Bezug zu Deleuze, den diese Arbeit aufzeigen will.

Die anfängliche Auseinandersetzung mit Adorno motivierte mich zum Besuch eines Seminars mit dem Titel „Grundlagentexte der kritischen Theorie“. Neben klassischen Texten der ersten Generation der kritischen Theorie wurde auch einige Autoren betrachtet, die die kritische Theorie historisch vorbereitet haben. Unter diesen Autoren befand sich Nietzsche. Seine Form war etwas, das ich zum damaligen Zeitpunkt in der Philosophie nicht erwartet hätte. Eine einzige Sitzung, ein paar Seiten Text und 90 Minuten der Besprechung erhärtete meinen Verdacht, dass das Problem, das sich in der *Dialektik der Aufklärung* ankündigt, keines sei, dass schlicht philosophisch zu „verhandeln“ ist. Eine Jahre später erfolgende umfassende Auseinandersetzung mit Nietzsche brachte mir nicht nur die Einsicht der inhaltlichen Nähe zwischen Nietzsche und der Kritischen Theorie, sondern ein erstes wirkliches Verständnis von der Ver-

schlungenheit von Form und Inhalt, auch und gerade in der Philosophie. „Auch“, weil der Zusammenhang von Form und Inhalt in Bereichen wie der Kunst als ein ganz notwendiger und wenig bestreitbarer erschien. „Gerade“, weil insbesondere mit Nietzsche die Einsicht einkehrte, dass Philosophie, wenngleich sie nicht gleichzusetzen ist mit Kunst, an keiner Stelle sich von diesem Verhältnis von Form und Inhalt freimachen kann, selbst wenn sie etwas ganz anderes als Kunst sein sollte.

Kierkegaard hatte bei meiner ersten Auseinandersetzung einen ähnlichen Effekt wie Nietzsche. Schnell wurde mir deutlich, dass bei diesem Autor das Verständnis des Zusammenhangs von Form und Inhalt in sehr ausgeprägtem Maße vorhanden war. Beide, Kierkegaard und Nietzsche, verstanden es, in philosophischen Problemen eine persönliche Dringlichkeit zu erwecken, nicht umsonst werden sie beide als die Vorläufer der Existenzialisten gehandelt. Beide verharrten aber nie im bloßen Moment der subjektiven Affektion, sondern nutzten dieses Moment, um auf ein grundlegendes Problem der Philosophie, auf ein grundlegendes Problem einer ihrer liebsten Begriffe, den der Wahrheit, hinzuweisen. [Folgende Sätze umschreiben/zusammenführen: Das Formproblem beider Autoren führte zu den Abschnitten.] Früh wurde mir klar, dass Kierkegaard an der Seite von Nietzsche zur Vorbereitung einer größeren Arbeit dienen sollte. Da mir erst in der ausführlichen Auseinandersetzung später deutlich wurde, wie explizit das Problem der Wahrheit und daran angeschlossen der Form in der Philosophie bei Kierkegaard verhandelt wird, entschloss ich mich, sowohl ihm als auch Nietzsche einen eigenen Abschnitt zu widmen.

Auf Deleuze traf ich in derselben Zeit wie auf Kierkegaard. Schon vorher war ich im Studium immer mal wieder, sehr oberflächlich, auf die Theorien der sogenannten Poststrukturalisten, den Franzosen vornehmlich der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, getroffen und ahnte ein Bewusstsein für das Problem, das mich mein Studium lang begleitete. Ein Seminar zu dem „Versuch eines logischen und psychoanalytischen Romans“<sup>3</sup> von Deleuze, *Logik des Sinns*, war die Initialzündung für die Beschäftigung mit Deleuze. Es wurde sehr schnell deutlich, dass Deleuze nicht nur ein Gespür für die genannten Schwierigkeiten aufweist, sondern dass sich hier eine, wenngleich streckenweise eigenwillige, Fortsetzung des nietzscheanischen Programmes finden lässt. Deleuze ist in gewissem Sinne eine konsequente Entwicklung einer Philosophie

---

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2014, S. 14.

des Willens, wie sie Nietzsche vorschwebte. Er schien mir dadurch im Gegensatz zu den späteren Generationen der Kritischen Theorie als Teil der eigentlichen Nachfolge der ersten Generation um Adorno. Es war, so könnte man sagen, eine Rückwärtsbewegung von der Auseinandersetzung mit Adorno, die schlussendlich, nach der umfassenden historischen Vorbereitung über Nietzsche zu Kierkegaard, den Weg nach vorn antritt. Eine Anregung für diese Arbeit war nicht zuletzt, Kierkegaard und Nietzsche als grundlegende Vorbereitung begreifend, einen Weg, eine Entwicklung zwischen Adorno und Deleuze aufzuzeigen. Eine sich immer weiter auffächernde Philosophie des irrationalen Prinzips, deren Entfaltung sich bis in die Form nachvollziehen lässt.

Der folgende Abschnitt II. beschäftigt sich mit Kierkegaard und seinem Problem der Existenz. Er erkennt die Enttäuschung durch Hegels Philosophie – er studierte sie früh bei Hegelianern, nachdem er seinen Glauben durch eine Krise verlor – und seine weitere Beschäftigung mit Philosophie als ein sehr individuelles Problem. Seine Suche nach dem Ziel und Zweck seiner ganz unmittelbaren, eigenen Existenz treibt ihn über eine Philosophie, die mit großem Anspruch vieles versprach, aber ihm nie eine Antwort auf diese Frage geben konnte zurück zu der in seiner Jugend vermeintlich überkommenen Religiosität. In der Einleitung des Abschnittes (II.1.) wird die Frage nach der Existenz vorgestellt. Hier entdeckt Kierkegaard das Paradox, eine Variante des irrationalen Prinzips. Das Paradox verhält sich zum Sinn und Zweck der Existenz, aber kann nie als solches begriffen oder gedacht werden. Nach der Präsentation der Frage folgen Kierkegaards Überlegungen zu Adam und Abraham (II.2.). Beide sind Beispiele für die Auseinandersetzung mit dem Paradox und für die Unmöglichkeit, es zu vermitteln. Diese Unmöglichkeit wird im größten Teil des Abschnittes, in den Gedanken zum Lehrer und Lernen weiter ausgeführt (II.3.). Alles rotiert um die Frage: Gibt es eine Möglichkeit, das Ziel der Existenz vermittelt zu bekommen? Das Ausbleiben dieser Möglichkeit bringt Kierkegaard zum Glauben als der Fähigkeit, überhaupt in Verhältnis mit dem Paradox (der Existenz) treten zu können. Folgend wird die Kunst die Form der Wahl, da sie durch das Unterlassen eines jeden Anspruchs an Vermittlung für Kierkegaard die Stärke besitzt, den Menschen, der Kunst rezipiert (und dabei nicht begreift), in ein eigenes Verhältnis zum Paradox zu setzen (II.4.). Das irrationale Prinzip tritt bei Kierkegaard weitestgehend als ethisches und subjektives Programm auf (gegen den Objekt und Subjekt verbindenden Anspruch Hegels). Wir werden aber im Laufe des Abschnittes und in der abschließenden Auseinandersetzung (Abschnitt VII) sehen, inwiefern auch bei Kierkegaard schon objektive Momente des irrationalen Prinzips angelegt sind,

wenngleich seine Argumentation zunächst sehr subjektiv isoliert auftritt, d.h. das ganze Paradox erscheint mehr als ein logisches Problem eines einzelnen Subjekts mit seiner Existenz denn eine Auseinandersetzung mit einem „objektiven“ Prinzip der Welt, wie es beim Willen bzw. dem irrationalen Prinzip der Fall wäre. Adorno wirft Kierkegaard eine solche Isolation vor, weshalb die Verwirrung zunächst keineswegs unberechtigt ist. Dieser Vorwurf Adornos und die immer weiter fortschreitende objektive Tendenz wird im Abschnitt zu Adorno behandelt.

Im Gegensatz zu Kierkegaard steht Nietzsche explizit in der Tradition des Willens, die mit Schopenhauer beginnt. Sein an Schopenhauers Willen angelehnter Wille zur Macht widerspricht Hegels Vorstellung eines werdenden Geistes grundlegend. Zugleich bindet Nietzsche seine Theorie vom Willen nah an die Frage nach der Existenz. Mit dem Aphorismus 125 aus der *Fröhlichen Wissenschaft* zum Tod Gottes „Der tolle Mensch“ beginnt der Abschnitt III. in einer ähnlich misslichen Lage wie der zu Kierkegaard. Die Orientierung ist dem Menschen abhandengekommen. Mit dem Fall der Religion ist für Nietzsche auch eine starke Vorstellung von Wahrheit nicht mehr zeitgemäß. Im Abschnitt soll sich zeigen, inwiefern Glaube und Wahrheit für Nietzsche ineinander fallen, zugespitzt in Nietzsches Ausspruch, dass Platon der erste Christ gewesen sei. Daraus erläutert sich wiederum sein von der Theorie Schopenhauers unterstützter Angriff auf den Idealismus, der als Reaktion auf den „Alleszermalmer“ Kant versuchte, eine starke Vorstellung von Wahrheit zu retten („das Wahre ist das Ganze“) (III.2.). Das Versprechen der Aufklärung von Freiheit, Autonomie und einer wohlgeordneten Gesellschaft, ist für Nietzsche Ausdruck der Illusion von einer im Kern vernünftigen Welt. Die Welt aber folgt einem anderen Prinzip, dem Willen zur Macht. Dieses irrationale Prinzip stellt den Menschen vor die Aufgabe, mit ihm umzugehen. Nietzsches Konzept der Ewigen Wiederkehr ist die Zuspitzung dieses Problems (III.3.). Ewig kehren nicht nur Momente des Erfolgs und des Glücks wieder, sondern auch alle Grausamkeiten. Die Perspektive der Hoffnung, gar auf einen „ewigen Frieden“, sind hier verbaut. Der Mensch, so die Feststellung, ist gar nicht in der Lage, solche Ziele umzusetzen, da sein Bewusstsein nur einen kleinen Teil seiner Existenz darstellt. Diese Beschreibung des Unbewussten zeigt eine wichtige Konvergenz zwischen Nietzsche und Kierkegaard. Mögen ihre Interpretationen des irrationalen Prinzips oberflächlich noch so unterschiedlich auftreten, sehen sie beide den Menschen im Verhältnis dazu und finden ein „Organ“ – in Anlehnung an Kierkegaard, der den Glauben als ein Organ des Menschen betrachtet

– für den Umgang. Nietzsche sieht es als Aufgabe eines neuen Philosophen, sich der Schwierigkeit des Willens, d.h. einer Welt ohne vernünftigen Kern, in der die Versprechen der Aufklärung nicht viel gelten, also des irrationalen Prinzips zu stellen (III.4.). Der zentrale Teil des Abschnittes widmet sich dieser Schwierigkeit in ihrer Ambivalenz. Der neue Philosoph muss sich maßgeblich als Leib erkennen, das in ihm wirkende Unbewusste, den Willen in ihm. Eine Vorstellung, die nach einer nachhaltigen Veränderung der Methode der Philosophie verlangt, letztlich nach einer neuen Philosophie im Ganzen. Zusammengefasst wird diese Entwicklung in der Idee, die den Nietzscheabschnitt umspannt: Der Frage, was es heißt, „mit Blut zu schreiben“ (III.5.).

Die materialistische Tendenz des irrationalen Prinzips spitzt sich immer weiter zu. Tritt es bei Kierkegaard noch als logisch-subjektives Problem der Undenkbarkeit der Existenz (genannt Paradox) auf, so erfährt es bei Nietzsche eine Wendung zum Leiblichen. Die Undenkbarkeit der Existenz, Kierkegaards Paradox, wird hier Produkt einer kleinen Vernunft (wie Nietzsche den Geist nennt), die wiederum Produkt einer großen Vernunft, des Leibes ist. Im Leib drückt sich der Wille aus, der immer mehr die Form des Materiellen annimmt. Diese Argumentation wird im Nietzsche-Abschnitt vorbereitet (III.2.) und ausführlich im Kierkegaard und Nietzsche vergleichenden Abschnitt (IV.) aufgenommen.

Im Abschnitt V. führt Adorno diese materialistische Tendenz noch weiter aus. Der Titel seines Hauptwerkes, *Negative Dialektik*, ist bereits ein Einspruch gegen Hegel. Die Dialektik, so sehr Adorno die Methode als solche anerkennt, scheitert an ihrer eigenen totalitären Tendenz, wenn sie sich im letzten Schritt, der Synthese, vollenden und abschließen will. Nach einer die für Adorno spezifische Problematik einführenden Einleitung, beginnt der Abschnitt mit der Feststellung, dass die Aufklärung keine eigenen Wertsetzungen präsentieren kann (V.2.). Dies wird mithilfe der *Dialektik der Aufklärung* argumentiert. Die These: Aufklärung beinhaltet immer schon Momente der Herrschaft, die zunächst, um Freiheit zu schaffen, als Naturbeherrschung auftreten, dann allerdings stets in Herrschaft des Menschen über den Menschen umschlagen. Auf der Suche nach der Möglichkeit eine Korrektur an der Aufklärung vorzunehmen, gelangt Adorno in der *Negativen Dialektik* dann zum irrationalen Prinzip (V.4.). Es tritt bei ihm unter dem Namen des Nichtidentischen auf. Das Nichtidentische als solches lässt sich vom Denken, was bei Adorno häufig synonym mit Aufklärung und Begriff auftritt, nicht fassen. Es

bestimmt aber das Herkommen des Begriffs, des Denkens. Sie wären nicht ohne das Nicht-identische. Über eine Kritik an Kierkegaard im gleichnamigen Buch von Adorno (V.3.), in dem Abstand von der für Adorno noch zu subjektivistischen Argumentation Kierkegaards genommen wird, nähern wir uns den Ausführungen zum Nichtidentischen. Danach wird ein Bezug zur Kunst hergestellt, die zwar näher als der Begriff am Nichtidentischen ist, jedoch diese Nähe mit dem Preis der Unvermittelbarkeit bezahlt (V.5.). An der Auseinandersetzung zwischen Begriff und Kunst bzw. Philosophie und Kunst lässt sich das allgemeine Thema dieser Arbeit, die Kluft zwischen dem Denken und dem irrationalen Prinzip aufzeigen. Zuletzt wird Adornos Idee einer Philosophie als Fragment präsentiert, die versucht, dem Nichtidentischen gerecht zu werden, ohne dabei vollends der Unvermittelbarkeit der Kunst zu verfallen (V.6.).

Der Abschnitt VI. zu Deleuze steigt unmittelbar mit dem irrationalen Prinzip bei Deleuze ein (VI.1.). Sein Buch *Differenz und Wiederholung* beklagt an einem Denken der Identifikation – das auch und gerade Hegel zugeschrieben wird, allerdings eine deutlich ältere Tradition hat – in seiner Unterscheidung von Negation und Identifikation die Differenz zu übersehen (VI.2.). Dieses Denken übersieht bei der Identifikation, dass das, was als Negation bloß ein Vehikel weiterer Identifikation sein soll, eine eigene, wenn man so will: nichtidentische, Qualität hat. Diese Qualität ist die nichtbegriffliche Qualität der Differenzen. Dem Denken der Identifikation stellt Deleuze das Denken von Differenz und Wiederholung entgegen (VI.2.1.). Dieses soll einen Zugang zu den Differenzen als eigene Qualität ermöglichen, letztlich ermöglichen, die Welt dem irrationalen Prinzip nach darzustellen, wenngleich der Begriff der Erkenntnis in diesem Moment schwierig wird. Das Ziel der Befreiung der Differenzen von den Gängelungen eines Denkens der Identifikation prägt den Ton des Abschnittes. Von den zwei frühen Büchern Deleuzes *Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns* geht es über zum *Anti-Ödipus* (VI.2.2. und VI.2.3.) und *Tausend Plateaus* (VI.2.3. und VI.2.4.). Die Methode der Differenz und Wiederholung wird in diesem Verlauf immer radikaler entfaltet. Sie wird schließlich zur Methode des Werdens selbst (Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden... wie es in *Tausend Plateaus* heißt) (VI.2.4.). Nach der vorbereitenden Darstellung einiger Ideen, nähern wir uns dem Anders-Werden von *Tausend Plateaus* als der Methode, die Deleuze (seit dem *Anti-Ödipus* gemeinsam mit Guattari) zum Erschließen der Differenzen, die in *Tausend Plateaus* Mannigfaltigkeiten genannt werden, am fruchtbarsten scheinen. Mithilfe von Kafka werden wir sehen, wie Deleuze und Guattari ihre Theorie des Werdens in der Kunst angewendet finden, was zudem auf ihre Vorstellung von der Rolle der Kunst (für sich und in Bezug auf

die Philosophie) schließen lässt (VI.3.2.). Wir werden, abseits der expliziten Verweise die Deleuze auf Kierkegaard und Nietzsche (sowie zum Ende auch auf Adorno) aus gibt, viele in den anderen Abschnitten vorbereitete Aspekte und Ideen auf die Spitze getrieben wiederfinden. Das soll erlauben, abschließend Deleuzes Vorstellung eines Buches als Rhizom nachzuvollziehen (VI.3.3.).

Im abschließenden Abschnitt VII. werden die Fäden der verschiedenen Autoren zusammengeführt und im Hinblick auf das irrationale Prinzip geschärft. Nach einer kurzen Wiederholung des Themas bzw. der Fragestellung dieser Arbeit (VII.1.) wird in eine Zusammenfassung der einzelnen Abschnitte übergegangen (VII.2.). Bei Kierkegaard (VII.2.1.) wird aufgezeigt, wie sich die im Abschnitt zu ihm entwickelten Begriffe von Paradox und Glaube zum irrationalen Prinzip verhalten bzw. inwiefern das Paradox selbiges ist und der Glaube als Organ des Menschen für den Umgang damit präsentiert. Wie oben bereits angedeutet, drängt sich die Verbindung zwischen Nietzsche und seinem Willen zur Macht zum irrationalen Prinzip förmlich auf. Dennoch muss dieser Zusammenhang einmal abschließend dargestellt werden (VII.2.2.). So soll deutlich werden, wie Nietzsche die Leiblichkeit und die Selbsterkenntnis des Menschen in Bezug auf eben diese Leiblichkeit als Umgangsmöglichkeit darstellt. Bei Adorno (VII.2.3.) wird kurz das Problem der Aufklärung innerhalb der Dialektik der Aufklärung aufgegriffen, um dann das Prinzip des Nichtidentischen mit dem irrationalen Prinzip in Verbindung zu bringen, das uns wiederum erlaubt, Adornos Ideen von Vorrang des Objekts und der Fühlung der Gegenstände nachzuvollziehen. Das irrationale Prinzip bei Deleuze (VII.2.4.) wird mit unserer umfassenden Auseinandersetzung von Differenzen, Wunschmaschinen und Mannigfaltigkeiten in Verbindung gebracht. Die These ist, dass Deleuze zunächst mit dem Konzept von Differenz und Wiederholung, später (in Zusammenarbeit mit Guattari) mit der sogenannten Schizo-Analyse, schließlich mit dem Anders-Werden, Versuche aufzeigt, einer Welt des irrationalen Prinzips (philosophisch/erkenntnistheoretisch) gerecht zu werden.

Diese vier Positionen sollen dann, erst einmal einzeln auf das irrationale Prinzip als übergreifendes Konzept ausgerichtet, in einen historischen Zusammenhang geführt werden. Dies passiert im Kapitel „Der Weg des Willens“ (VII.3.). Es wird herausgestellt, wie die verschiedenen Theorien ineinandergreifen, wie sie teilweise gegenseitig aufeinander Bezug nahmen. Insbesondere wird zum Ende eine der zentralen Thesen der Arbeit – dass eine Verbindung zwischen

Adornos und Deleuzes Theorie, zwischen Nichtidentität und Differenz und dem was sie vom Denken der Identität abgrenzt, besteht – aufgegriffen und mit einem Schlüsselzitat von Deleuze und Guattari selbst untermauert. Es bahnt sich an, was im abschließenden Kapitel festgehalten werden soll: Dass alle vier Autoren auf ihre eigene Art und Weise eine Hoffnung mit ihrem Schaffen verbinden. Eine Hoffnung, die sich allerdings nicht mehr auf das Versprechen der Aufklärung reduzieren lassen kann.

Bevor wir zu dieser Hoffnung übergehen können, muss aber ein letztes Mal auf das Verhältnis der verschiedenen Theorien zur Kunst eingegangen werden (VII.4.). Denn diese spielt eine zentrale Rolle zum Erschließen des in jedem Abschnitt ausgemachten irrationalen Prinzips. Für jeden der genannten Autoren ist die Kunst unabdingbar, soll es überhaupt philosophische Anstrengungen hinsichtlich des irrationalen Prinzips geben. Allerdings unterscheiden sie sich darin, wie weit die Kunst, auch als Methode, Einlass in ihr eigenes Schaffen gewährt werden soll. Finden sich bei Kierkegaard und Nietzsche unmittelbar Versuche, Kunst und Philosophie im Schaffen zu vereinen, so sieht Adorno gerade dieses Verschmelzen sehr kritisch. Deleuze lehnt das Zusammenkommen von Philosophie und Kunst nicht so konsequent ab wie Adorno. Eine Anwendung wie bei Kierkegaard und Nietzsche findet sich bei ihm, trotz aller Freiheit der Form auf die wir noch zu sprechen kommen, jedoch ebenfalls nicht.

Mit diesen Überlegungen zum irrationalen Prinzip, insbesondere auch im Verhältnis zur Kunst, nähern wir uns dem letzten Kapitel der Arbeit (VII.5.). Hier soll sich zeigen, inwieweit alle vier Autoren nicht bloß mit ihren Konzepten ein Moment von Hoffnung verbinden, sondern, dass diese Hoffnung bzw. das philosophische Verfolgen und Ausarbeiten dieser Hoffnung, einhergeht mit notwendigen Veränderungen innerhalb der Form der Philosophie, der Art, wie sie betrieben wird. Die erste These ist, dass alle vier Autoren – soweit sie sich inhaltlich zuweilen davon auch distanzieren mögen – mit ihrer Philosophie eine Erklärung abgeben, ein Umgang mit der Welt, wie sie sich ihnen zeigt, vorschlagen. Das heißt im Speziellen: Einer Welt des irrationalen Prinzips. Ihre philosophische Arbeit steht dabei in einem Spannungsverhältnis zu diesem Prinzip. Diese philosophische Arbeit, und die Hoffnung, die sie impliziert, soll im Umgang mit dieser Welt behilflich sein. „Behilflich“ ist dabei eine vielschichtige Angelegenheit, wir werden früh merken, dass es nicht um ein schlichtes „Gut und Böse“ oder „Wie führe ich ein lustvolles Leben“ etc. geht. Was „behilflich“ bei den einzelnen Stationen bedeutet, ist eine Frage, die wir in den Abschnitten eingehender verfolgen wollen. Kierkegaards Sprung in den

Glauben, um sich zur Existenz zu bekennen; Nietzsches Anerkennen des Selbst, um das Verhältnis von großer und kleiner Vernunft zu begreifen; Adornos Nichtidentisches den Begriffen näherbringen, ihnen die Fühlung der Gegenstände näherbringen; Deleuzes konsequentes Anders-Werden; all diese Momente wollen Perspektiven von Möglichkeiten eröffnen, darauf, dass es anders sein könnte. Die daran anschließende zweite These soll die letzte sein und bildet Anfang sowie Ende dieser Arbeit. Sie lautet, dass alle vier Autoren von Grund auf davon überzeugt sind, dass sowohl die philosophische Darstellung und Arbeit am irrationalen Prinzip, als auch die Formulierung einer jedweden – sei es noch so entfernten! – Hoffnung, nur gelingen kann, wenn die Methode der Philosophie, vornehmlich Sprache und Begriff, damit aber auch immer der gesamte Apparat des Denkens, sich einer konsequenten Selbstkritik unterzieht. Diese Selbstkritik zieht sich bis zur radikalen Formkritik innerhalb der Philosophie selbst durch. Der Abschluss soll zeigen, wie schwierig und gleichzeitig notwendig sich das Ringen um eine Form der Philosophie darstellt, wenn diese Philosophie das irrationale Prinzip als den Kern ihrer eigenen Existenz begriffen hat.

### 1.1. Ein irrationales Prinzip?

Der Begriff „irrationales Prinzip“ mag Fragen aufwerfen. Die ausführliche Erläuterung findet sich in den jeweiligen Abschnitten, selbst wenn der Begriff erst im Fazit wieder aufgegriffen wird. Vorweg sei an dieser Stelle schon folgendes gesagt. Sicherlich wären auch andere Begriffe denkbar gewesen, die jeweils verschiedene Vor- und Nachteile mit sich bringen. Einige Beispiele: „das Nicht-zu-begreifende“; das Udenkbare; das Undarstellbare; das Andere; das Fremde. Viele dieser Beispiele sind geläufig und enthalten oft schon in sich den unmittelbaren Bruch, der sich auch im „irrationalen Prinzip“ vorbereitet: Sie sind als Begriff paradox. Was ist das Udenkbare, als geschriebener und gedachter Begriff, anderes als der Versuch, eben das zu greifen, was nicht zu greifen ist? Was ist das Undarstellbare, wieder im Versuch es hier im Begriff zu fixieren, anderes als der Versuch, es doch darzustellen? Das irrationale Prinzip geht einen ähnlichen Weg: Als Prinzip soll es eigentlich ein Fundament sein. Auf diesem Fundament wird das stabile Gebäude (des Wissens, der Erkenntnis, der Philosophie generell, möglicherweise gar des guten Lebens?) gebaut. Als Fundament dient es einem System, das nach rationalen Prinzipien sich entfaltet, erweitert. Aber, so wird sich zeigen, ist der Ausblick auf ein sol-

ches Fundament für alle vier ausgewählten Autoren undenkbar. Philosophie ist für sie ein müßiges Unterfangen, sollte sie sich auf ein solches verlassen. Sie findet einen bodenlosen Boden vor. Das Prinzip des irrationalen Prinzips ist eine Hülle. Letztlich bringt die Frage die Philosophie zur Selbstreflektion: Was ist ihre Aufgabe in einer Welt, in der das irrationale Prinzip gilt? Die in den verschiedenen Abschnitten vorgestellten Momente sind auszeichnend für die entsprechenden Autoren: Das Paradox bei Kierkegaard; der Wille zur Macht bei Nietzsche; das Nichtidentische bei Adorno; die Differenz/die Wunschmaschine/das Mannigfaltige bei Deleuze. Diese Momente drücken jeweils ein Verständnis für einen notwendigen irrationalen Rest aus, der nicht vom Denken gefasst werden kann. Wie die verschiedenen Ideen der Autoren miteinander in Verbindung stehen, wird im Laufe der Abschnitte deutlicher werden und zum Schluss im Fazit explizit herausgestellt. Um die Polemik zu entschärfen, die der Begriff „irrationales Prinzip“ mit sich trägt, muss festgehalten werden, dass alle vier Autoren einen Umgang mit diesem Prinzip suchen. Diese Methoden des Umgangs greifen dabei selbst in den Bereich des Irrationalen, brechen mit Aspekten, die Rationalität auszeichnen, wie Kausalität, Systematizität, Nachvollziehbarkeit, Kommunikation und Vermittlung, letztlich der Funktion der Sprache selbst. Ihre Methoden, die wir ausführlich in den verschiedenen Abschnitten kennenlernen, wenden sich davon ab, immer ein Stückweit, aber verweisen auch stets auf die Notwendigkeit der eigentlich verlorenen rationalistischen Aspekte. In dieser Spannung steht die gesamte Arbeit.

Aus dieser Spannung erklärt sich auch das ambivalente Verhältnis der verschiedenen Autoren zum Begriff der Irrationalität. Für Kierkegaard spielt er keine besondere Rolle. Vielleicht ist es bezeichnend, dass seine Theorie die stärkste Tendenz der vier vorgestellten hat, im Irrationalen zu verharren, weshalb er sich nicht genötigt sieht, sich explizit davon abzugrenzen. Es ist für ihn wahrscheinlich Teil der Faszination des Paradoxes, das den Kern seiner Theorie ausmacht.

Nietzsche erwähnt den Begriff selten und wenn, dann bringt er ihn in Verbindung mit Dionysos im Gegensatz zu Apollon<sup>4</sup>, d.h. in Verbindung mit Intuition gegen eine rationale, „abgeklärte“ Lebensform. Wir werden im Kapitel III.2. über Dionysos und Apollon sprechen, wengleich der ganze Abschnitt diesen Unterschied verhandelt.

---

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 25-26.

Bei Adorno scheint es besonders unangemessen, ihn in die Nähe eines irrationalen Prinzips zu bringen. An verschiedenen Stellen ist Irrationalität eine Eigenschaft des „falschen Ganzen“, d.h. einer Gesellschaft, die durch scheinbar vollendete Aufklärung in ihr Gegenteil umschlägt und statt den Hoffnungen der Rationalität von Freiheit und Autonomie eher die Unfreiheit der Irrationalität perpetuiert.<sup>5</sup> Diese recht komplexe Argumentation wollen wir im Abschnitt zu Adorno verfolgen. An dieser Stelle sei nur bereits die Ambivalenz vorbereitet, die bei Adorno selbst mitschwingt: Zwar weiß er um die Notwendigkeit des rationalen Denkens zum Erreichen der Freiheit, doch zeichnen sich seine Ideen von Konstellation und Mimesis auch durch Ohnmacht und Sich-Überlassen aus. Diese Momente sind entscheidend für das, was Adorno philosophisch „in die Waagschale“ werfen kann, wie er sich selbst ausdrückt. Ohnmacht und Sich-überlassen müssen hier verstanden werden als Momente der Unfreiheit, die Adorno eng an Irrationalität knüpft. Eine sehr bezeichnende Stelle aus der *Dialektik der Aufklärung* soll als kurzes Beispiel dienen, ohne zu viel vorwegzunehmen. Die marxistische Vorstellung eines Vereins freier Menschen ist nach Adorno und Horkheimer irrational und rational zugleich. Rational, da sie mit Ideen von Freiheit und Gleichheit Aspekte enthält, die die Ratio inhärent auszeichnen. Irrational, weil zum einen eine Lebensweise nach den Idealen von Freiheit und Gleichheit den Einzelnen, der diese Lebensweise verfolgt, in der irrationalen Gesellschaft zu seiner Abschaffung, nicht zu seiner Erhaltung (geschweige denn Entfaltung) führt. Zum anderen – hier entscheidender – allerdings auch, weil die Ratio nach Adorno und Horkheimer kein eigenes moralisches Prinzip produzieren kann, wenngleich es zwischen ihr und den Ideen von Freiheit und Gleichheit grundlegende Überschneidungen gibt.<sup>6</sup> Beide Teile des Argumentes werden später noch ausführlich behandelt. Diese Spannung zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen ist kennzeichnend für Adornos Philosophie. An keiner Stelle bedeutet dies, sich dem Irrationalen zu überlassen und die Zelte der Philosophie abubrechen, die Arbeit aufzugeben. Doch sieht sie sich immer in der Auseinandersetzung mit dem Irrationalen, eben mit dem irrationalen Prinzip.

Bei Deleuze zuletzt verhält es sich mit dem Irrationalen wiederum etwas anders. Er hätte wahrscheinlich weniger Probleme, wenn er mit einem irrationalen Prinzip in Verbindung gebracht werden würde. Denn die Frage nach einer irrationalen Gesellschaft, d.h. dem, was bei

---

<sup>5</sup> Z.B. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2015, S. 290; sowie Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2017, S. 98.

<sup>6</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 98.

Adorno noch das „irrationale Ganze“ war, interessiert ihn nicht mehr.<sup>7</sup> Die Ontologie der Differenzen, später der Wunschmaschinen, zuletzt des Mannigfaltigen, die Deleuze interessiert und die wir in seinem Abschnitt nachverfolgen wollen, versucht sich jenseits von Begriffen wie Rationalem und Irrationalem zu verorten. Auf den präventiv selbst gegen sich vorgebrachten Vorwurf, Deleuze und Guattari wären im *Anti-Ödipus* auf die Irrationalität des Wunsches hereingefallen, antworten sie bezeichnend: „Wir glauben an den Wunsch wie an das Irrationale jeder Rationalität, nicht weil er Mangel, Begierde oder Verlangen, sondern Wunschproduktion ist, Wunsch, der produziert, Wunsch-Reales oder Reales an sich“<sup>8</sup>. Es wird offensichtlich, dass der Realität mit dem Wunsch ein Moment des Irrationalen anhängt, und es lässt sich wohl behaupten, dass ein wirklich rationales Ganzes keinen letzten Rest Irrationales dulden kann. Sollte auch die Theorie von Deleuze und Guattari letztlich auf die Aufhebung der Trennung zwischen Rationalem und Irrationalem zielen, so scheint es dennoch begründet genug, von einem irrationalen Prinzip bei ihnen zu sprechen, insbesondere wenn die oben eingeführte Abgrenzung von den Eigenschaften der Rationalität mit bedacht werden.

## 2. Ein isoliertes Experiment? Probleme einer Formuntersuchung

Die vorliegende Arbeit weist eine Eigenart auf, die erklärungsbedürftig ist. Der weitestgehende Verzicht auf Sekundärliteratur bei gleichzeitiger akribischer Auseinandersetzung mit den Primärtexten hat mehrere Gründe, die an dieser Stelle erläutert werden sollen. Einleitend wird mit dem, was man ein „Formargument“ nennen könnte, auf die Anlage der Arbeit verwiesen, die selbst zu einem nicht unerheblichen Maße die Methode der Arbeit vorgezeichnet hat. Dieses Argument lässt sich überleiten zum zweiten, dem „Diskussionsargument“, in dem die Rolle der Diskussion in der Philosophie besprochen und aufgezeigt wird, inwiefern diese Arbeit der Ambition nach mit bestimmten derzeit vorherrschenden Ansichten konfligiert. Die in dieser Arbeit behandelten Autoren bereiten selbst diese Auseinandersetzung vor. Am Begriff des Experimentes, den sowohl Nietzsche als auch Adorno und Deleuze an diversen Stellen mit der Philosophie verknüpfen, entfaltet sich das letzte, das „Meditationsargument“. Die

---

<sup>7</sup> Vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2021, S. 447.

<sup>8</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 492-3.

zwei vorherigen Argumente werden aufgegriffen, um zu zeigen, dass zum einen diese – etwas aus der Mode gekommene – Methode der Meditation die Spannung zwischen Form und Inhalt besonders gut hervorzuheben vermag und damit prädestiniert ist für die Aufgabe dieser Arbeit und zum anderen gerade durch diese Methode ein Beitrag zu einer etwaigen Diskussion geleistet werden kann. Mit diesem letzten Argument soll nicht bloß aufgezeigt werden, dass philosophische Texte der Art dieser Arbeit nach denkbar sind, sondern weiter noch, dass an diesem Ort genuine philosophische Forschung stattfindet.

### Formargument

Eine Überzeugung, die dieser Arbeit zugrunde liegt, ist die Annahme, dass die ausgewählten Autoren (und eigentlich alle Philosophie) ihre jeweilige Idee nicht bloß dem Inhalte nach entfalten, sondern, dass die Form, in der dieser Inhalt präsentiert wird, für eben diesen Inhalt von größter Bedeutung ist. Auffällig an den gewählten Autoren ist, dass sie mit einer heutzutage anscheinend allgemeingültigen und weitläufig akzeptierten Verständigung des philosophischen Arbeitens – dass Texte jederzeit so zugänglich wie möglich geschrieben werden und sich ohne weiteres dem Leser überlassen sollten – brechen. Das Begreifen eines Gegenstandes, so mutmaßen sie, beschränkt sich nicht auf das Fassen eines Inhaltes, der dann durch die Form, die für die Vermittlung am geeignetsten scheint, für die Allgemeinheit (durch Vermittlung) zur Verfügung gestellt wird. Vielmehr ist die Form selbst Teil des Erkenntnisprozesses: Es wird etwas anderes gesagt, wenn es anders gesagt wird. Ohne genau auf die jeweilige Argumentation einzugehen – dazu dienen die verschiedenen Abschnitte – lässt sich vielleicht doch bereits an dieser Stelle eine Schwierigkeit erahnen, sollte man versuchen, mit diesen Autoren zu arbeiten: Wenn eine solche Emphase auf die Form gelegt wird und man als Rezipient den Autoren glaubt – und es gehört immer eine Portion Glauben dazu, um sich überhaupt auf ein Werk einzulassen –, so kommt man nicht umhin, sich die Frage zu stellen, welche Rolle die Form selbst bei der Darstellung einnehmen soll. Durch mein Studium der Sekundärliteratur stellte sich der Eindruck ein, dass sie – trotz aller Erläuterungen und Hilfestellungen, trotz aller „Vermittlung“ – das Anliegen dieser Arbeit eher behindert denn unterstützt. Das Ausbleiben umfassender Einbindung von Sekundärliteratur trifft in dieser Arbeit auf die akribische Auseinandersetzung mit der Primärliteratur. Neben zahlreichen indirekten Verweisen finden sich vornehmlich direkte Zitate. Diese Zitate erfüllen einen inhaltlichen Zweck, der über die Darstellung des inhaltlichen Teils der Argumentation hinausgeht: Die Form der Autoren selbst soll zum Sprechen gebracht werden. Die missliche Lage dieser Arbeit ist, dass sie selbst den ersten

Bruch darstellt. Die Kontinuität der Form der untersuchten Autoren wird gebrochen durch die Konstellation, in die ich sie setze. Das gilt für den einzelnen Abschnitt, so wie für den Gesamtzusammenhang dieser Arbeit. Wohlwissend, dass ich die Form bereits sabotiere, wollte ich vermeiden, dass weitere Stimmen über die gewählten Autoren die Konsequenz der Form weiter verwässern. Oft genug scheint es selbst in Texten, die sich der Formfrage nähern, nicht genügend Ehrfurcht vor ihr zu geben, womit nicht gesagt werden soll, dass die jeweiligen Autoren, die über Autoren schreiben, kein Talent im Umgang mit der Form hätten – das ist eine Frage, die hier nicht zu klären ist –, sondern, dass sie scheinbar ohne inneren Widerstand, die Form der zugrunde liegenden Texte assimilieren und dabei abschaffen. In diesen Texten geht es dann, wie man so sagt, „um den Inhalt“. Wenn der Inhalt aber selbst der Gang durch die Form ist oder zumindest ohne diesen nicht zustande kommt, dann scheint es ratsam, diese Form so weit wie möglich zu erhalten. Wenn auf das Heranziehen einer Vielzahl von Interpretationen verzichtet wird, besteht jedoch die Gefahr eines Ausgeliefertseins. Dieses Ausgeliefertsein den Primärtexten gegenüber wird von genau diesen Texten verhandelt und geradezu provoziert, wie wir gleich zu Beginn im Abschnitt zu Kierkegaard sehen werden. Auch in dieser Vorbemerkung soll die Notwendigkeit der Interpretation an späterer Stelle noch einmal wiederkehren. Zunächst wollen wir uns eines zweiten Einwandes annehmen, den ein solcher Ausschluss von Interpretationen zur Folge haben könnte: Nicht bloß ist man ausgeliefert, es scheint zudem, man verschließt sich „dem Stand der Diskussion“, wenn man auf die Diskussion rund um diese Autoren zu großen Teilen verzichtet.

#### Diskussionsargument

Neben der Tatsache, dass jedes Einbinden fremder Stimmen bzw. Diskussionsbeiträge, die *über* etwas schreiben, das, worüber geschrieben wird auf ihre jeweils eigene Art verändern und so die ursprüngliche Form brechen, herrscht einige Unklarheit darüber, was eine Diskussion im Eigentlichen ausmacht. Dass insbesondere philosophische Diskussionen sich über Jahrhunderte erstrecken, ist keine Seltenheit. Kurios genug, dass es zugleich anscheinend einen stillschweigenden Konsens darüber gibt, wie ein solche Diskussion in etwa vorstattengehen soll. Weit davon entfernt, sich der Diskussion zu entziehen, ist diese Arbeit mitten in einer Diskussion, in der – wie in den Abschnitten und am Ende aufgezeigt wird – die vorgestellten Autoren miteinander kommunizieren: Sie tun es direkt, indem sie sich nennen, so es der historische Ablauf zulässt, und indirekt, indem sie aufeinander vor- und zurückgreifen, was zu zeigen ist. Diese Diskussion beschränkt sich auf eine dem ersten Anschein nach übersichtliche

Anzahl an Positionen, die letztlich allerdings doch einen recht umfangreichen zeitlichen Rahmen spannt: Über 150 Jahre liegen zwischen dem Schaffen Kierkegaards und dem von Deleuze; 200 Jahre, wenn wir den Deutschen Idealismus mitzählen, der für diese Arbeit eine erhebliche Rolle spielt (wobei wir außer Acht lassen, dass alle 4 Autoren sich intensiv mit den antiken Griechen beschäftigt haben und so jeglichen Versuch eines überschaubaren zeitlichen Rahmens der Diskussion von vornherein unterbinden). Es findet sich eine Diskussion mit etwa 10 Personen über einen Zeitraum von 200 Jahren. Wünschenswerter, so der Eindruck, den der Diskurs heutzutage vermittelt, wäre eine Diskussion mit etwa 200 Personen über einen Zeitraum von 10 Jahren. Der stillschweigende Konsens, der oben angesprochen wurde, scheint sich auf eben diese Art von Konsens geeinigt zu haben, und das, obwohl Konsensargumente nicht einmal in der Wissenschaft unumstritten sind, geschweige denn in der Philosophie.

Diese Problematik ist unmittelbar mit dem gesamten Anliegen der Arbeit verschränkt. Es sei erneut darauf verwiesen, dass die einzelnen Abschnitte die Schwierigkeit der Vermittlung (und damit auch der Diskussion) intensiv bearbeiten werden. An dieser Stelle soll ein Vorgriff auf Nietzsche eine erste Perspektive bieten. Wenn soeben geschrieben wurde, dass es heutzutage gängiger ist, eine Diskussion mit 200 Personen über die letzten 10 Jahre zu führen, dann sollen damit mehrere Schwierigkeiten hervorgehoben werden. Zum einen wird eine völlig unmenschliche Übersicht über einen schon lange unübersichtlichen und immer unübersichtlicher werdenden Bereich verlangt. Es gibt zweifelsohne eine große Menge, eigentliche eine *zu* große Menge, an Literatur zu den ausgewählten Autoren. Dies gilt selbst für den Fall, in dem man die Suche auf Formuntersuchungen der Autoren einschränkt. Für jemanden, der den Weg gegangen ist, sich vier Autoren der (jüngeren) Geschichte der Philosophie intensiv zu widmen, scheint es nur zwei redliche Optionen zu geben: Entweder man beschränkt das eigene Anliegen auf einen sehr spezifischen Bereich und versucht dem Material der Diskussion zu diesem Bereich Herr zu werden. So könnte man etwa die ganze Arbeit auf eine Formuntersuchung bei Kierkegaard beschränken, wobei anzunehmen ist, dass auch in dieser Beschränkung es hoffnungslos ist, einen echten Überblick über die Diskussion gewinnen zu können. Der Rahmen wird verkleinert (mit etwas Glück findet man seine „Nische“!), die Übersicht vermeintlich gewonnen und zudem das eigene Denken entlastet, doch dazu im nächsten Punkt mehr. Die zweite redliche Option ist es, sich der misslichen Lage (des völlig unübersichtlichen Diskussionsstandes und der einzigen (Flucht-)Option der Beschränkung des Rahmens) bewusst zu sein und zu versuchen einen anderen Weg zu gehen. Das Glück dieser zweiten Position ist es, dass

die in dieser Arbeit behandelten Autoren um die missliche Lage bereits wussten. Und weiter noch: dass das vorgestellte und dieser Arbeit zentral zugrundeliegende Formproblem mit eben dieser misslichen Lage verknüpft ist. Die Forderung, möglichst viel Diskussion zu überblicken, tritt oft gepaart mit einer Hast auf. Das Ziel ist es, möglichst viel Material in möglichst wenig Zeit zu überblicken: Abstracts und die allgemeine Vorliebe für immer kürzer werdende Texte sind nur die deutlichsten Anzeichen für diese Tendenz. Es ist diese Hast, vor deren Wirkung bereits Nietzsche warnt. Im 329. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* beschreibt er, dass er diese Hast zunächst bei den Amerikanern entdeckt. Aber er begreift bereits die weltumspannende Tendenz dieser Hast, was sich im 20. Jahrhundert vollends bewahrheiten sollte. Zwei Aspekte dieser Hast sind für uns von besonderer Bedeutung: Zum einen ist sie der Feind ausführlicher Reflektion: „Man schämt sich jetzt schon der Ruhe; das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse.“<sup>9</sup> Und zugleich löst die Hast selbst die Formen sowie das Verständnis für die Relevanz der Form auf:

„Und so wie sichtlich alle Formen an dieser Hast der Arbeitenden zu Grunde gehen: so geht auch das Gefühl für die Form selber, das Ohr und Auge für die Melodie der Bewegungen zu Grunde. Der Beweis dafür liegt in der jetzt überall geforderten *p l u m p e n D e u t l i c h - k e i t*, in allen den Lagen, wo der Mensch einmal redlich mit Menschen sein will, im Verkehre mit Freunden, Frauen, Verwandten, Kindern, Lehrern, Schülern, Führern und Fürsten, – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonien, für die Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung und überhaupt für alles *O t i u m*.“<sup>10</sup>

Ohne weiteres ließe sich Philosophie in diese Aufzählung einreihen. Die Notwendigkeit dieser Arbeit – d.h. das Verlangen, überhaupt erst betonen zu müssen, warum bestimmte Formen für bestimmte Autoren von höchster Wichtigkeit waren – und auch dieser Vorbemerkung, ist eine Bestätigung dieser Annahme. Sich die Zeit zu nehmen, führt uns zum letzten Argument der Vorbemerkung, um letztlich zu zeigen, dass es nicht um ein „Sich-Entziehen“ von der Diskussion geht, sondern um eine Vorbereitung zur Diskussion.

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, KSA Band 3, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 556; FW 329.

<sup>10</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 556; FW 329.

## Meditationsargument

Ein philosophisches Argument ernst zu nehmen, in all seiner Schwere, war Anliegen dieser Arbeit. Die oben eingeführte Hast der modernen Diskussion arbeitet diesem Vorhaben nicht selten entgegen. „Ernst nehmen“ bedeutet an dieser Stelle ein „sich einlassen“ auf die verschiedenen Argumente der Autoren und dieses „sich einlassen“ benötigt zuallererst Zeit. Die Vorbereitung auf die einzelnen Abschnitte dieser Arbeit war ein solches „sich einlassen“ auf das Werk der jeweiligen Autoren. Dabei muss immer wieder vor Augen geführt werden, dass sich diese Handlung, dieses „sich einlassen“ nicht auf die vorgebrachten Argumente im inhaltlichen Sinne beschränkt, sondern – dem Thema der Arbeit nach – die Form des vorgebrachten notwendig miteinschließt. Bei jeder der vier Stellen handelte es sich um eine jahrelange Meditation, in der die eigene Interpretationsleistung mit dem vorliegenden, zu lesenden Text zusammenfließt. Um diese Leistung ist es gelegen. Die eigene Bewegung mit den Texten markiert zugleich das Resultat. Es ist ein wenig so, wie das große Problem, das Hegel in der berühmigten Vorrede seiner *Phänomenologie des Geistes* vorstellt: Er kann nicht am Anfang das Resultat liefern, weil der Satz, der es vermeintlich inhaltlich fassen würde, ohne die Bewegung, die vollzogen werden muss, in dieser Form, also als der Arbeit vorgestellter, nichts aussagt.<sup>11</sup> Die einzelnen Abschnitte greifen diesen Aspekt argumentierend auf, d.h. es wird an verschiedenen Stellen nochmals für die Notwendigkeit der eigenen Bewegung argumentiert werden. Diese eigene Bewegung, die mit Zeit und ohne ständige Beeinflussung geschieht, hat einen sehr unzeitgemäßen Vorteil: Sie kann sich überraschen lassen. Zwar gab es schon zu Beginn, d.h. zu dem Zeitpunkt, zu dem die Arbeit konzipiert wurde, einen thematischen Rahmen der Arbeit – die zentrale (und doch oft unterschätzte) Stellung der Form innerhalb der Philosophie. Die rudimentäre Kenntnis der Werke aller vier Autoren deutete darauf, dass sie sich auf ihre eigene Art und Weise diesem Problem annahmen. Doch war der jeweilige Weg zu diesem Problem vor der eingehenden Lektüre unbekannt. Und da keiner der gewählten Autoren die Angewohnheit hatte, in konzentrierten Abstracts oder einleitenden Einführungen eine klar strukturierte Übersicht zu geben, an welchen Stellen sich welche Argumente finden lassen, war die erste Aufgabe, selbst eine solche Übersicht über das Unbekannte und Neuartige der

---

<sup>11</sup> Vgl. Die ersten drei Absätze der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*, insbesondere den dritten. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 11-13.

diversen Argumentationen zu schaffen. Man könnte nun nach den Kriterien unserer Zeit zu- recht sagen, dass diese Herangehensweise höchst ineffizient ist. Sie gestaltet sich noch ineffizienter durch die Tatsache, dass die Autoren sich an vielen Stellen nicht um das bemühen, was man langläufig als einen „verständlichen Text“ bezeichnen würde. Fast so, als sei diese Art der Ineffizienz ein Stückweit intendiert. Auch dieses Argument – bezüglich der Effizienz und Ineffizienz, oder auch der Nützlichkeit bzw. dem Ausbleiben derselben – wird sich in den verschiedenen Abschnitten wiederfinden.

Auf der Suche nach dem Neuen, als der Möglichkeit schlechthin (die wiederum für alle vier Autoren die zentrale Kategorie der Philosophie ist), werden wir explizit von Nietzsche, Adorno und Deleuze zum Experiment aufgefordert. Sobald die Form in den Mittelpunkt der Betrachtung gerät, können die vier Autoren selbst in einem gewissen Sinne als empirische Gegenstände begriffen werden. Die Untersuchung des (geformten) Materials (d.h. der Form der entsprechenden Texte) verschränkt sich mit dem Nachvollzug der (inhaltlichen) Gedanken – wobei angemerkt werden muss, dass dieses Bild die Trennung noch anstrengt, die von den Vieren an verschiedenen Stellen verworfen wird. Dieses Experiment hat, neben gravierenden Unterschieden, Ähnlichkeiten zum naturwissenschaftlichen. Es ist ein Versuch hin zum Unbekannten, zugleich fehlen allerdings durchorganisierte Datensätze – aber sie fehlen notwendig. Dennoch ist das Ziel des Experimentes, Perspektiven zu eröffnen, neue Beiträge zu ermöglichen. Ohne weiteres könnte man einwenden, warum die Ergebnisse dieses Experimentes nicht mit der Diskussion verwoben wurden. Genau an diesem Einwand entfaltet sich die Schwierigkeit: Soll das Experiment der Möglichkeit dienen, dann kann es nicht von anderen Ergebnissen geleitet werden. Der Vergleich steht am Ende, nicht am Anfang und auch nicht in der Durchführung. Zu fragil, zu leicht lässt sich das Experiment sonst beeinflussen. Das philosophische Experiment eröffnet die eigentliche Diskussion.

„Wahrheitssinn. – Ich lobe mir eine jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: „Versuchen wir’s!“ Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das Experiment nicht zulassen, Nichts mehr hören. Diess ist die Grenze meines „Wahrheitssinnes“: denn dort hat die Tapferkeit ihr Recht verloren.“<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 415-6; FW 51.

Ein letzter möglicher Einwand soll noch besprochen werden: Warum soll diese Arbeit eine akademische Leistung sein? Warum ist sie keine (private) philosophische Auseinandersetzung (und wird dann z.B. ein philosophisches Buch)? Abgesehen von der Tatsache, dass diese beiden Momente schwer auseinanderzuhalten sind, hat der Einwand doch ein Moment der Wahrheit, wenn er gemessen wird an der Forderung, eine akademische Leistung habe den „aktuellen Forschungsstand“ miteinzubeziehen. Dieser Einwand missversteht das zutiefst akademische Anliegen dieser Arbeit. Die Arbeit markiert den Versuch, in die Position zu kommen, sprechen zu können. Das heißt: In die Lage sich zu versetzen, an einer Diskussion teilnehmen zu können. Es scheint, die Schwierigkeit dieser Forderung wird oft unterschätzt. An keiner Stelle geht es darum, als Einsiedler sich gegen die Akademie zu stellen, sondern vielmehr, aus Liebe zu ihr, sie (mit alten Ideen) zu erneuern, offensichtlich nur ein marginales Stück weit. Kurioserweise lebt dieser Ort von Ideen und Formen, die er doch nicht zulassen kann – ohne sie deshalb abzuschaffen. Dieser Arbeit liegt die schmerzliche Ansicht zugrunde, dass die allgemeine Geschwindigkeit dieser Tage, die vor den Akademien und Universitäten keinen Halt macht, dem Gedanken in keiner Weise zugutekommt. In dieser Hinsicht ist die Arbeit auch eine Aufforderung: Dass eine solche an der Akademie noch (oder vielleicht: wieder?) möglich sein soll, damit „Tapferkeit ihr Recht“ noch nicht vollends verloren hat.



## II. Kierkegaard

### 1. Einleitung

„Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, das *ich* tun solle; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, die Idee zu *finden, für die ich leben und sterben will*. Und was nützte es mir dazu, wenn ich eine sogenannte objektive Wahrheit ausfindig machte; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophen hindurcharbeitete und, wenn man es verlangte, über sie Heerschau halten könnte; daß ich die Folgewidrigkeiten innerhalb jedes einzelnen Kreises nachweisen könnte; – was nützte es mir dazu, daß ich eine Staatstheorie entwickeln könnte und aus den vielerorts gesammelten Einzelheiten ein Ganzes zusammensetzen, eine Welt entwerfen könnte, worin ich dann wieder nicht lebte, sondern die ich nur anderen zur Schau stellte; – was nützte es mir, daß ich die Bedeutung des Christentums entwickeln und viele einzelne Erscheinungen erklären könnte, wenn es *für mich selbst und mein Leben keine* tiefere Bedeutung hätte?“<sup>13</sup>

Kierkegaard hat ein Problem. Ein sehr grundlegendes Problem für den Menschen, wie man denn meinen könnte. Er weiß nicht, woran er seine, wie er es nennt, Ewige Seligkeit knüpfen soll. Dieses Problem hat ihn ein Leben lang begleitet, es findet auf die ein oder andere Art und Weise in jedem seiner Werke Ausdruck. Es stellt sich jemand die Frage nach dem eigenen Sein und dessen Bedeutung, der selbst von einer christlichen Erziehung ausgehend mit dieser brach, um dann doch der Philosophie, von der er sich Abhilfe erwartete, wiederum enttäuscht den Rücken zuzukehren und zum Glauben zurückzufinden. Dieser Weg wird begleitet von einer intensiven Auseinandersetzung mit der Existenz und wie sich die Idee von Wahrheit zu dieser verhält. Konkret: Was bedeutet Wahrheit für einen Existierenden? Kann ein Existierender die Wahrheit erreichen? Und welche Folgen wird das Resultat dieser Untersuchung für mich als Existierender und meine Handlungen haben?

Es werden einzelne Aspekte dieser Entwicklung vorgestellt und Kierkegaards Werdegang verständlich gemacht, sowie seinen Begriff der Wahrheit geschärft, da dieser für das Darauffolgende von höchster Bedeutung sein wird.

Bevor wir in den umfassenden Teil zu den *Philosophischen Brocken* einsteigen, wird es nötig sein, dass wir uns das Problem Kierkegaards umfassender zu Gemüte führen. Dazu wird es

---

<sup>13</sup> Sören Kierkegaard, 01.08.1835, *Die Tagebücher*, Erster Band, Regensburg, Eugen Diederichs Verlag, 1962, S. 16.

bündig mithilfe zweier anderer Werke Kierkegaards, *Dem Begriff Angst* und *Furcht und Zittern*, vorgestellt. Im ersten Buch untersucht Kierkegaard die Genese der Sünde bei Adam, untersucht, wie ein unschuldiger Adam, frei von jeder Vorstellung von Sünde, in die Verlegenheit kommen kann, die erste Sünde zu begehen und letztlich so die Kategorien Gut und Böse zu etablieren. In *Furcht und Zittern* hingegen wird die Geschichte Abrahams nachvollzogen und die Frage gestellt, welches Verhältnis Abraham, ein Vater, der seinen Sohn töten wollte, zur Ethik hat. An diesem Beispiel versucht Kierkegaard zu erläutern, inwiefern seine Suche nach Bedeutung zu dem Paradox führt, dass „der Einzelne höher ist als das Allgemeine“. Diese Formulierung soll erläutert werden. Die Einführung der Begriffe Sünde, Ethik und dem Spruch des höheren Einzelnen wird uns erlauben, in die *Philosophischen Brocken* überzugehen.

In den *Philosophischen Brocken* und insbesondere in der umfangreichen „abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“ entfaltet Kierkegaard unter dem Pseudonym Johannes Climacus das System seiner Existenzphilosophie. Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit Sokrates und dessen Ideen des Lernens als eines Erinnerns, kommt er zu dem Ergebnis, dass, anders als bei Sokrates, das Lernen nicht nur einem Erinnern gleicht – also im Prinzip alles immer schon gewusst wurde – sondern, dass der Augenblick der Aneignung das entscheidende Moment ausmachen müsste. Es gilt zu klären, wie diese neu gewonnene Freiheit des Augenblicks, dem Moment der Entscheidung, wie letztlich also der Augenblick selbst für das Individuum absolute Bedeutung bekommen kann. Das nämlich ein Augenblick, oder auch ein historischer Moment, absolute Bedeutung gewinnen können soll scheint zurecht Paradox, da er ja nun mal nur ein Augenblick ist, dem einige vorausgingen und welcher auch just in dem Moment, in dem er gefasst wurde, doch schon wieder auf ewig vergangen ist. Zur Debatte steht folglich, ob das Leben nur eine Abfolge letztlich belangloser Augenblicke ist oder nicht, und wenn das nicht der Fall sein soll, wie der Belang den Augenblick zu greifen bekommt. Im nächsten Schritt wird dann das eben erwähnte Paradox ausführlich beleuchtet, da man sich nach Kierkegaard als Existierender notwendig darin wiederfindet. In diesem Teil ist es zentral, herauszustellen, was es für das Denken des Existierenden bedeutet, sich in einem ständigen Paradox vermitteln zu müssen. Dafür muss der Glaube betrachtet werden, der für Kierkegaard eben die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Paradox ist. Das Verhältnis von Glauben und Denken in Kierkegaards Werk stellt die Weichen für den Fortgang der Arbeit. Im abschließenden Kapitel soll es um die Form gehen. Kierkegaard zieht aus der vorgestellten eigenen Bedeutung von Wahrheit für die Existenz Konsequenzen bezüglich einer Form von Text, die sich mit diesem

Problem auseinandersetzen will. Es soll gezeigt werden, inwiefern eine allgemein verständliche Form, auch: objektive Form, sich für diesen Bereich nicht eignet, dass es die Kunst und eine künstlerische Form ist, die dem Problem eine adäquate Darstellung erlaubt.

Kierkegaard verarbeitet in den *Philosophischen Brocken* zudem seine Erfahrung mit dem hegelischen System, welches in der Argumentation des Öfters auftritt, vornehmlich, wenn von der Spekulation gesprochen wird. Hegel hat sich unter anderem auch mit diesen Fragen beschäftigt und sie auf seine Art gelöst, also: sie mithilfe seiner Dialektik einkassiert. Kierkegaard drückt wiederholt seinen Respekt vor diesem Versuch aus, kritisiert den Ansatz jedoch zugleich dadurch fundamental, dass er Hegels wohl wichtigste Prämisse des reinen Seins für einen Existierenden nicht gelten lässt. Die dialektische Bewegung, ihre Entfaltung und alle ihre weiteren Facetten mögen für das reine Sein gelten, allerdings nicht für einen Existierenden. Diese Kritik wird sich im Folgenden ausführlicher wiederfinden.

Die Grenze zwischen Autor und Kommentiertem mag zuweilen unklar erscheinen. Dies ist Teil der These, dass das Problem, welches hier besprochen wird, nicht nur Kierkegaard betrifft, sondern jeden. Das erste Ziel muss sein, das Pathos des existenziellen Problems herauszustellen, ohne welches die folgenden Ausführungen im abschließenden Kapitel zur Form jedes Fundament vermissen würden. Es reicht hierfür nicht, die negative-philosophischen Tendenzen Kierkegaards hervorzuheben. Es ist zwingend, sich seine positiv-theologische Bestimmung in ihrem Drängen, in ihrer Notwendigkeit vor Augen zu führen.<sup>14</sup> Die Notwendigkeit derselben beschreibt die Dramatik des Verlusts dieser positiven Bestimmung, die Kierkegaard im Laufe seines Lebens nachvollzogen hat und die wir, wenn wir zu den weiteren Autoren übergehen, in ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung nachfühlen werden. Das in dieser Arbeit vorgestellte Ersticken der Sprache entzieht sich ohne Pathos vollkommen, da die vom Pathos befreite Sprache sich selbstgefällig abschottet und das Problem nicht zulässt. Dies als vorläufige Erklärung, warum es steht, wie es steht. Die Erklärung setzt voraus, was erst im Folgenden eingeholt wird.

---

<sup>14</sup> „negativ-philosophisch“ und „positiv-theologisch“ sind Unterscheidungen von Adorno, die er verschiedenen Werken Kierkegaards zuweist (so sind seine erbaulichen Reden die positiv-theologischen, seine philosophie-kritischen Schriften die negativ-philosophischen). Diese Unterscheidung lässt sich aber durchaus auch auf den Inhalt in einzelnen Werken beziehen. Auf Adornos Vorstellung dieser Unterscheidung werden wir in dem ihm gewidmeten Abschnitt zurückkommen. Vgl. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2017, S. 262.

## 2. Das Problem

Es war die Angst, die Adam dazu brachte, zu sündigen, bevor er überhaupt wusste, was die Sünde sei.

Eine Folgerung, die Kierkegaard in seiner psychologischen Untersuchung *Der Begriff Angst* entwickelt, welche er unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis veröffentlichte. „Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde“, heißt es im Titel. Kierkegaard fragt, wie die Sünde in die Welt gekommen ist, wie Gut und Böse zu ihren Bestimmungen kamen.

Er zeichnet dafür die Entstehungsgeschichte der Erbsünde in der Genesis nach und stößt dabei auf ein Problem: Gesetzt den Fall, Adam bekommt von Gott den Befehl, nicht zu sündigen, nicht in Versuchung zu geraten. Gesetzt sei weiterhin, dass Adam es doch tut, dass er in den Apfel beißt und damit die erste Sünde begeht, die Sünde, die als Erbsünde der Maßstab aller folgenden Sünden sein soll, die bestimmt, was Gut und was Böse von nun an ausmacht. Aber liegt in dieser Darstellung nicht eine recht merkwürdige Entwicklung vor? Wenn Adams Sünde die erste Sünde sein soll, die Sünde, welche erst bestimmt, was im Folgenden als gut und als böse, oder vielleicht auch: als erlaubt und verboten, gelten soll, in welchem Verhältnis steht Adam dann zu dem Verbot, welches Gott spricht? Kann er das Verbot verstehen, das ihn davon abhalten soll, die erste Sünde zu begehen, jener Sünde, welcher die Qualität des Erlaubtseins und Verbotenseins erst folgt? Scheint es nicht vielmehr so, dass selbst wenn das Verbot als Verbot von Gott gesprochen wurde, an Adam gerichtet wurde, dass Adam es hätte gar nicht verstehen können? zumindest in seiner Qualität als Verbot? Freilich hätte er vielleicht das vernommen, was wir gemeinhin als „dieselben Wörter“ bezeichnen würden, doch hätte er ihren Sinn nicht als Verbot deuten können – und wir setzen, dass sie vom Sender, von Gott als Verbot intendiert waren –, da ihm jegliches Konzept eines Verbotes abging. Ihm fehlte die Semantik des Verbotes, um den Befehl als solchen zu deuten.<sup>15</sup>

Wäre aber die Geschichte um die erste Sünde nicht eine recht eigenartige Posse, wenn es um einen Gott ginge, der Verbote spricht, die nicht verstanden werden können und um einen Menschen, der Sprache vernimmt, die er nicht versteht, und dann unabhängig von diesen

---

<sup>15</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1983, S. 42, 43.

sprachlichen Eindrücken willkürlich zu handeln beginnt und so „im nebenbei“ die Sünde aller Sünden begeht, die danach die Qualität bestimmen soll? Diese Ausgangsstellung beschreibt das Problem Kierkegaards. Er fragt: Was brachte Adam zur Erbsünde?

Kierkegaard schlägt dafür eine alternative Lesart der Genesis vor. Statt der seltsamen Annahme also, dass Gott ein Verbot spricht, von dem er weiß, dass Adam es nicht verstehen wird, verstehen kann, beschreibt Kierkegaard den Ausspruch Gottes als eine Einbildung Adams. Gott sprach nicht zu Adam, vielmehr bildete Adam sich ein, dass Gott zu ihm sprach. Adam, so die Konklusion Kierkegaards, führte letztlich ein Selbstgespräch.<sup>16</sup> Nun kann man wohl mit Recht annehmen, dass ein Verbot, welches nicht vernommen werden kann, wahrscheinlicher das Produkt eines Selbstgespräches eines Menschen ist, als der Ausspruch Gottes, aber es bleibt nach wie vor unklar, was Adam zu diesem Selbstgespräch bewegte. Für die nähere Betrachtung müssen wir uns die Situation Adams vergegenwärtigen. Vor der ersten Sünde befindet er sich mit Eva im Paradies. Er ist so unschuldig, dass ihm das Konzept der Schuld abgeht, er ist, so möchte man sagen, die Unschuld selbst. Und er hat, wenn das Paradies hält, was es verspricht, auch keinerlei sonstige Sorgen. Was könnte nun diesen Menschen dazu bringen diesen Zustand mithilfe eines Selbstgespräches aufzurütteln? Mit anderen Worten: den Zweifel ins Paradies einziehen zu lassen?

Es ist die Angst, antwortet Kierkegaard. Das psychologische Phänomen der Angst brachte Adam im Selbstgespräch zum Verbot, das er missachtete, wodurch er die erste Sünde beging, die Gut und Böse in die Welt brachte. Dieses Moment der Angst und seine Folgen sind für den Kierkegaard Abschnitt dieser Ausarbeitung von höchster Wichtigkeit. Von was für einer Angst sprechen wir an dieser Stelle? Es ist eine Angst, die gekennzeichnet ist durch Möglichkeit und Freiheit. Sie ist keine herkömmliche Angst in dem Sinne, dass sie weder Schuld kennt, da sie ja vor der Etablierung der Schuld auftritt, noch Leid, es ist auch keine *Furcht* vor etwas.<sup>17</sup> Sie ist im Gegenteil völlig frei von diesen Begriffen. Es ist die absolute Möglichkeit der Freiheit, oder auch die absolute Freiheit der Möglichkeit.<sup>18</sup> Diese „ursprüngliche“ Angst entsteht in einem Kontext, der kein Verbot kennt, der keine Erlaubnis kennt, der kein Müssen und kein

---

<sup>16</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 46.

<sup>17</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 40.

<sup>18</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 47-49.

Sollen kennt, der letztlich keine Richtung kennt. Alles ist erlaubt, nichts ist erlaubt, die Kategorie ist machtlos und Adam findet sich wieder vor einem Nichts.<sup>19</sup> Die Unschuld, die so unschuldig ist, dass sie die Schuld als Konzept nicht kennt, steht vor einem Nichts. Sie könnte auch nicht verführt werden, da diese Unschuld die Verführung nicht kennt.<sup>20</sup> Sie könnte wohl so handeln, als dass wir später urteilen: Dort wurde sie verführt! Aber zur Verführung gehört das Verständnis eines Verbotes, welches zu brechen man verführt wird, es braucht einen Widerstreit des Guten, das man tun will und dem Bösen, das einem durch die Verführung schmackhaft gemacht werden soll. All dies fehlt der Unschuld, jener Unschuld, in der sich Adam befand, bevor er sündigte.

„Denn Adam hat das Gesagte nicht verstanden, und hat somit wiederum nichts als die Zweideutigkeit der Angst.“<sup>21</sup> Die Zweideutigkeit ist die Möglichkeit. Die Möglichkeit ist die Beliebigkeit. Diese quält die Unschuld, ohne dass sie doch schuldig wäre: „Solchermaßen ist die Unschuld zum Äußersten gebracht. Sie ist mit der Angst im Verhältnis zum Verbotenen und zur Strafe. Sie ist nicht schuldig, dennoch ist da eine Angst, als wäre sie verloren.“<sup>22</sup> Die Unschuld kennt den Wert nicht, weder den Wert einer Sache, noch den Wert überhaupt. Alles ist ihr gleich, das Gut und Böse der Bewertung ist ihr unmöglich. Sie ist Unwissenheit. Doch genau diese Unwissenheit, diese Leere erzeugt die Angst, die zur Handlung drängt. Sie handelt, der Möglichkeit wegen, und wenn die Möglichkeit durch das Verbot entfacht wurde, dieses aber eben nicht von Gott kommt, sondern ein Resultat eines Selbstgespräches Adams ist, so

---

<sup>19</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 39-40.

<sup>20</sup> Vgl. „Unschuld als Unwissenheit“ Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 35. – Auf diesen Punkt wird im Folgenden noch eingegangen.

Zudem hat dieser Gedanke eine starke Ähnlichkeit mit dem, was Hegel als Unwissenheit und Unschuld im Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* formuliert. Dort ist die erste Sünde das Moment der dialektischen Spaltung der vorherigen Einheit des Geistes. Diese Aufteilung ermöglicht erst jegliches Wissen, jede Art der Reflexion, als das Verhältnis zweier aufeinander. Dieser Akt der Wissensgewinnung ist Verlust sowie er Gewinn ist. Das, was gewusst wird, ist immer zugleich das, was distanziert wird. Nur die Unwissenheit, die Unschuld liegt ruhig in der Einheit, in der es keine Unterscheidung gibt. „Um des Bösen willen muß der Mensch in sich gehen, aber das Böse ist selbst das Insichgehen.“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 570) Der Akt des Denkens bezeichnet das Böse werden: „so kann das Bösewerden weiter rückwärts aus der daseienden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden.“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 563) Bei Hegel wird dieser Verlust durch das Weiterschreiten des sichbewusstwerdenden Geistes wieder aufgehoben, sodass er am Ende der *Phänomenologie des Geistes* wieder in die Einheit zurückfindet. Hier wird deutlich, wie Kierkegaard zunächst die dialektische Trennung Hegels mitgeht, in der Wechselbeziehung der Unschuld und des Wissens, dann aber auf die Synthese als letzte Bewegung (also das Zurückfinden des Geistes in seine Einheit bei Hegel) verzichtet..

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 43.

<sup>22</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 43.

ist es seine Selbstbewegung aus Angst im Angesicht der Möglichkeit, welche ihn handeln, welche ihn sündigen lässt.

Kierkegaard weist gleich zu Beginn daraufhin, dass es einer psychologischen Untersuchung – und es sei erinnert, dass wir uns in einer solchen befinden – nur um die Frage gehen kann, wie die Sünde in die Welt kam, nicht, dass sie überhaupt in die Welt kam, eine Frage, so Kierkegaard, die den Dogmatikern überlassen werden müsste.

Die Angst hat ein doppeltes Verhältnis zur Sünde. Zunächst die vorgestellte Angst, die gegen das Nichts zur Sünde drängt und dann die Angst, die auf die Sünde folgt. Zweitere sollte die uns vertrautere Angst sein, es ist die Angst zu sündigen, eine Angst freilich, die ein Verständnis von Sünde, von Verbot, von Gut und Böse voraussetzt.<sup>23</sup> In diesem Kapitel soll uns aber vorrangig die Genese der Sünde durch die erste Angst interessieren.

Die Sünde tritt also aus der Angst hervor, die den Unschuldigen heimsucht, der vor dem Nichts, der Wertlosigkeit sich wiederfindet. Er handelt, er sündigt, er wird ein Wissender darüber, was gut und böse ist. Seine Handlung bringt den Wert in die Dinge, aber durch diesen Zugewinn an Verständnis verliert er die Qualität der Unschuld und zwar ganz absolut. Es findet ein qualitativer Übergang statt, eine vollkommene Umgestaltung. Die Angst ist nicht mehr die vor dem Nichts, sondern die, zu sündigen. Aber woher diese Umkehr? Wie entsteht aus einem Verhältnis zum Nichts, aus der Angst vor der Möglichkeit – polemischer ausgedrückt: aus der Angst davor, dass Alles umsonst war, ist und sein wird – wie bringt diese Angst die Sünde in die Welt? Dies ist für Kierkegaard das paradoxe Moment. „Die Sünde ist durch eine Sünde in die Welt gekommen.“<sup>24</sup> Dies ist der ganze Gehalt der Genesis in Bezug auf die Sünde. Sie kam hinein „als das Plötzliche, d.h. durch einen Sprung; jedoch dieser Sprung setzt zugleich die Qualität.“<sup>25</sup> Diese Erklärung ist „dem Verstande ein Ärgernis“<sup>26</sup>, da er sich den Sprung nicht erklären kann. So wird die Entstehungsgeschichte der Sünde für ihn zu einem Mythos, wobei er selbst daran scheitert, die Entstehung der Sünde zu formulieren.<sup>27</sup> Der Übergang von der

---

<sup>23</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 53.

<sup>24</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 29.

<sup>25</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 29.

<sup>26</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 29.

Zum Verstand sei angemerkt, dass dieser für Kierkegaard die Funktion des Denkens übernimmt bzw. den Bereich des Denkens darstellt. Die etwa im Deutschen Idealismus übliche Unterteilung von Vernunft und Verstand findet sich bei ihm nicht, weder in *Der Begriff Angst* noch in den *Philosophischen Brocken*, sie sind beide unter dem Titel Verstand subsumiert.

<sup>27</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 29-30.

Angst zur Sünde, das Hervorbrechen der Sünde ist also ein plötzlicher Akt, ein Akt, welcher dem Verstande ein Ärgernis ist.

Adam spielt, wie die Angst, eine doppelte Rolle. Zum einen ist er ein Einzelner, als der, der die Sünde in die Welt brachte, zum anderen ist er Teil des Geschlechtes der Menschen. Zu diesem hat er eine besondere Stellung, denn er stellte vor, was die Sünde sei. Das Geschlecht der Menschen hatte nach Adam die Vorstellung davon, was Sünde, was Gut und Böse sei.<sup>28</sup> Es scheint nun eine berechtigte Frage, inwiefern diese Genese der Sünde bei Adam für uns irgendeine Relevanz haben soll, sind wir doch viel später im Geschlecht und die Sünde längst etabliert (oder gar aufgehoben). Jedoch, wendet Kierkegaard ein, ist dieses doppelte Verhältnis Adams in jedem Menschen. Jeder ist sowohl als Einzelner, denn auch Teil des Geschlechtes und in seiner Rolle als Einzelner muss er sich zur Sünde, zur Erbsünde Adams, zu dem dadurch entstandenen Gut und Böse verhalten. Es liegt am Einzelnen, ob er sich zur Sünde verhält!<sup>29</sup> Die Späteren mögen nicht in den (zumindest scheinbaren) Luxus der völligen Unschuld kommen, wie Adams es einst war, immer finden sie bereits ein Geschlecht der Menschen und seine Geschichte vor, als ein lang tradiertes Verständnis von Sünde, von dem was Gut und Böse darstellt (moderner würde man vielleicht von sozialem oder gesellschaftlichem Kontext sprechen), aber es liegt am Einzelnen, ob und wie er sich dazu verhält. Und dieses sich-dazu-verhalten ist im Grunde ein stetiger Neubeginn, der mit jedem Individuum vollzogen wird.<sup>30</sup> Das Individuum verhält sich somit in jedem Fall zu einem Paradox, denn der Ursprung der Sünde war jene Angst, von der man zeigen kann, wie sie in die Welt kam, aber nicht, dass sie in die Welt kam. Der spätere Einzelne, der also nicht Adam ist, findet Umstände vor, die ihn prägen, zugleich bringt er die Fähigkeit mit, sich zu diesen zu verhalten. Welch eine Fähigkeit! Kierkegaard nennt sie „eine Zwischenbestimmung“, geläufig schimpft man sie des Öfteren „freier Wille“. An dieser Fähigkeit hängt für Kierkegaard alles: „Zwischenbestimmungen! Zwischenbestimmungen! Man bringe eine Zwischenbestimmung zuwege, welche die Zweideutigkeit hat, die den Gedanken wahrt (und ohne das ist ja die Rettung des Kindes eine Einbildung), dass das Kind, in welchen Verhältnissen es auch sei, beides werden kann, schuldig wie un-schuldig. Hat man nicht Zwischenbestimmungen bereit und deutlich, so gehen die Begriffe

---

<sup>28</sup> Es sei darauf verwiesen, dass man auch sagen könnte, Adam brachte *eine* Vorstellung der Sünde in die Welt. Die Sünde *überhaupt*, eine solche gibt es nach Kierkegaard nicht! Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 117.

<sup>29</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 31.

<sup>30</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 31.

Erbsünde, Sünde, Geschlecht, Individuum verloren, und das Kind mit ihnen.“<sup>31</sup> Ohne diese Zwischenbestimmung wäre der Mensch kaum mehr als eine Naturkausalität, er wäre seinen Umständen ausgeliefert, jegliche Idee von Verantwortung und Verantwortlichkeit verloren, letztlich die Frage nach der Existenz als sinnlos aufgehoben, aber auch der Anspruch erloschen, ein Recht für sich geltend zu machen oder auf irgendetwas zu hoffen.

Für Kierkegaard fußt „das Fundament eines jeglichen sittlichen Gebäudes“ auf dem Paradox. Die Sünde, die Qualität von Gut und Böse kam durch ein Paradox in die Welt. Die Verwendung der Begrifflichkeiten Kants bietet sich an, um zur Auseinandersetzung Kierkegaards zwischen dem Begriff der Sünde und einer Ethik des Allgemeinen, wie sie etwa bei Kant und vor allem Hegel zu finden ist, überzuleiten, in welcher die Note des Existenziellen, die Frage, was der Einzelne für sich geltend machen kann, stärker hervorgehoben wird.

## 2.1. Sünde und Ethik

Die Sünde entsteht im Paradox. Schon in der Einleitung von *Der Begriff Angst* betrachtet Kierkegaard amüsiert Versuche, Ethik und Logik zu vereinen und denkt dabei vorrangig an Hegels *Wissenschaft der Logik* und seine Rechtsphilosophie.<sup>32</sup> Besonders Hegels Entwicklung des Negativen, welches in der *Wissenschaft der Logik* immer als notwendiges Moment der Bewegung, als antreibende Kraft verstanden wird, hin zu einem Negativen der Rechtslehre, welches das Böse darstellt macht, Kierkegaard zu schaffen.<sup>33</sup> Zudem scheint ihm der Bereich der Logik gänzlich ungeeignet, um über einen Gegenstand wie die Sünde sprechen zu können.<sup>34</sup> Pointiert formuliert er gegen die Vorstellung einer Verwissenschaftlichung der Sünde, dass man mit dieser absurde Berechnungen anstellen könne, derart, dass der Mensch im Durchschnitt auf „3 3/8 Zoll Sündigkeit“ käme.<sup>35</sup> Die Ethik wird in der Einleitung als Wissenschaft der Sünde<sup>36</sup> eingeführt, die jedoch an ihrem idealistischen Charakter leidet: „Die Ethik ist noch immer eine ideale Wissenschaft, nicht nur in dem Sinne, in dem jede Wissenschaft das ist. Sie will die Idealität in die Wirklichkeit hineinbringen, dahingegen ist es nicht ihre Bewegung, die

---

<sup>31</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 76-77.

<sup>32</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 7, 11.

<sup>33</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 20.

<sup>34</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 11.

<sup>35</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 63.

<sup>36</sup> Nicht zu verwechseln mit einer Verwissenschaftlichung der Sünde.

Wirklichkeit emporzuheben in die Idealität. Die Ethik zeigt die Idealität als Aufgabe, und setzt voraus, dass der Mensch im Besitz der Bedingungen ist.“<sup>37</sup>

Über die Bedingung und was ihr Verhältnis zum Einzelnen und dem Allgemeinen ausmacht wird später gesprochen werden, wenn wir uns den *Philosophischen Brocken* zuwenden. An dieser Stelle möchte ich nur vorläufig auf den daraus entstehenden Unterschied zwischen Sünde und Ethik bei Kierkegaard hinweisen. Es ist eine Bewegung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Die Ethik versucht in die Wirklichkeit, welche als Besonderes verstanden werden kann – die Wirklichkeit des Einzelnen als die Besondere und auch die Wirklichkeit einer Gesellschaft als Ansammlung von Besonderen – die allgemeine Idealität – etwa die Idee eines perfekten Staates als höchster Offenbarungspunkt des Allgemeinen, das absolute Zusammenkommen vieler Besonderer in dem einen ganzen des Staates und seiner Idee – einzuführen.<sup>38</sup>

Ein Beispiel hierfür liefert Kierkegaard in seinem Buch *Furcht und Zittern*, veröffentlicht unter dem Pseudonym Johannes de Silentio. In diesem bietet Kierkegaard seine Exegese der Geschichte Abrahams an bzw. seines versuchten Mordes an Isaak. Kierkegaard stellt sich die Frage, ob man Abraham verstehen könne. Ob man einen Mann, einen Vater verstehen könne, der plant, seinen eigenen Sohn zu töten. Die Intention scheint klar, auch wenn dies sie nicht weniger absurd macht: Es ist eine Prüfung von Gott. Gott will den Glauben Abrahams testen und gibt ihm daher den Befehl, seinen Sohn zu töten. Kierkegaard gibt zu, dass Abraham nicht zu verstehen sei bzw. dass zumindest er ihn nicht verstehen könne. Abraham handelt aus dem Glauben heraus und der Glaube entzieht sich dem Verstehen. Die Betrachtung des Glaubens und wie er sich zum Verständnis verhält, wird später im Abschnitt über die *Philosophischen Brocken* eingeleitet und dort in einem dem Problem angemessenen Rahmen behandelt werden. Für uns ist zunächst interessant, wie Kierkegaard Abraham im Lichte der Ethik einordnet. Das Kapitel „Problema III“ trägt die fragende Überschrift: „War es ethisch verantwortlich von Abraham, dass er sein Vorhaben vor Sara, vor Elieser, vor Isaak verschwiegen hat?“ Es folgt

---

<sup>37</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 13.

Ein Beispiel dieser Art von Ethik wäre der kategorische Imperativ, der als Ideal die Wirklichkeit beeinflussen soll. Die Wirklichkeit muss in dieser Bewegung nicht emporgehoben werden, da die Bedingung zur Umsetzung bereits gegeben ist: die Vernunftbegabung des Menschen ermöglicht ihm, den kategorischen Imperativ bzw. seine Maxime anzuerkennen und umzusetzen. Der Mensch ist also im Besitz der Bedingung.

<sup>38</sup> Für das Zusammenkommen unter einem allgemeinen Gesetz könnte wieder auf Kant verwiesen werden. Das dialektische Verhältnis der beiden ist dabei aber vor allem ein Wink an Hegels Rechtsphilosophie, die Ausführung dazu folgt im Beispiel zu *Furcht und Zittern*.

die Eröffnung: „Das Ethische ist als solches das Allgemeine, als das Allgemeine wiederum ist es das Offenbare. Der Einzelne ist als unmittelbar sinnlich und seelisch bestimmt der Versteckte. Seine ethische Aufgabe ist es also, sich aus seiner Verstecktheit herauszuwickeln und offenbar zu werden in dem Allgemeinen. Jedesmal somit, dass er in dem Versteckten verharrt, versündigt er sich und liegt in Anfechtung, und er kommt aus ihr nur heraus, indem er offenbar wird.“<sup>39</sup> Diese Vorstellung einer Ethik des Offenbarwerdens, des Entäußerns erinnert an Hegels Rechtslehre und den dialektischen Weg, den der zunächst besondere Wille des Einzelnen einschlägt, wenn er auf das Allgemeine, als sein Gegenüber trifft, um schließlich im Schritt der Synthese in diesem aufzugehen, sich also als Einzelner im Allgemeinen wiederzufinden, in diesem sich aufzuheben.<sup>40</sup> Es erinnert aber auch durchaus an Kant, dessen kategorischer Imperativ und vor allem seine Maxime vom Einzelnen stets die Prüfung des Allgemeinen fordert.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup>Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1993, S. 91.

Der Einzelne als Unmittelbarer, als Versteckter hat z.B. seine willkürlichen Neigungen, den besonderen Willen. Seine Aufgabe ist es, sich zu erklären, und seinen besonderen Willen mit dem allgemeinen Willen zu vermitteln.

<sup>40</sup> Vgl. Etwa: § 258 „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 399.

Sowie die gesamte Bewegung der Rechtslehre ausgehend von dem abstrakten Recht, in welchem sich der unmittelbare Wille in die Welt entäußert, sein Ansich schafft, zur Moralität, in der der Wille als Fürsich den Begriff des Willens formuliert, das Allgemeine, welches zunächst noch abstrakt bleibt, und schließlich der Sittlichkeit, in der der Begriff durch Einheit mit dem Besonderen belebt wird, somit das Allgemeine ins Konkrete zurückkehrt und wirkt.

Auch in der Bewegung des Daseins hin zum Etwas innerhalb der Wissenschaft der Logik lässt sich diese Tendenz nachvollziehen. Das Etwas tritt als erstes Moment des Besonderen, des Konkreten auf, um der Allgemeinheit (des reinen Seins, reinen Nichts bzw. reinen Werdens) ein Reelles gegenüberzustellen. Das Etwas ist dabei selbst nur eine dialektische Zwischenstufe. Das Ziel ist, und hierin liegt die Übereinstimmung mit dem Vorangegangenen und die Kritik Kierkegaards, die Vermittlung: „Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich. Dasein, Leben, Denken usf. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden (Ich) usf. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken usf., auch nicht bei der Gottheit (statt Gottes) als Allgemeinheiten stehenzubleiben. Etwas gilt der Vorstellung mit Recht als ein Reelles. Jedoch ist Etwas noch eine sehr oberflächliche Bestimmung; wie Realität und Negation, das Dasein und dessen Bestimmtheit zwar nicht mehr die leeren – Sein und Nichts –, aber ganz abstrakte Bestimmungen sind. [...] Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts, – das Insichsein nur erst ganz unbestimmt. [...] Das Etwas aber verändert sich zunächst nur in seinem Begriffe; es ist noch nicht so als vermittelnd und vermittelt gesetzt; zunächst nur als sich in seiner Beziehung auf sich einfach erhaltend, und das Negative seiner als ein ebenso Qualitatives, nur ein Anderes überhaupt.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 123-4.

<sup>41</sup> Vgl. die Maxime: „so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, S. 28.

Eine solche Ethik des Allgemeinen, und in diesem Fall könnte man sowohl Kant als auch Hegel zurate ziehen, würde den Mord des Sohnes ohne jeglichen triftigen Grund als Verstoß anklagen, es wäre Verrat am Allgemeinen, es könnte niemals allgemeine Maxime werden, die Pflicht gegen den Staat wäre missachtet.<sup>42</sup> Dem Allgemeinen, als Staat, oder auch (in seiner nach Hegel göttlichen, aber bewusstlosen Form<sup>43</sup>) als Familie, ist ein solcher Akt undenkbar. Er stellt ein Abbruch der Bewegung der Entäußerung des Einzelnen in das Allgemeine dar. Aus der Sicht des Allgemeinen schadet der Einzelne dem Allgemeinen, also wird er ethisch verurteilt.

Doch wo steht Abraham? Abraham sah sich nie dem Allgemeinen gegenüber verantwortlich. In erster Linie war er ein Einzelner vor Gott. Seine höchste, vielleicht seine einzige Verantwortung hatte er Gott gegenüber und vor diesem stand Abraham als Einzelner, allein. Nicht das Allgemeine würde am Ende gerichtet, sondern er, allein. Und diese Verantwortung, die Abraham allein vor Gott hat, ist der zentrale Punkt, das Problem Kierkegaards. Es ist die, ethisch betrachtet, völlige Verkehrung. Abraham behauptet gegen das Allgemeine, dass der Einzelne höher sei als das Allgemeine! Das ist für Kierkegaard der Umschlag in das Paradox, denn weder die Ethik, noch erst recht die Logik könnte diesem Urteil zustimmen, dass der Einzelne höher sei, als das Allgemeine. So entfaltet Kierkegaard seine existentielle Fragestellung, die einerseits nach dem Wert des Einzelnen fragt und andererseits mit der Frage das Paradox neu eröffnet, welchem der Einzelne gegenüber steht, wenn er auf das blickt, was größer ist als er, wenn er sich fragt, wo er herkommt, wohin er geht, warum er ist, was es bedeuten könnte gut zu sein, böse zu sein und, für das Folgende von besonderem Vorrang: ob er auf Erlösung hoffen dürfte. Diese Fragen erheben Anspruch auf das Paradox, dass der Einzelne höher ist als das Allgemeine, denn sei dem nicht so, dann wird der Einzelne und all seine Fragen, all seine Probleme vom Allgemeinen, hegelianisch gesprochen, aufgehoben, dann wird sein „Endzweck“,

---

<sup>42</sup> Auf das im Kapitel außerdem ausgeführte Verhältnis zwischen dem Offenbarwerden und dem Verstecktsein des Einzelnen wird am Ende des Kierkegaards Abschnittes umfassend eingegangen.

<sup>43</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 330.

„Mitglied des Staates zu sein“<sup>44</sup> oder, brutaler noch, er wird als Zufälligkeit verschlungen in der „Weltgeschichte“.<sup>45</sup>

## 2.2. Übergang

Wir werden uns nun den *Philosophischen Brocken* zuwenden und damit die Frage der Bedingung wieder aufnehmen. Des Weiteren möchte ich an dieser Stelle vorausgreifend einige Begriffe klären und mit dem bis jetzt Erarbeiteten verbinden. Wenn im Folgenden von dem Sündenbewusstsein gesprochen wird, soll dieses als Bewusstsein dessen, was Gut und Böse darstellt verstanden und an den qualitativen Übergang bei Adam zurückgedacht werden. Genauso, wenn es darum geht, dass Sokrates dieses Bewusstsein fehlt, weil er diesen Übergang ins Paradox nicht vollzogen hat. Vor allem das paradoxe Moment der Sünde gegen die Ethik des Allgemeinen muss vor Augen behalten werden. Kierkegaard erlaubt es sich nicht, auf der Suche nach dem Sündenbewusstsein, dem was Gut und Böse bezeichnen soll, auf eine solche Ethik zurückzugreifen, da für ihn der Einzelne, und sein Verhältnis zu Gott, im Mittelpunkt steht. Im Rahmen der Ethik sei zudem darauf hingewiesen, dass strikt zwischen der (bereits vorgestellten) allgemeinen Ethik und einer subjektiven Ethik zu unterscheiden ist. Die zweite

---

<sup>44</sup> Auch an der Entwicklung Abrahams in *Furcht und Zittern* zeigt sich Kierkegaards Spiel mit der dialektischen Bewegung. Der dritte Schritt, die Synthese wird erneut ausgesetzt, der Einzelne sieht sich im Verhältnis zum Allgemeinen, entäußert sich in diesem aber nicht komplett, wird im letzten Schritt nicht vollkommen aufgehoben, es bleibt ein Rest. Dieser Rest nicht kommensurabel, er entzieht sich der Vermittlung. Wenn Hegel beispielsweise in der *Wissenschaft der Logik* von der Aufhebung der Endlichkeit und schlechten Unendlichkeit, dem Diesseits und dem Jenseits (welche beide unter anderem endliche sind, weil sie ihr Gegenteil am Anderen haben – also ist das Jenseits durch das Diesseits begrenzt und umgekehrt und als solches endlich – sowie unendliche, da sie in ihrem Bereich stets absolut herrschen – das Jenseits bleibt frei von jeder Affizierung des Diesseits und umgekehrt.) in die wahrhafte in Unendlichkeit übergeht, in der sowohl Diesseits als auch Jenseits verbunden sind (vgl. hierzu S. 151-166, insbesondere S. 162-165 der *Wissenschaft der Logik*), besteht Kierkegaard auf die Trennung. Als Existierender zumindest, in der Endlichkeit, im Diesseits sich bewegend, sieht er keine Möglichkeit sich mit dem Unendlichen, dem Jenseits zu vermitteln und somit auch keine Möglichkeit zum wahrhaft Unendlichen aufzusteigen, gleichwohl er das dialektische Spannungsverhältnis zwischen Diesseits und Jenseits sehr wohl ernst nimmt, da diese Auseinandersetzung, des Diesseitigen, des Existierenden mit dem Unendlichen, dem Jenseits sein zentrales Problem darstellt.

Verwiesen auf: Hegel, *Wissenschaft der Logik I*.

<sup>45</sup> Wie es ganz am Ende in § 340 der Rechtslehre das Los aller Staaten, somit letztlich auch aller Mitglieder dieser Staaten ist: „In das Verhältnis der Staaten gegeneinander, weil sie darin als besondere sind, fällt das höchst bewegte Spiel der inneren Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster wie der äußeren Zufälligkeit, in den größten Dimensionen der Erscheinung – ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird. Die Prinzipien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als existierende Individuen ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtsein haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt.“ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 503.

geht im Gegensatz zur ersten nicht von einem (allgemeinen) Gut und Böse aus, was zu bestimmen sei, sondern richtet sich bei dieser Frage auf das Subjekt und teilt letztlich die Probleme des Sündenbewusstseins. Zuletzt wird die durchaus pathetische Begrifflichkeit der ewigen Seligkeit eingeführt, welche in den *Philosophischen Brocken* häufig Anwendung findet. Wenn es dann heißt, dies sei, worum es für den Einzelnen gehe, was für den Einzelnen von Bedeutung sei, soll an Abraham und das Paradox gedacht werden, dass der Einzelne höher steht als das Allgemeine, an seine Verantwortung gegen Gott, oder, um moderner zu sprechen: die Verantwortung des Einzelnen seiner Existenz gegenüber, daran, dass diese Verantwortung im Paradox steht, wenn man sie denn annimmt. Und auch an das Moment der Hoffnung, die Möglichkeit der Erlösung, dass eben „am Ende doch nicht alles umsonst war.“

### 3. Das Lernen, das Erinnern und der Augenblick

#### 3.1. Sokratisches Erinnern

Um sich dem Problem des historischen Ausgangspunktes eines ewigen Bewusstseins anzunähern, beginnen die *Philosophischen Brocken* folgendermaßen: „In wiefern [...] die Wahrheit gelernt werden [könne]? Mit dieser Frage wollen wir den Anfang machen.“<sup>46</sup> Entwickelt wird dieses Problem zusammen mit Sokrates und mit diesem geht Kierkegaard auch direkt in ein Paradox der Wahrheit über, dass nämlich ein Mensch, der auf der Suche nach der Wahrheit ist „unmöglich suchen kann was er weiß, und ebenso unmöglich suchen kann was er nicht weiß.“<sup>47</sup> Wenn er es denn wüsste, müsste er es nicht suchen und wenn er es denn nicht wüsste, wüsste er ebenfalls nicht, wonach er suchen sollte. Dieser Beginn ist programmatisch für die *Philosophischen Brocken*, die im Ganzen wohl als eine Auseinandersetzung mit dem Paradox schlechthin zu verstehen sind. Sokrates habe dieses Problem mit der Suche nach der Wahrheit nun so gelöst, dass er sich auf ein Erinnern statt auf ein Lernen beschränkte. Die Wahrheit wird also nur aus dem Vergessenen wieder herausgeholt, war schon immer als Veranlagung vorhanden, somit schon immer gewusst, wenn auch unbewusst gewusst. Sie wird

---

<sup>46</sup> Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981, S. 7.

<sup>47</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 7.

also nicht von außen an den Suchenden herangetragen, sondern er findet sie in sich.<sup>48</sup> In einem Verhältnis von Lehrer und Schüler bedeutet dies, dass der Lehrer keiner ist, der Wissen überträgt, sondern lediglich jemand, der dem Schüler, dem Suchenden, Anreize zur Selbsterkenntnis bieten kann.

Dieses Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, das also eigentlich gar keines ist, da der Lehrer nicht lehrt, sondern anregt, das schon Bekannte zu reaktivieren, veranlasst Kierkegaard zu der Annahme, dass somit jeder Punkt in der Zeit kein spezifisches Gewicht, keine Notwendigkeit hat. Vielmehr herrscht die Zufälligkeit der Veranlassung, ob ich nun heute oder morgen oder nie angeregt werde, die Wahrheit zu erinnern, es gilt: im Grunde wusste ich sie schon.<sup>49</sup>

Dies führt nach Kierkegaard zwar zu einer „edle durchgeführte[n] Humanität“<sup>50</sup>, da die Hierarchie zwischen den Menschen auf einen bloßen Status des Erinnerns zurückgeführt wird und man deshalb nicht „über und eitel die Gesellschaft der guten Köpfe sucht“<sup>51</sup>, zugleich stellt sich der Mensch hierdurch in den Mittelpunkt. In jedem Menschen schlummert die ganze Wahrheit, er wird dadurch sich selbst zum Mittelpunkt, es wäre unnötig, woanders hinzuschauen, wenn doch bereits alles da ist: seine Selbsterkenntnis ist Gotteserkenntnis.<sup>52</sup> Dies hat Konsequenzen für den der sich erinnert und sein Verhältnis zur Zeit: „Der zeitliche Ausgangspunkt ist ein Nichts; denn in dem gleichen Augenblick da ich entdeckte, dass ich die Wahrheit von Ewigkeit her gewusst, ohne es zu wissen, im gleichen Nu ist jener Augenblick im Ewigen verborgen, darin aufgenommen, derart, dass ich, sozusagen, ihn nicht einmal finden kann, auch wenn ich ihn suchte, weil es kein Hier und Dort gibt, sondern nur ein Überall und Nirgends.“<sup>53</sup> Die Entdeckung selbst führt zur Auflösung des Verhältnisses, der Zeitpunkt zählt nicht.

Betrachten wir nun zunächst Kierkegaards Replik bzw. seine Vorstellung vom Augenblick, bevor wir später den sokratischen Punkt wieder aufgreifen, sowie die Unterschiede zwischen dieser Art der sokratischen Auflösung und der dialektischen Auflösung von Hegel, welche beide in verschiedenem Maße von Kierkegaard kritisiert werden, herausstellen.

---

<sup>48</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 7-9.

<sup>49</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 9.

<sup>50</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 9.

<sup>51</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 9.

<sup>52</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 9.

<sup>53</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 11.

### 3.2. Der Augenblick

Kierkegaard will sich mit dieser Vorstellung nicht zufriedengeben, da sie keine Antwort auf seine Ausgangsfrage, ob man die Ewige Seligkeit auf geschichtliches Wissen gründen kann oder nicht, ist, sondern die ganze Frage abschafft und somit den Fragenden inmitten seiner neu gewonnenen Wahrheit als stetig bedeutend und zugleich nie bedeutend zurücklässt. Der Augenblick müsse also „in der Zeit entscheidende Bedeutung haben, dergestalt dass ich keinen Augenblick weder in Zeit noch in Ewigkeit ihn werde vergessen können, weil das Ewige, das zuvor nicht war, in diesem Augenblick entstanden ist.“<sup>54</sup>

Die Emphase so auf den Augenblick zu legen hat weitreichende Konsequenzen für die Beziehung zwischen Wahrheit und Mensch sowie Lehrer und Schüler. Wenn der Mensch nicht mehr immer schon die Wahrheit besitzt, wie es bei Sokrates der Fall war, so ist er, zumindest vor dem entscheidenden Augenblick, die Unwahrheit.<sup>55</sup> Der Mensch ist radikal von der Wahrheit getrennt. Dadurch kann der Lehrer, der zuvor höchstens Veranlassung zur Selbstfindung des Schülers war, dem Schüler jetzt die Wahrheit vermitteln. Allerdings reicht es nicht, wenn der Lehrer die Wahrheit nur vermittelt, denn dann wären wir im eingangs erwähnten Paradox gefangen, dass der Mensch nicht suchen könne, was er nicht weiß, da er nicht weiß wonach er sucht, somit die Vermittlung den Menschen nie erreicht, da er sie nicht verstehen kann. Sondern der Lehrer müsste zusätzlich zur Vermittlung gleich auch „die Bedingung dafür mitgeben sie zu verstehen.“<sup>56</sup> Es ist also notwendig, um ein echtes, ein vermittelndes Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler zu bringen, dass der erste dem zweiten nicht nur die Wahrheit selbst vermittelt, sondern ihn zugleich auch überhaupt erst in die Lage versetzt, die Wahrheit empfangen zu können.<sup>57</sup> Eine solche Umschaffung des Wesens, welche nicht nur äußerlich vermittelt, sondern auch innerlich verändert, liegt nach Kierkegaard außerhalb des Vermögens eines Menschen. Nur Gott als Lehrer kann dem Menschen als Schüler die Möglichkeit zur Erkenntnis der Wahrheit mitgeben, wenn der Mensch sich nicht selbst die Wahrheit sein soll, wie es im sokratischen der Fall war, was die Bedeutung des Augenblickes aufheben würde.<sup>58</sup> Der Augenblick Kierkegaards hingegen erhält das volle Gewicht, er ist der absolute Übergang von einem Menschen der sich in der Unwahrheit befindet zu einem, der auf die Wahrheit

---

<sup>54</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 11.

<sup>55</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 12.

<sup>56</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 12.

<sup>57</sup> Wir erinnern uns an das Problem der Bedingung in der Ethik oben.

<sup>58</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 13.

sieht. Der Augenblick ist also, obwohl „freilich kurz und ein zeitlich Ding wie der Augenblick es ist, vorübergegangen, wie der Augenblick es ist, im nächsten Augenblick, [...] erfüllt von dem Ewigen.“<sup>59</sup> Die Zäsur, diese „Fülle der Zeit“<sup>60</sup> im Augenblick gleicht einer Wiedergeburt.

### 3.3. Die Wiedergeburt

Der Lernende wird also durch das Erlernen der Möglichkeit, die Wahrheit lernen zu können, zu einem fundamental veränderten Menschen. Er wird „ein Mensch von anderer Beschaffenheit, oder, wie wir es auch nennen können, ein neuer Mensch.“<sup>61</sup> Da er sich zuvor, ohne die Bedingung der Möglichkeit erhalten zu haben, in jeder seiner Anstrengung von der Wahrheit entfernte, denn ihr näher zu kommen, so schlägt er nun den entgegengesetzten Weg ein. Der Unterschied ist für Kierkegaard einer von Nichtsein zu Sein, es gleicht einer Geburt.<sup>62</sup> Doch da nicht geboren werden kann, was schon ist, wird „dieser Übergang die W i e d e r g e b u r t [genannt], vermöge deren [der Lernende] zum anderen Male auf die Welt kommt ganz wie vermöge der Geburt, als ein einzelner Mensch, welcher noch nichts weiß von der Welt, in die er hineingeboren wird.“<sup>63</sup> Wenn man sich einen sokratischen Neugeborenen denkt, also jemanden, der sich selbst als die Wahrheit begreift, so schuldet dieser niemandem etwas. Ein Neugeborener, der die Bedingung der Möglichkeit durch diese Geburt erhalten hat, schuldet dem Lehrer alles. Dadurch entsteht allerdings nicht nur ein Schuldverhältnis zwischen dem (menschlichen) Schüler und dem (göttlichen) Lehrer, sondern der Augenblick – der Moment, in dem die Bedingung der Möglichkeit gelehrt wird – ist, gegen Sokrates, in der Wiedergeburt gegeben. Die wegweisende Frage folgt unmittelbar: „Aber lässt sich das hier Entwickelte denken?“<sup>64</sup> Auch wenn Kierkegaard die Frage an dieser Stelle in den *Philosophischen Brocken* noch aufschiebt, erleuchtet das Paradox das Anliegen. An das eingangs eingeführte Paradox des Lernens bei Sokrates angelehnt, steht also die Frage im Raum, wie der einfach Geborene (der, der noch in Unwahrheit ist), die Wiedergeburt und somit sein eigenes Nichtsein bzw. dieses Nichtsein (das Nichtsein des Verhältnisses oder der Möglichkeit zur Wahrheit) im Verhältnis

---

<sup>59</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 16.

<sup>60</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 16, Kierkegaard lässt es sich an dieser Stelle nicht nehmen, auf die Bibel zu verweisen (Gal 4;4.). Allerdings nicht von ihm selbst ausgewiesen, sowie er in den *Philosophischen Brocken* im Allgemeinen nicht vom Christentum spricht, sondern dieses erst in der Nachschrift explizit erwähnt.

<sup>61</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 17.

<sup>62</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 17.

<sup>63</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 17.

<sup>64</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 18.

zum Nichtsein vor der Geburt (dem Nicht-Existieren), denken soll. Alle Erinnerung wird ihm nicht helfen, die Unwahrheit zu verlassen; sobald er sich bewusst wird, dass er die Unwahrheit ist, wird auch alle Erinnerung ihm nicht helfen können, diesen Zustand zu verlassen. Im „griechischen Pathos“ der Erinnerung geschieht dies nicht, der Mensch erkennt sich gar nicht erst als Unwahrheit, bleibt verschont von der Unwahrheit – in der aufgelösten Zeit. Das „Pathos unseres Projektes“, also dem Pathos des Augenblicks, sammelt sich in der „höchst pathetischen Sache, aus dem nicht Sein ins da Sein zu treten.“<sup>65</sup> Womit „unser Projekt“ eine Bewegung wagt, die Hegel, der vermeinte, in seinem Erinnern „sehr viel weiter gegangen zu sein“ als Sokrates, am Anfang der Logik nur im Werden aufzulösen vermochte, nur im Werden *denken* konnte, wogegen der Augenblick als Plötzliches steht.<sup>66</sup> Wir wollen also der Frage nachgehen, wie das nicht zu denkende (immerhin scheiterte Hegel daran, es zu denken, wenn er es nicht auflöst) zu denken sei und falls es trotz allem nicht zu denken sei, wie ein Umgang mit dem nicht zu denkenden aussehen könnte, wenn man den Augenblick, die Bedeutung halten will.

### 3.4. Die Liebe und der Graben

Bevor das Problem des Denkens weiter besprochen wird, stellt sich die Frage, warum die Wahrheit oder die Bedingung der Möglichkeit oder Gott sich überhaupt offenbaren sollte. Bei

---

<sup>65</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 19.

<sup>66</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 19.

Beispiele für die Notwendigkeit der Identität von Sein und Nichts lassen sich zu Beginn der *Wissenschaft der Logik* ausmachen. (Vgl. S. 83.)

Hegel erkennt dieses Moment des Ineinandergehens des Seins und Nichts sogar in der christlichen Metaphysik: „Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind. »Ex nihilo nihil fit« [aus nichts entsteht nichts] ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts; oder wenn das Werden wirkliche Bedeutung darin haben sollte, so ist vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der Tat kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe. – Wenn die spätere, vornehmlich christliche Metaphysik den Satz, aus Nichts werde Nichts, verwarf, so behauptete sie einen Übergang von Nichts in Sein; so synthetisch oder bloß vorstellend sie auch diesen Satz nahm, so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen und ihre Unterschiedenheit verschwindet.“ (S. 85) Gegen diese vermeintliche Identität pocht Kierkegaard mit dem Augenblick auf deren Unterschied. Wenn Hegel selbst in der „unvollkommensten Vereinigung“ ein Moment der Identität von Sein und Nichts sieht, ist diese für Kierkegaard gerade das Beispiel für den qualitativen Unterschied derselben. Die christliche Metaphysik, die für Hegel ein Schritt auf seinem Weg zur Identität darstellt, ist für Kierkegaard das Argument gegen Hegel schlechthin. Diese Zerrissenheit wird in der Untersuchung zum Glauben noch deutlicher herausgestellt werden.

Zitiert nach: Hegel, *Wissenschaft der Logik I*.

den Griechen erklärte der Mensch sich selbst, er fand sich selbst – wenn auch nie abschließend –, die Wahrheit offenbarte sich durch ihn für ihn. Im Augenblick hat die sich offenbarende Seite kein ersichtliches Interesse, sich der anderen Seite, der Unwahrheit, dem Menschen zu offenbaren. Keinen anderen außer der Liebe. Für Kierkegaard ist dies die Darstellung der Liebe schlechthin. Gott als Wahrheit gibt dem Menschen als Unwahrheit die Bedingung zur Möglichkeit der Wahrheit. Aus Liebe.<sup>67</sup> Das Grausame an dieser Liebe ist jedoch der Graben zwischen den Liebenden. Nicht, wie gemeinhin angenommen und für die Liebe zwischen Menschen korrekt, dass die Liebenden „einander nicht kriegen können“<sup>68</sup>, ist das fatale, sondern, dass sie sich nicht verstehen. Der Mensch kann die göttliche Liebe nicht verstehen: „Und dies Leid ist ja unendlich viel tiefer als jenes andre von welchem die Menschen reden; denn dies Unglück zielt auf das Herz der Liebe und verwundet für eine Ewigkeit, ungleich jenem anderen Unglück, welches nur das Äußere und Zeitliche trifft, und für den Hochgesinnten gleichsam ein einfacher Scherz darüber ist, dass die Liebenden in der Zeit einander nicht kriegen.“<sup>69</sup> Es geht um das grundlegende Missverständnis der Existenz. Die Frage nach einem Grund und die Antwort darauf als eine Liebe, die jede weitere Frage nach dem Grund – also: warum diese Liebe? – nicht zulässt.

Es sollte an dieser Stelle vielleicht wiederholt werden, warum Kierkegaard all diese Umstände auf sich nimmt, die ihn zu Gott führen, den Menschen als Unwahrheit betrachten und ihn somit in eine ewige Abhängigkeit und sogar Schuld zu Gott setzen. Zum einen muss an den Anfang erinnert werden, Kierkegaards Problem der ewigen Seligkeit, also die Frage, wie ein bestimmter Augenblick Bedeutung bekommen kann, sodass der Mensch nicht ohne Halt im Überall und Nirgends existiert. Daran anschließend führt er im Laufe der Brocken ein zusätzliches Argument an, welches dem ersten sehr verwandt ist und für diese Arbeit von entscheidendem Gewicht sein wird. Sokrates, so Kierkegaard, war „der Mensch der wohl am besten den Menschen kannte.“<sup>70</sup> Seine Methode, den Menschen als sich selbst (wieder)zuentdeckende Wahrheit zu verstehen, brachte ihn zu einer genauen Kenntnis desselben. Jedoch, er wusste nie, „ob er (der Menschenkenner) ein absonderlicheres Ungeheuer als Typhon sei oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, welches von Natur an etwas Göttlichem Teil

---

<sup>67</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 22-23.

<sup>68</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 23.

<sup>69</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 23-24.

<sup>70</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 34.

habe.“<sup>71</sup> Sokrates war also trotz seiner genauen Kenntnis des Menschen nach wie vor unsicher, ob er Ungeheuer oder Teil etwas göttlichem, böse oder gut sei. Die Frage nach dem Wert konnte er nicht beantworten. Wer den Menschen als sich eigene Wahrheit setzt, kann diese Frage niemals beantworten. Es ist die Grenze, der Graben an dem das Denken, das so vieles durchdringen kann, erstarbt. Es ist in diesem Sinne nicht zuletzt eine ethische Auseinandersetzung<sup>72</sup> die Kierkegaard in den *Philosophischen Brocken* anstrebt. Hinter der Frage nach dem Verhältnis zwischen Unwahrheit und Wahrheit bzw. ihrer Bedingung, zwischen Menschen und Gott steht auch das Verlangen eine Antwort zu finden, ob es möglich ist zu erfahren, ob ich nun „ein absonderlicheres Ungeheuer als Typhon sei oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, welches von Natur an etwas Göttlichem Teil habe.“<sup>73</sup>

### 3.5. Denken – Paradox und die Grenze

„Doch soll man vom Paradox nichts Übles denken, denn das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft“<sup>74</sup>

„Und der Denker, der ohne das Paradox ist, er ist, dem Liebenden gleich welcher ohne Leidenschaft ist: ein mäßiger Patron.“<sup>75</sup> Die Liebe, die grundlose Liebe ist das Paradox. Der erste Anstoß schlechthin. Kierkegaard argumentiert, dass selbst wenn gesetzt sei, dass wir den Menschen kennen – somit weit über die Griechen hinausgehen, welche ihn „gesucht oder bezweifelt oder fruchtbar gemacht haben“<sup>76</sup> –, wir doch nicht verstehen, warum und woher der Anstoß kam: „Der Mensch lebt ungestört in sich selber, da wacht das Paradox der Selbstliebe auf als Liebe zu einem anderen, zu einem, den man entbehrt.“<sup>77</sup> Zunächst ist die Bewegung des eigenen Strebens (der Selbstliebe) auffällig, welche selbst zum anderen strebt, sich also selbst offenbart. Sie erinnert stark an die dialektische Bewegung bei Hegel. Einmal des anund-

---

<sup>71</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 34-35.

<sup>72</sup> Ab hier wird Ethik als Gebiet verstanden, in welchem die Werte in Frage stehen, nicht also in dem die (allgemeinen) Werte klar sind, wie in der allgemeinen Ethik im Kapitel zum Problem.

<sup>73</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 34-35, und nochmal expliziter auf S. 45: „Was fehlt ihm also? Das Sündenbewusstsein, welches freilich er ebensowenig einem anderen Menschen lehren konnte wie ein anderer Mensch ihn, sondern der Gott allein – falls er Lehrer sein wollte.“

<sup>74</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 35.

<sup>75</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 35.

<sup>76</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 35-36.

<sup>77</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 36.

fürsichseins des Ichs, das sich stetig selbst (als ansich) im Anderen (immer noch als Ich, allerdings als fürsich) entbehrt.<sup>78</sup> Zudem erinnert es zweitens an die dialektische Bewegung des Wesens innerhalb der *Wissenschaft der Logik*, welches sich selbst zum Grund wird bzw. sich in der Dialektik zwischen Bedingtem und Unbedingten selbst als Grund aufhebt.<sup>79</sup> An dieser Stelle möchte ich allerdings nicht umfassend auf die verschiedenen Momente der hegelischen Dialektik eingehen sondern darauf aufmerksam machen, dass Kierkegaard sich durchaus der Methode bedient, jedoch das Paradox, den Widerspruch als nicht aufgehobenen, zurück in die Dialektik bringt, denn er gilt für den Existierenden. Im reinen Denken gibt Kierkegaard Hegel und seinen Auflösungen recht, für uns als Existierende finden sie hingegen keine Anwendung. So schreibt er im zweiten Band der Nachschrift: „Hegel hat vollkommen und absolut darin

---

<sup>78</sup> Etwa: „Diese Entfremdung aber geschieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigentümlichen Bedeutung auftritt. [...] Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dies sein Dasein ist als Dasein **eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat.** Ich ist dieses Ich – aber ebenso allgemeines, sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden dieses Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen, es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist. – Daß es vernommen wird, darin ist sein Dasein selbst unmittelbar verhallt, dies sein Anderssein ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein Dasein, als selbstbewußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu sein und durch dies Verschwinden da zu sein. **Dies Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben;** es ist sein eigenes Wissen von sich und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.“ (Hervorhebungen von mir). Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 376.

Freilich verfolgen Hegel und Kierkegaard verschiedene Absichten mit dieser Art der Selbstentäußerung. Bei Hegel dient sie als Erklärung, bei Kierkegaard als Anstoß zum Paradox, nicht als Auflösung, doch dazu später mehr.

<sup>79</sup> Hegel setzt voraus, dass zwischen Grund und Begründetem eine Identität herrscht: „Um dieser Identität des Grundes und Begründeten willen, sowohl dem Inhalte als der Form nach, ist der Grund zureichend (das Zureichende auf dies Verhältnis eingeschränkt); **es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, so wie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist.** Wenn nach einem Grunde gefragt wird, will man dieselbe Bestimmung, die der Inhalt ist, doppelt sehen, das eine Mal in der Form des Gesetzten, das andere Mal in der des in sich reflektierten Daseins, der Wesentlichkeit.“ (Hervorhebungen von mir). Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke Band 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 97.

Diese Identität bereitet dann die dialektische Aufhebung der beiden vor, die nur als gemeinsam gedachte Bewegung Wahrheit erhalten können, der einseitige Grund als solcher ist aufgehoben: „Diese beiden Seiten setzen die Totalität so voraus, daß sie das Setzende derselben ist. Umgekehrt, weil sie die Totalität voraussetzen, so scheint diese auch wieder durch jene bedingt zu sein und die Sache aus ihrer Bedingung und aus ihrem Grunde zu entspringen. Aber indem diese beiden Seiten sich als das Identische gezeigt haben, so ist das Verhältnis von Bedingung und Grund verschwunden; sie sind zu einem Scheine herabgesetzt; **das absolut Unbedingte ist in seiner Bewegung des Setzens und Voraussetzens nur die Bewegung,** in welcher dieser Schein sich aufhebt. Es ist das Tun der Sache, sich zu bedingen und ihren Bedingungen sich als Grund gegenüberzustellen; ihre Beziehung als der Bedingungen und des Grundes ist aber ein Scheinen in sich und ihr Verhalten zu ihnen ihr Zusammengehen mit sich selbst.“ (Hervorhebungen von mir). Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 119.

Vgl. Des Weiteren die Beziehung der Unmittelbarkeit und Vermittlung bei der Frage Hegels, womit in der Wissenschaft der Anfang gemacht werden soll. Das reine Wissen ist der Anfang. Es war aber zugleich das Resultat (der *Phänomenologie des Geistes*). Als Resultat war es vermittelt, diese Vermittlung wurde allerdings im reinen Wissen selbst aufgehoben, womit es in „einfache Unmittelbarkeit“ überging. Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 67-68.

In Bezug auf den Anstoß lassen sich im Prinzip wahrscheinlich alle dialektischen Bewegungen anführen, da ihnen die Idee der Eigendynamik der Methode (der Dialektik) eigen ist und somit für sie unabdingbar.

recht, dass es, ewig angesehen, unter dem Blickwinkel der Ewigkeit (sub specie aeterni), in der Sprache der Abstraktion, im reinen Denken und auf dem reinen Sein kein Entweder/Oder (aut – aut) gibt; wo zum Teufel sollte es das da geben, da ja die Abstraktion gerade den Widerspruch fortnimmt“.<sup>80</sup> Deshalb haben die „Verfechter des Entweder/Oder<sup>81</sup> (aut – aut) [...] unrecht, wenn sie in das Gebiet des reinen Denkens eindringen und da ihre Sache verfechten wollen.“<sup>82</sup> Allerdings gilt andersherum, dass „Hegel ebenso vollkommen unrecht [hat], wenn er, die Abstraktion vergessend, von ihr her in die Existenz hinabstürzt, um mit aller Gewalt das Entweder/Oder (doppelte aut) aufzuheben.“<sup>83</sup> Dieser Gewaltakt hat nach Kierkegaard gravierende Folgen: „So eigensinnig werde ich auch sein, so unerschrocken in meiner Behauptung: dass die Hegelsche Philosophie dadurch, dass sie nicht ihr Verhältnis zu einem Existierenden bestimmt, dadurch, dass sie das Ethische ignoriert, die Existenz verwirrt.“<sup>84</sup>

Kierkegaard geht zunächst von Hegel zu Kant zurück, bei dem der Widerspruch der Vernunft noch als unaufgelöster stehenblieb. Hegel würde nicht über Kant hinausgehen, sondern hinter ihn zurückfallen: „Schon im Verhältnis Hegels zu Kant zeigt sich die Misslichkeit der ‚Methode‘. Eine Skepsis, die das Denken selbst in Beschlag nimmt, kann nicht dadurch zum Stehen gebracht werden, dass man sie durchdenkt; denn das muss ja durch das Denken geschehen, das auf Seiten des Aufrührers ist. Sie muss (vielmehr) abgebrochen werden. *Kant innerhalb des phantastischen Schattenspiels des reinen Denkens beantworten, heißt ihn gerade nicht beantworten.* [...] wovon aber abstrahiert das reine Denken? Von der Existenz, und also von dem, was es erklären sollte.“<sup>85</sup> Und auch die heikle Situation der Ethik weist Ähnlichkeiten zu Kant auf. Für ihn ist es eine der Hauptfunktionen der Vernunft und vor allem ihrer Ideen, dem Menschen einen Handlungsrahmen bzw. Ideale für seine Handlung zu geben, damit er sie beurteilen kann.<sup>86</sup> Bezeichnend ist, dass diese Ideen teil der Dialektik der Vernunft sind, also der Bereich, in welchem die Vernunft auf sich gestellt ist und die Erfahrung außen vor bleibt und

---

<sup>80</sup> Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, zweiter Teil, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982, S. 5.

<sup>81</sup> In Bezug auf eines seiner eigenen Werke „Entweder/Oder“ ist dies die Position des unaufgelösten Paradox, des gelten Widerspruchs/Widerstreites zweier Positionen oder Möglichkeiten.

<sup>82</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 5.

<sup>83</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 6.

<sup>84</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 10, das Ethische ist eine Kategorie, die bei Kierkegaard auf dem Weg zum Glauben erreicht wird, an dieser Stelle ist wichtig: auf die Existenz gerichtet. Nicht zu verwechseln mit der zuvor eingeführten Ethik des Allgemeinen!

<sup>85</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 31, Hervorhebung von mir.

<sup>86</sup> Vgl. insbesondere den Ersten Abschnitt des Ersten Buchs der transzendentalen Dialektik „Von den Ideen überhaupt“ in welchem Kant die Frage nach der Funktion der Idee überhaupt aufwirft und diese dann anhand von

somit, „leider“ wie Kant schreibt<sup>87</sup>, keine Hilfe sein kann auf der Suche nach ethischen Richtungsweisungen. Es ist dieses Problem des immanenten Denkens, des Denkens das sich selbst denken, sich selbst von außen betrachten soll, welches auch Kierkegaard antreibt. Kant verlagert die Frage zunächst in den Bereich der Hoffnung innerhalb der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, bevor er später in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* versucht, anhand des kategorischen Imperativs ein moralisches Prinzip zu entwickeln (welches jedoch an jeder Stelle durch die Hoffnung geprägt und fundiert ist, dass unsere Welt vernünftig angelegt ist – wie es in der Methodenlehre formuliert ist).<sup>88</sup>

Zurück zum Paradox: Kierkegaard lässt Hegel also die dialektische Selbstbegründung nicht durchgehen – zumindest nicht für den Existierenden. Der Existierende bleibt im Paradox zurück, über welches sich das reine Denken freudig hinweghebt. Kierkegaard will beim Subjekt bleiben und den Weg vom Bewusstsein zum allgemeinen Geist, den Hegel in seiner Phänomenologie aufzeigt und in dem es auf- oder untergeht, nicht beschreiten. Aus Kierkegaards Sicht ist es ein müßiger Weg, der vieles klären mag, nicht jedoch die Frage, die ihn so brennend interessiert.

Der Existierende steht also einem Unbekannten gegenüber, der anderen Seite des Widerspruchs, den er nicht zu lösen vermag. Es ist ein Spiel mit der Grenze und zwei sehr unterschiedlichen Seiten: „Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt sich so denn beständig an diesem Unbekannten, das wohl da ist, aber auch unbekannt, und insofern nicht da ist.“<sup>89</sup>

---

Platons Ideenbegriff entwickelt. (KrV B 368-377) Die Vorstellung der platonischen Republik, nach der „niemals ein Fürst wohl regieren [würde], wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre“ (KrV B 372), ist nach Kant ein Gedanke, bei dem es sich lohnt, ihm nachzuspüren, da: „eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, *dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann*, ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwürfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss“. (KrV B 373)

<sup>87</sup> KrV B 375

<sup>88</sup> Es ist vielleicht noch interessant, im Rahmen der Ethik anzumerken, dass Kant die Verwirrungen, die durch die Dialektik der Vernunft entstehen, beseitigen, oder besser: aufdecken, will, um „den Boden zu jenen **majestätischen sittlichen (!) Gebäuden** eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen.“ (KrV B 376) An dieser Stelle wird sehr eindrücklich deutlich, wie eng verwoben Kants Entwurf einer Erkenntnistheorie, ihre Grenzen und dem Verlangen nach einem stabilen „majestätischen sittlichem Gebäude“ sind.

Die Gemeinsamkeit finden Kierkegaard und Kant somit in dem Verständnis, dass sich dieser Bereich nicht vom Denken einholen lässt, sich von ihm beschließen lässt. Sie unterscheiden sich hingegen in dem, wie man mit dieser Tatsache umgeht, wie bereits im Kapitel zum Problem aufgezeigt wurde. Kierkegaard würde die Hoffnung Kants einer vernünftig eingerichteten Welt und den daraus folgenden Maximen des Allgemeinen ablehnen.

<sup>89</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 42.

Die Suche nach der Grenze ist die Sucht des Verstandes: „aber Grenze ist eben der Leidenschaft Marter, wenn auch zugleich ihr Anreiz.“<sup>90</sup> Entscheidend ist, dass das Unbekannte qualitativ absolut verschieden zum Denken – und somit auch: zum Begriff – ist: „das Verschiedene, das schlechthin Verschiedene. Aber das ist das schlechthin Verschiedene: wofür man kein Kennzeichen hat.“<sup>91</sup> Kierkegaard warnt nun explizit davor, zu versuchen, dieses Verschiedene doch wieder mit dem Begriff einzufangen, was die Methode Hegels darstellt und in der berühmten „Identität der Identität und Nicht-Identität“ gipfelt.<sup>92</sup> „Als das Schlechthin-Verschiedene bestimmt<sup>93</sup> scheint es in Begriff zu sein offenbart zu werden; aber dem ist nicht so; denn die schlechthinige Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken; denn schlechthin kann er sich selbst nicht verneinen<sup>94</sup>, sondern er benutzt sich selber dabei und denkt mithin

---

<sup>90</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 42. Ein Gedanke der ebenfalls an Kant erinnert. Etwa an den berühmten ersten Satz der Kritik der reinen Vernunft: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (KrV A VII)

<sup>91</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 42.

<sup>92</sup> Vgl. beispielsweise die Analyse vom Anfang, die Hegel seiner *Wissenschaft der Logik* voransetzt, die als Ausgangspunkt für sein System verstanden und als „die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden“ kann: „Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins – oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität.“ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 74.

Dieser Unterschied löst sich bei Hegel jedoch innerhalb der Bewegung des Begriffes, wie er in der *Phänomenologie des Geistes* am Schluss des Religionskapitels kurz vorm Übergang zum absoluten Wissen ausführt: „Erst diese beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhalten an dem anderen gegenüberreten; indem beide gleich recht haben, haben beide gleich unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstrakte Formen, wie dasselbe und nicht dasselbe, die Identität und die Nichtidentität, für etwas Wahres, Festes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das eine oder das andere hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Dasselbe die Abstraktion und damit der absolute Unterschied, dieser aber, als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden, also die Sichselbstgleichheit ist.“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 568.) Der Begriff bleibt in Bewegung und kann als ein solcher in einem gewissen Sinne über sich hinausgreifen und gewinnt – nach Hegel – in diesem Vorgang gerade seine wahre Gestalt, schafft es so, die Trennung der monotheistischen Religion zwischen mir als Menschen, Denkendem auf der einen und der Einheit auf der anderen Seite (Gott – die monotheistische Religion mit dem Mensch - Gottverhältnis bezeichnet den letzten Schritt vor der Wissenschaft im Religionskapitel) zu überwinden und kann so zum gewordenen Geist aufsteigen, welcher dann im letzten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* den Standpunkt des absoluten Wissens erreicht, sich als Einheit und Wahrheit mit dem Gegenüber (dem Nicht-Identischen) versteht, und also das, was Kierkegaard an dieser Stelle als qualitativ vom Denken getrennt versteht, denkbar gemacht hat, es mit dem Denken eingeholt hat, es als Denken selbst verstanden hat, letztlich zum Idealismus geworden ist.

Vgl. für den Übergang zur Identität innerhalb des Religionskapitels: „Er [der Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens – die dialektische Aufhebung in der Vorstellung] ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß Gott selbst gestorben ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des Innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich“. (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 572.) Zu vermerken ist an dieser Stelle zudem das Pathos des Übergangs: die Rückwindung, der Verlust Gottes, die Findung des Selbst im Anderen ist ein schmerzhafter Prozess!

<sup>93</sup> Also wie beispielsweise auch das Nichtidentische als ein solches bestimmt ist, eben als *das* Nichtidentische.

<sup>94</sup> Was in etwa so wäre, wie zu denken, nicht zu denken.

die Verschiedenheit an sich selbst, die er mit sich selbst denkt: und schlechthin kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt darum nur die Erhabenheit über sich selbst hinaus, die er mit sich selbst denkt.“<sup>95</sup> Abgesehen davon, dass Kierkegaard in diesem Zitat eindrucksvoll unter Beweis stellt, dass er durchaus in der Lage ist, die dialektische Methode anzuwenden, zeigt sich, wie prekär es um das Denken in Bezug auf das Unbekannte bestellt ist. Sobald das Denken bemüht ist, seine eigenen Grenzen anzugehen, scheitert es an sich selbst. Es mag die Grenzen ausdehnen (und man sollte festhalten, dass dies bereits einen löblichen Erfolg darstellt!), aber es kann die Grenze nicht übersteigen, da es sonst, wenn das Unbekannte zum Bekannten wird, sich ja doch nur selbst gefunden hätte (sowie der Idealismus an seinem höchsten Punkte das Denken findet), die Grenze nur Schein gewesen wäre und die eigentliche Grenze woanders lag. Das Verschiedene kann also immer nur als Gleiches gefasst werden, nie als Verschiedenes (als dem Denken verschiedenes), doch um dieses Verschiedene soll es gehen. Kierkegaard argumentiert, dass der Existierende (nicht das reine Denken) genauso einem Verschiedenen gegenübersteht.<sup>96</sup>

### 3.6. Das Ärgernis und die Erkenntnis aus dem Paradox

Das Paradox, die andere Seite der Grenze, versetzt den denkenden Existierenden in eine missliche Lage und das Denken des Existierenden stört sich an der eigenen Grenze, ebenso, wie es sie doch immer wieder sucht. Wenn dieses Aufeinanderstoßen vom Verstand und seinem Jenseits, dem Paradox, nicht in einem Einverständnis über die gegenseitige Verschiedenheit stattfindet, sondern der eine Teil in den anderen übergreifen will, so führt dies zu einer, „wenn ich so sagen darf, unglückliche[n] Liebe des Verstandes, [welche] wir bestimmter Ä r g e r n i s nennen [können].“<sup>97</sup> Dies bedeutet für Kierkegaard ein stetiges Leiden: „So auch mit dem Ärgernis [...] es ist allezeit leidend.“<sup>98</sup> Dieses Ärgernis, dessen Herkunft und seine Folgen gilt es näher zu beleuchten. Das Ärgernis, „die unglückliche Liebe des Verstandes“, steht in einem Verhältnis zum Verstand einerseits und zu dem was jenseits der Grenze des Verstandes, des Denkens liegt, dem Unbekannten, dem Paradox. Es könnte zunächst so scheinen, als sei das

---

<sup>95</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 42-43.

<sup>96</sup> Diese Ausführungen zum Denken, welches sich selbst sowie das davon qualitativ Verschiedene – einer wahren Nicht-Identität, wie man sagen könnte – denken soll und will, ist von höchster Wichtigkeit, wenn wir die weiteren Überlegungen von Nietzsche, Adorno und Deleuze betrachten.

<sup>97</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 46.

<sup>98</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 47.

Ärgernis eine Erfindung des Verstandes: er sucht solange nach einer Grenze, bis er sie findet, um daraufhin in das Ärgernis zu geraten, jene Grenze hin zum Paradox nicht überschreiten zu können.<sup>99</sup> Demnach wäre aber nicht nur das Ärgernis eine Erfindung des Verstandes sondern dieser hätte zusätzlich „auch das Paradox erfinden können müssen“<sup>100</sup>, es somit denken können müssen, wovon ausgegangen wurde, dass es unmöglich sei, der Verstand sich ansonsten selbst verneinen müsste. „Das Ärgernis ist also nicht die Erfindung des Verstandes.“<sup>101</sup> Vielmehr entsteht mit dem Ärgernis das Paradox und in dem Moment, in dem es eintritt, haben wir den Augenblick, den wir brauchten um uns von Sokrates und seiner Menschenkenntnis zu trennen, und ein Sündenbewusstsein zu erlangen.<sup>102</sup> Das Ärgernis, so führt Kierkegaard aus, ist „nach seinem Wesen ein Missverstehen des Augenblicks“.<sup>103</sup> Es wird sich geärgert am Paradox, welches jedoch der Augenblick ist, welchen wir wiederum benötigen um von der reinen, aber doch im ethischen Sinne leeren, Selbsterkenntnis zum Sündenbewusstsein zu gelangen. Kierkegaard gibt ohne Zögern zu, ja bekräftigt noch, dass, besonders im sokratischen Sinne, nachdem der Augenblick keine Bedeutung hat<sup>104</sup>, vom Verstande aus sowohl der Augenblick, als auch das Paradox eine Torheit sei: „Der Ausdruck Ärgernis ist, dass der Augenblick Torheit ist, das Paradox Torheit ist, welches der Anspruch des Paradoxes darauf ist, dass der Verstand das Absurde sei, nun jedoch vermöge eines Widerhalls aus dem Ärgernis herauschallt.“<sup>105</sup> Das Ärgernis ist eine Art Katalysator durch den sowohl das Paradoxe dem Verstand als Torheit erscheint, als auch in entgegengesetzter Richtung, der Verstand dem Paradoxen „das Absurde sei“. Die Herkunft des Ärgernisses ist also weder dem Verstande zuzuschreiben, noch dem Paradox: „Das Ärgernis bleibt somit außerhalb des Paradoxes, und der Grund ist: ‚weil es absurd ist.‘“<sup>106</sup> Diesen absurden Charakter des Ärgernisses hat aber nur das Paradox entdecken können, da der Verstand in diesem Bereich nicht eindringen kann. Der Verstand, der dem Ärgernis seine Absurdität unterstellt, entlehnt sein Urteil aus dem Paradox, welches das eigentlich Absurde ist, ohne welches das Absurde nicht zu beurteilen wäre.

Aus diesen Überlegungen zieht Kierkegaard weitreichende Schlüsse. In dem dargestellten Verhältnis ist es nicht der Verstand, der die grundlegenden Einteilungen übernimmt. Es ist das

---

<sup>99</sup> Eine These, die man wohl Kant zuschreiben könnte. Z.B. im Ideal der Vernunft innerhalb der Dialektik.

<sup>100</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 48.

<sup>101</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 48.

<sup>102</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 48-49.

<sup>103</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 49.

<sup>104</sup> Vgl. das Ende von II.3.1. „Sokratisches Erinnern“

<sup>105</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 49.

<sup>106</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 49.

Paradox, welches in Anbetracht des Ärgernisses dem Verstand „den Platz auf dem Verwunderungsstuhl“ anweist, besonders angesichts der Tatsache, dass er glaube „es [das Ärgernis] sei ein Einwand“<sup>107</sup>, obwohl es gerade kein Einwand, sondern eine Bekennung zur Verschiedenheit ist. Es entsteht ein spannendes neues Verständnis von dem Paradox: es wird nicht nur auf dieselbe Stufe wie der Verstand gehoben, sondern darüber hinaus: „Wenn der Verstand um seiner Herrlichkeit willen sich brüstet, im Vergleich mit dem Paradox, welches das Erbärmlichste und das Verächtlichste sei, so hat der Verstand das nicht erfunden, sondern das Paradox selbst ist der Erfinder, der dem Verstande alles überlässt was glänzt [sich denken, bestimmen lässt], sogar die ‚glänzenden Laster.‘ [...] Wenn der Verstand das Paradox nicht in seinen Kopf bekommen kann, so hat der Verstand dies nicht erfunden, sondern das Paradox selbst, welches paradox genug dazu gewesen ist ohne alle Scheu den Verstand für einen ‚Klotz und Stein‘ zu erklären, der zuhächst ‚Ja und Nein‘ zur gleichen Sache sagen kann<sup>108</sup>, was ‚keine gute Theologie‘ ist.“<sup>109</sup> Der Verstand bedient sich also insoweit schon des Paradox, als dass dieses erst die Möglichkeit einer Einteilung in Herrlichkeit und Verächtliches bildet<sup>110</sup>, welcher sich der Verstand dann bedient, um das Paradox zu diffamieren.

Das Ärgernis ist das Zusammenkommen von Verstand und Paradox, wenn diese nicht „im gemeinsamen Verständnis ihre Verschiedenheit“ anerkennen. So entspringt alles, was das Ärgernis vom Verstande weiß, dem Verstande. Aber zugleich gilt, dass „alles was es über das Paradox spricht, es von diesem gelernt [hat], ob es gleich selbst es erfunden haben will.“<sup>111</sup> In einem gewissen Sinne wird das Paradox an dieser Stelle von Kierkegaard zu einer Erkenntnisquelle erklärt, welche außerhalb von Begriffen und dem Denken agiert. Dies ist für ihn ebenfalls der Verdienst des Ärgernisses (und also auch der Lohn unserer Anstrengungen, die in diesem Kapitel unternommen wurden), „dass es die Verschiedenheit deutlicher aufzeigt.“<sup>112</sup> Die Trennung und auch wohl die (mindestens) Gleichberechtigung von Verstand und Paradox in Bezug auf das Verständnis bestimmter, verschiedener Aspekte (etwa die menschliche Selbsterkenntnis für den Verstand und das Sündenbewusstsein für das Paradox; Sokrates ge-

---

<sup>107</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 50.

<sup>108</sup> Man beachte die Kritik an der Kunst des aufgehobenen Widerspruchs – man ist trotzdem nur im Ja und Nein, wenn auch zugleich.

<sup>109</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 50.

<sup>110</sup> Da erst der Augenblick, der das Paradox ist, die Wertung erlaubt.

<sup>111</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 50.

<sup>112</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 51.

gen den Augenblick) bzw. ein Vorrang des Paradox im Hinblick auf die Fragestellung des einzelnen Existierenden, der sich mit (seiner) ewigen Seligkeit auseinandersetzt. Mit dieser Verschiedenheit werden wir uns nun dem Glauben, als „glückliche Liebe des Verstandes“ durch die Anerkennung jener Verschiedenheit, nähern können.

### 3.7. Der Glaube

„So ist denn also der Gott als Lehrer hervorgetreten (denn nunmehr führen wir unsere Dichtung fort); er hat die Knechtgestalt angenommen.“<sup>113</sup> Kierkegaard kehrt zurück zur Frage, wie man die ewige Seligkeit durch historisches Wissen, das Wissen von einem bestimmten historischen Augenblick, erhalten kann. Dafür bezieht er sich auf das Christentum, ohne es an dieser Stelle zu erwähnen. Im Blickpunkt steht der Augenblick der Offenbarung, das Erscheinen Jesu Christi als historischer Augenblick. Uns soll nun interessieren, was an diesem Erscheinen zur ewigen Seligkeit führen könnte bzw. was ein Einzelner aus diesem Augenblick für sich entnehmen kann. Es sollte daran erinnert werden, dass der Augenblick, der von Bedeutung sein soll, schon als schlechthin paradox verstanden wurde. Er impliziert also das Verhältnis von Lehrer und Lernendem, in welchem der Lernende, der Mensch, die Unwahrheit ist, der Lehrer die Wahrheit und eben auch die Möglichkeit der Wahrheit erst geben muss. Man wird denn nicht zum Lernenden indem man den fleischgewordenen Gott sinnlich wahrnimmt oder auch mit ihm eine Unterredung führt, von der man sich erhofft, etwas zu lernen: „Falls der Haufen [ein Haufen Menschen, der den Gott auf Erden sieht oder hört, ihn sinnlich wahrnimmt] oder jener Lehrmeister [der mit dem Gott eine Unterredung führt] etwas lernt, so ist der Gott lediglich, in rein sokratischem Sinne, die Veranlassung.“<sup>114</sup> In dieser Art der Auseinandersetzung mit Gott kommen wir nicht über das sokratische Erinnern hinaus, lernen uns kennen, aber als Wahrheit, bleiben vom Augenblick, vom Sündenbewusstsein letztlich von Bedeutung getrennt. Es ist auffällig wie Kierkegaard in kleinen Nuancen seiner Dichtung, wie er sie selbst nennt, ganze Traditionen der Erkenntnistheorie (einmal das Sinnliche als Erkenntnisquelle, das andere Mal die Rede – und wohl auch das Denken) verwirft, wenn es um die Frage der ewigen Seligkeit und eben auch um die Frage des Paradox geht. Das Paradox will sich mit dem sokratischen und all seinen Methoden nicht fassen lassen.

---

<sup>113</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 52.

<sup>114</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 54.

Kierkegaard stellt zwei Formen von Jüngern vor, die sich erhoffen etwas vom historischen Augenblick des Erscheinens Christis lernen zu können: Die erste Form ist der gleichzeitige Jünger, also der, der mit dem Augenblick lebte und die Möglichkeit hatte, die zuvor vorgestellten Erkenntnisformen anzuwenden, also den Gott auf Erden wahrzunehmen und mit ihm eine Unterredung zu führen. Die zweite Form ist der Jünger zweiter Hand, dem diese Möglichkeit verwehrt ist und der nur noch auf historisches Wissen zurückgreifen kann, wenn er sich den Augenblick begreiflich machen will (zu dieser Kategorie gehört Kierkegaard selbst, sowie freilich auch wir – in Bezug auf die Geburt Christi als historischen Augenblick). Es ist Teil der Untersuchung der ewigen Seligkeit, das Verhältnis dieser beiden Jünger zu betrachten und etwa zu fragen, ob nun der eine es leichter hatte als der andere zur ewigen Seligkeit zu finden. Wir wollen uns zunächst auf den gleichzeitigen Jünger beschränken.

Auch der gleichzeitige Jünger stellt sich die Frage nach dem geschichtlichen Ausgangspunkt: „Einen geschichtlichen Ausgangspunkt für sein ewiges Bewusstsein [sein Verhältnis zur ewigen Seligkeit] erhält ja auch der Gleichzeitige; denn er ist ja eben gleichzeitig mit dem Geschichtlichen, welches nicht der Augenblick der Veranlassung sein will, und dies Geschichtliche will ihn auf andre Art interessieren als bloß historisch, will ihm Bedingung seiner ewigen Seligkeit sein [will für den Jünger mehr sein als bloßes Wissen von bestimmten historischen Tatsachen, soll eine entscheidende Bedeutung für ihn als Existierenden im Verhältnis zu diesem Augenblick sein!], ja, (lasst uns die Folgen in umgekehrter Richtung ziehen), ist dem nicht so, so ist jener Lehrer nicht der Gott, sondern bloß ein Sokrates, welcher, wo er sich nicht wie Sokrates benimmt, noch nicht einmal ein Sokrates ist.“<sup>115</sup> Das Geschichtliche, das auf die Ewige Seligkeit zielt, will also mehr, als es selbst geben kann. Mit diesem Paradox muss auch der gleichzeitige Jünger umgehen.

An dieser Stelle tritt nun das auf den Plan, was wir bereits im Ärgernis kennengelernt haben. Wenn Verstand und Paradox sich stoßen, aber nicht wie im Ärgernis ihre Verschiedenheit missachten, sondern „in dem Augenblick glücklich aufeinanderstoßen, wenn der Verstand sich selbst beiseite schafft und das Paradox sich selbst hingibt: und das Dritte, in welchem es geschieht (denn es geschieht ja nicht durch den Verstand, welcher verabschiedet ist, auch nicht durch das Paradox, welches sich hingibt, - mithin in etwas), ist jene glückliche Leidenschaft,

---

<sup>115</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 55.

der wir nunmehr einen Namen geben wollen, wenn es uns eben auch nicht auf den Namen ankommt. Wir wollen sie **G l a u b e n** nennen.“<sup>116</sup>

Der gleichzeitige Jünger konnte mit höchster Präzision die historischen Umstände erkennen, in dem Maße, dass er diese Umstände, das historisch zfassende Sein des Lehrers, des Gottes auf Erden besser kennen würde als dieser Selbst (der Jünger weiß zum Beispiel genauer darüber Bescheid, zu welchem Zeitpunkt der Lehrer an einem bestimmten Ort war oder wann genau dieser sein Frühstück zu sich genommen hat, wohingegen der Lehrer dies bereits vergessen hat, da es für ihn eine ganz belanglose Information sein könnte).<sup>117</sup> Trotzdem bringt ihn all dieses Wissen keinen Schritt näher daran das Paradox zu akzeptieren, dass der Augenblick des Erscheinens für ihn, den Jünger, von ewiger Bedeutung sein soll: „Denn einem ewigen Verständnis seiner selbst gegenüber [wie es im Sokratischen der Fall ist] ist ein Wissen vom Lehrer ein zufälliges und geschichtliches Wissen, eine Sache des Gedächtnisses. Solange das Ewige und das Geschichtliche eins außerhalb des anderen stehen, ist das Geschichtliche nur Veranlassung.“<sup>118</sup> Auch ein leidenschaftliches Verkünden der Botschaft macht den Gleichzeitigen nicht zum Gläubigen, sondern allein der Glaube, welcher ein Akt der Innerlichkeit ist.<sup>119</sup> Dem Glauben geht die Gerichtetheit nach außen ab, er hat gerade kein exoterisches, kein allgemeinverständliches Potential, wie es etwa von Hegel vom Wissen, vom Verstande verlangt wird.<sup>120</sup> Für Kierkegaard büßt der Glaube durch die Öffnung zum Paradox seine Intersubjektivität ein. Wenn man nun diese Erkenntnis mit dem vorherigen verbindet, dass der Augenblick und auch das Sündenbewusstsein nur im Glauben (also in der Hinnahme des Paradoxes) möglich ist, ergibt sich schnell ein problematisches Verhältnis zwischen einem Sündenbewusstsein (oder auch: einem Wertesystem, einer Ethik) und der allgemeinen Verständlichkeit desselben.

---

<sup>116</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 56.

<sup>117</sup> Eine interessante Überlegung, inwiefern historisches Wissen mehr ist, als das präzise Wissen davon, wann jemand gefrühstückt hat. Doch dazu später mehr im Rahmen der Innerlichkeit und Äußerlichkeit.

<sup>118</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 57.

<sup>119</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 58.

<sup>120</sup> So verkündet Hegel am Anfang der Phänomenologie in Bezug auf das Wissen, das zur Wissenschaft aufsteigen soll: „**Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein.** Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag.“ (Hervorhebung von mir). Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 20.

Doch dazu später mehr. Der Glaube ist keine Erkenntnis: „Kein Erkennen kann zum Gegenstande haben dies Absurde, dass das Ewige das Geschichtliche ist.“<sup>121</sup>

Kierkegaard kommt auf die Bedingung der Möglichkeit zurück. Zum einen folgert er aus der bereits präsentierten Annahme, dass der Lehrer nicht nur die Wahrheit dem Lernenden gibt, sondern ihm außerdem die Bedingung zu dieser Wahrheit liefert, dass der Lehrer Gott sein müsse (nur er könnte dies vollbringen<sup>122</sup>) sowie der Lernende der Mensch.<sup>123</sup> Vor allem aber ist der Akt des Glaubens dadurch kein Akt des Willens! Kierkegaard argumentiert, dass das menschliche Wollen nur innerhalb der Bedingung stattfinden kann, so könnte ich es etwa wollen, mich im sokratischen Sinne selbst zu verstehen, da ich im Besitze der Bedingung dafür bin. Im Bereich des Paradoxen, der ewigen Seligkeit gilt dies allerdings nicht und all mein Wollen führt ins Nirgendwo, solange die Bedingung sich mir entzieht (da ich nicht einmal wüsste, was ich wollen könnte).<sup>124</sup>

„Auf welche Weise wird als der Lernende Gläubiger, oder Jünger? Wenn der Verstand verabschiedet ist und der Lernende die Bedingung empfängt. Wann empfängt er diese? In dem Augenblick. Diese Bedingung, was bedingt sie? *Dass er das Ewige versteht.*“<sup>125</sup> Er versteht es im Glauben. Es ist keine Erkenntnis des Verstandes: „Aber alsdann ist der Glaube ja ebenso paradox wie das Paradox? Allerdings; wie sollte er sonst am Paradox seinen Gegenstand haben und glücklich sein in seinem Verhältnis zu ihm? Der Glaube selbst ist ein Wunder, und alles was vom Paradox gilt, gilt auch vom Glauben.“<sup>126</sup>

### 3.8. Der Jünger zweiter Hand: Historie und Existenz – Objektivität und Subjektivität

Wie ist es also um den Jünger zweiter Hand, also um Kierkegaard, also um uns, bestellt? Welches Verhältnis hat nun jener zum Geschichtlichen, das durch Erzählung an ihn herantritt?

---

<sup>121</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 59.

<sup>122</sup> Vgl. das Kapitel zur Wiedergeburt

<sup>123</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 59.

<sup>124</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 59-60, das Wollen bzw. die Möglichkeit des Wollens ist dabei sehr an das Paradox vom Anfang angelehnt, in welchem Sokrates festhält, dass es unmöglich sei, etwas zu lernen, da wenn man weiß, was man nicht weiß, es eigentlich schon wüsste und es darum nicht lernen bräuchte (vgl. 1.1.)

Dieser Punkt des Intentionlosen wir uns in der Arbeit noch häufiger begegnen, insbesondere bei Adorno und seinem Begriff der Föhlung spielt dieser Aspekt eine zentrale Rolle.

<sup>125</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 61, Hervorhebung von mir.

<sup>126</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 62.

Kann man seine ewige Seligkeit auf eine historische Erzählung gründen? Diese Fragen sind in Bezug auf den zweiten Jünger, wie sich bereits erahnen lässt, „unrichtige Fragen“, wie Kierkegaard es nennt.<sup>127</sup> Wenn erstmal zugestanden wird, dass selbst die unmittelbare Erfahrung des gleichzeitigen Jüngers (welche ebenfalls bereits eine historische ist) diesem nicht dazu verhilft den qualitativen Übergang zur ewigen Seligkeit zu beschreiten, so werden auch die Erzählungen dieser Erfahrung jeden nachfolgenden Jünger nicht zu diesem Übergang verhelfen: „Falls er einen umständlichen Bericht fertig bringen sollte, welcher bis auf den Buchstaben und bis auf die Minute übereinstimmte – so wäre er ohne jeden Zweifel betrogen. Er hätte sogar eine größere Gewissheit erhalten als der Gleichzeitige, welcher gesehen hat und gehört, denn dieser müsste doch leicht entdecken, dass er zuweilen nicht gesehen habe und zuweilen fehlgesehen habe und desgleichen beim Hören [ähnlich also wie zuvor zwischen Lernendem und Lehrer, wenn der Lernende aufgrund der hohen Aufmerksamkeit dem Lehrer gegenüber die verschiedenen, und zum Teil belanglosen, Handlungen vom Lehrer besser kennt, als dieser selbst].[...] Wäre da jenem Menschen gedient mit der Verlässlichkeit seines Berichtes? Ja in historischem Betracht, sonst jedoch nicht.“<sup>128</sup>

### 3.8.1. Das Problem der Historie – das Problem der Objektivität

Einerseits ergibt sich hieraus eine Kritik an einer Art objektiven Geschichtsschreibung, deren Wert zwar nicht gänzlich in Frage gestellt wird, aber zumindest für den Existierenden geschmälert. Die objektive Geschichte liefert keine Ewige Seligkeit und kein Sündenbewusstsein. Vielmehr bürgt sie eine Gefahr für den Menschen, wie Kierkegaard zu Beginn der unwissenschaftlichen Nachschrift ausführt. Dort beschreibt er sein Grundproblem mit dem historischen Wissen, das bereits in den genannten Beispielen anklang. Jede geschichtliche Tatsache, jeder geschichtliche Bericht kann niemals mehr als eine *Annäherung* sein. Es kann freilich eine sehr gute und präzise Annäherung sein, aber diese bleibt jederzeit eine Annäherung, welche als solche stets weiter verfeinert werden könnte. Doch sie kann sich qualitativ nicht dahingehend verändern, dass sie ein Fundament bilden könnte, auf welchem man etwas bauen könnte, was

---

<sup>127</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 87.

<sup>128</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 89.

ein sehr stabiles Fundament, wenn nicht gar das stabilste Fundament benötigt: die Ewige Seligkeit.<sup>129</sup>

Die Gefahr, die in diesem Annäherungsprozess liegt, ist für Kierkegaard, sich in diesem zu verlieren. Ein Mensch, der sich ganz dem geschichtlichen Annäherungsprozess verschreibt, sich der Sache verschreibt all die Details der Geschichte eifrig zusammenzusammeln, in der Hoffnung auf geschichtliche Wahrheit – die Hoffnung, zu erfahren, wie es wirklich gewesen ist (was für ein edles Vorhaben!) –, könnte sich in diesem Streben nach der objektiven Wahrheit in eben dieser Objektivität verlieren. Was er verliert, ist seine Subjektivität. Er löst sich selbst noch auf als ein kleines Detail innerhalb des objektiven Gangs des Ganzen: „Ihre Betrachtung will objektiv, interesselos sein. Was das Verhältnis des Subjekts zu der erkannten Wahrheit betrifft, so nimmt man an, dass es mit der Aneignung der Wahrheit, wenn nur erst das objektive Wahre zuwege gebracht ist, eine Kleinigkeit ist, die man von selbst als Zugabe beim Kauf mitbekommt, und am Ende ist es mit dem Individuum doch auch gleichgültig. Gerade darin liegt nämlich die erhabene Ruhe des Forschers und die komische Gedankenlosigkeit des Nachschwätzers.“<sup>130</sup>

Dies ist eine der Stellen, die den Bruch mit Hegel besonders deutlich machen. Zum einen wird der Nutzen der Vorstellung einer „begriffenen Geschichte“, mit der die *Phänomenologie des Geistes* endet, in der sie gipfelt<sup>131</sup>, kritisiert. Selbst die Vollendung dieser Geschichte bringt dem Einzelnen als Existierenden in seiner größten Not – sein Verhältnis zur ewigen Seligkeit – nichts. Zum Anderen wird die Vorstellung einer aufgelösten Subjektivität angegriffen, die Hegel durch die verschiedenen Phasen der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt (und später

---

<sup>129</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, erster Teil, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982, S. 18.

<sup>130</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 18.

<sup>131</sup> Es ist eindrücklich, mit welchem Pathos Hegel am Ende der *Phänomenologie* zu dieser aufruft. Das Augenmerk ist auf den Anspruch der Organisation zu legen, eben jener Organisation, die Kierkegaard fundamental kritisiert, unabhängig davon, wie ausgeprägt (man könnte wohl auch sagen: wie absolut – wenn das nicht absurd wäre) sie ist: „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, **die begriffene Geschichte**, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur – aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.“ (Hervorhebung von mir). Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 591.

in der *Wissenschaft der Logik* noch als die entscheidende Weiterentwicklung gegen Fichte versteht, welcher für Hegel doch immer in der Subjektivität, zumindest als angenommene Prämisse verharrte).<sup>132</sup>

Diese Aufhebung der Subjektivität führt zu einem Verlust von Leidenschaft. Das Paradox wurde als des Gedankens Leidenschaft vorgestellt. Wird das Paradox, das für den Subjektiven besteht, aufgehoben, so fehlt der Gegenstand der Leidenschaft, weiter noch, er wird abgewiesen, der an der Objektivität Forschende will sich von ihr trennen, seine Forschung von seiner Subjektivität und dem daran anhängenden Paradox befreien.<sup>133</sup> Das Paradox (als unaufgelöstes!) gilt ihm eine Gefahr, ein Schwachpunkt seiner Objektivität.

Diese Entwicklung nimmt dem Menschen seinen Zugang zum Paradox, letztlich noch zum Glauben, also auch einer Vorstellung von Sündenbewusstsein und ewiger Seligkeit. Kierkegaard beschreibt in den abschließenden Bemerkungen den Prozess der Bildung als ein Hindernis auf dem Weg zum Glauben: „Das Paradox wird sich schon selbst behaupten, denn im Verhältnis zum Absoluten [hier: Gott – nicht das hegelische Absolute!] kommt mehr Verstand nicht weiter als weniger Verstand; sie kommen im Gegenteil gleich weit, der hervorragend Begabte langsam, der Einfältige schnell.“<sup>134</sup> Dies ist für Kierkegaard allerdings kein Einwand gegen die Bildung. Denn so würde es durch Bildung schwieriger ein Gläubiger zu werden und

---

<sup>132</sup> Es sei verwiesen auf den Absatz im Kapitel „Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ zu Beginn der *Wissenschaft der Logik*, der folgendermaßen beginnt: „Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit Ich.“ (S. 76) In diesem setzt Hegel sich mit der Dialektik Fichtes (und seiner Bewegung von Ich – Nicht-Ich – Absolutes Ich) auseinander und kritisiert, dass in dieser stets am Ich als Subjekt festgehalten wird. Zwar gesteht er Fichte zu, dass auch bei ihm das Ich in das Allgemeine übergeht, allerdings würde die Bezeichnung, die er wählte (das absolute Ich) „statt unmittelbarer Klarheit vielmehr nur eine um so grellere Verwirrung und hässliche Desorientierung hervor[rufen]“ (S. 77), da der Übergang so nicht deutlich herausgestellt ist, also das Ich immernoch ist, obwohl es aufgehoben wurde: „Was ferner die subjective Bestimmtheit des Ich überhaupt betrifft, so benimmt wohl das reine Wissen dem Ich seine beschränkte Bedeutung, an einem Objecte seinen unüberwindlichen Gegensatz zu haben. Aus diesem Grunde wäre es aber wenigstens überflüssig, noch diese subjective Haltung und die Bestimmung des reinen Wesens als Ich, beizubehalten.“ (S. 77) Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 76-77.

<sup>133</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 18.

Dies erinnert stark an die Vorstellungen, die im heutigen Universitäts- und Wissenschaftsbetrieb wahrzunehmen sind: Zwar hat man sich weitestgehend davon verabschiedet, das „objektive Wahre zuwege zu bringen“, ist aber nach wie vor bemüht, den Einfluss der Subjektivität so gering wie möglich zu halten. Die Gründe dafür sind nachvollziehbar und notwendig für das Durchführen einer Wissenschaft, soviel gibt auch Kierkegaard zu. Man handelt nach ihm allerdings in jedem Fall entfernt vom Subjekt, entfernt von der Leidenschaft, entfernt von der ewigen Seligkeit (also dem, wenn man es mit Kierkegaard übersetzt, was für das Subjekt wirklich zählt).

<sup>134</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 321.

er ist „ein Freund von Schwierigkeiten, besonders von solchen, die die humoristische Beschaffenheit haben, dass der Gebildetste, nachdem er die größten Anstrengungen ausgestanden hat, wesentlich nicht weitergekommen ist, als der einfältigste Mensch kommen kann.“<sup>135</sup>

Zugleich hängt der Prozess der Bildung doch auch mit Kierkegaards Schreckensvorstellung zusammen, einer Welt in der die Bildung eben nicht als zu überwindendes Hindernis zum Glauben (in Bezug auf die ewige Seligkeit etc.) verstanden wird, sondern die Welt vor lauter „Privatdozenten“ vom Christentum<sup>136</sup> befreit wird: „Als das Christentum in die Welt kam, gab es gar keine Professoren und Privatdozenten; da war es ein Paradox für alle. In der gegenwärtigen Generation kann man annehmen, dass jeder Zehnte ein Privatdozent ist, also dass es nur noch ein Paradox für neun von zehn ist. Und wenn dann endlich die Fülle der Zeit kommt, jene unvergleichliche Zukunft, wo auf Erden eine ganze Generation von Privatdozenten und Dozentinnen leben wird: dann wird das Christentum aufgehört haben, ein Paradox zu sein.“<sup>137</sup>

Diese Zunahme und ihre Folgen kann Kierkegaard schon in seiner Gegenwart ausmachen. Eine Zeit, die vornehmlich um die Objektivität bemüht ist (und es sei wiederholt, dass dies für Kierkegaard eine objektive (naturwissenschaftliche) Erforschung der Welt miteinschließt) ist eine Zeit in der Alle „eifrig mit dem beschäftigt [sind], was die Zeit fordert; keiner scheint sich darum zu kümmern, was der Einzelne braucht.“<sup>138</sup> „Was fehlt unserer Zeit? Religiosität.“<sup>139</sup>

Die Religiosität steht in einem Verhältnis zum Einzelnen und trifft ihn in seiner Innerlichkeit, sie steht gerade explizit gegen die Äußerlichkeit dessen, „was die Zeit fordert.“ Darum ist es für Kierkegaard auch der gefährlichste Versuch dieser „Zeit“, und gemeint ist hierbei die neue Zeit, vor allem die Spekulation (sprich: der Philosophie und Methode Hegels), das Christentum zu *beweisen*. Durch einen Beweis, oder vielleicht schon den Versuch eines Beweises, verkommt das Christentum zum Aberglauben. Das Paradox, welches auch die Entstehungsgeschichte des Christentums begleitet, wird aufgedeckt und als ein solches verworfen: „Wird das Dialektische übersprungen [das Dialektische meint an dieser Stelle: gegen den Verstand zu

---

<sup>135</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 321.

<sup>136</sup> In der unwissenschaftlichen Nachschrift beginnt Kierkegaard explizit vom Christentum zu sprechen (auch wenn es sich um seine Auslegung handelt). Es nimmt zumeist den Platz für das Religiöse ein und wird der Gegenstand des Glaubens.

<sup>137</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 212.

<sup>138</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 187.

<sup>139</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 187.

glauben – wie kurz zuvor eingeführt<sup>140</sup>; also: Wenn nicht geglaubt wird] so beweist, recht ironisch, der Beweis für die Auferstehung zuviel, und die Gewissheit der Unsterblichkeit wird geringer als im Heidentum.“<sup>141</sup> Und in dieser Entblößung des Christentums durch den Verstand bzw. durch die Spekulation lauert die Gefahr, sich den Zugang zum Glauben ein für alle Mal zu verschließen: „Wird das Dialektische übersprungen, dann wird das ganze Christentum zu einer leicht gewonnen Einbildung, dann wird es zu nichts anderem als zu Aberglauben, ja zu der gefährlichsten Art von Aberglauben, weil es Aberglauben an die Wahrheit ist, wofern das Christentum die Wahrheit ist. Der Aberglaube an die Unwahrheit hat nämlich die Möglichkeit offen, dass die Wahrheit kommen und ihn wecken kann; aber wenn die Wahrheit ist und der Aberglaube sie dadurch, dass er sich zu ihr verhält, in Unwahrheit verwandelt, dann ist ja keine Rettung möglich.“<sup>142</sup>

Dass das Christentum, dass der Glaube nicht durch das Beweisen, das darüber reden, das darüber nachdenken zu retten sei, zeigt Kierkegaard an einem weiteren wunderbaren Beispiel zweier Menschen, die sich über das Religiöse streiten. Einer will sich als religiös rechtfertigen, der andere die Position des ersten angreifen. Wenn aber Religiosität „die verborgene Innerlichkeit“ ist (auf die wir im Folgenden näher eingehen wollen – hier: der Bereich des Glaubens, des Paradox), so versucht der Einwendende nichts anderes, als den Religiösen „in einen relativen Wortstreit darüber hineingezerrt zu bekommen, wer von den beiden nun der Religiösere sei“<sup>143</sup>, ihn dadurch also zu einer Erklärung zu zwingen, das Denken des Religiösen in die Verlegenheit zu bringen, das Paradox zuzugestehen „und dadurch zu erreichen, dass keiner von ihnen [religiös] wird.“<sup>144</sup>

Sobald das Religiöse, der Glaube, auf die Ebene der Vermittlung und somit auch des Denkens gezerrt wird, hat es schon verloren, wurde es schon wiederlegt, bevor das erste Wort gesprochen, der erste Beweis geführt wurde. Daher kommt Kierkegaard auch zu dem Schluss, dass man lieber noch Gott spotten sollte, denn ihn zu beweisen: „Dann lass uns lieber über Gott spotten, schlecht und recht, wie es zuvor in der Welt geschehen ist; das ist immer der schwächenden Wichtigtuerei vorzuziehen, mit der man das Dasein Gottes beweisen will. Denn das

---

<sup>140</sup> Das Christentum fordert, „dass das Individuum zugleich sein Denken wagt, es wagt, gegen den Verstand zu glauben (das Dialektische)“ Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 136.

<sup>141</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 137.

<sup>142</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 137.

<sup>143</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 219.

<sup>144</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 219.

Dasein eines, der da ist [wenn er geglaubt wird], zu beweisen ist das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch ist, ihn lächerlich zu machen; das Unglück aber ist, dass man das nicht einmal ahnt und das man das in vollem Ernst für ein frommes Unternehmen ansieht.“<sup>145</sup>

Der Glaube ist also nicht nur qualitativ vom Denken unterschieden und hat gleich dem Paradox keine Anknüpfungspunkte mit jenem, sondern er lässt sich auch nicht vermitteln, so wie sich das Denken oder auch Wissen vermitteln lässt. Bevor wir uns mit der Frage beschäftigen, was dies für eine Form bedeutet, die sich dem Glauben nähern möchte (sich also auch dem Sündenbewusstsein und der ewigen Seligkeit nähern möchte bzw. dem, was für den Einzelnen von Bedeutung sein könnte), werden wir noch einen genaueren Blick auf das legen, was Kierkegaard zum Glauben und insbesondere zum Aspekt der Innerlichkeit dieses Glaubens zu sagen hat.

### 3.8.2. Der Glaube und die Innerlichkeit

Andererseits steht der Jünger zweiter Hand vor demselben Problem wie der Gleichzeitige: Er muss mit einer geschichtlichen Tatsache umgehen, sie soll ihn zu der ewigen Seligkeit, zu seinem Sündenbewusstsein verhelfen, obwohl sie es doch nicht vermag, zumindest nicht als gedachte oder verstandene Tatsache. Die geschichtliche Tatsache muss zur absoluten Tatsache werden (zu einer Tatsache, die sich zur Ewigkeit verhalten kann), aber als solche ist sie Gegenstand des Glaubens.<sup>146</sup>

Man könnte nun einwenden, warum man überhaupt das Geschichtliche, und damit auch das Paradox der geschichtlichen Tatsache, die als ein bestimmter Zeitpunkt die Ewigkeit bedeuten soll, braucht. Die Ewigkeit könnte ja genauso gut allein Gegenstand des Glaubens sein. Kierkegaard wendet ein, dass sich dann das Geschichtliche ganz auflösen würde, wir nur noch eine ewige Tatsache hätten, was für einen Existierenden nicht angehen kann, da er sich im Geschichtlichen befindet. Ihm ist das Paradox eigen, welches im dazwischen-sein besteht, zwischen seiner Endlichkeit (seiner eigenen geschichtlichen Tatsache, wenn man so möchte) und der Unendlichkeit, wenn er um die Ewigkeit bemüht ist.

In jedem Fall ist es so, dass der gleichzeitige Jünger und sein Bericht für den Späteren eine Veranlassung dafür sein können, selbst Jünger zu werden. Der geschichtliche Bericht hat somit durchaus eine Wirkung. Wenn wir jedoch an den Anfang der Untersuchung, an das Paradox

---

<sup>145</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 256.

<sup>146</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 97.

des Lernens zurückdenken und uns insbesondere daran erinnern, dass der Mensch nicht in einem reinen Erinnern, in einer reinen Selbsterkenntnis verbleiben soll – wie Kierkegaard es der sokratischen Lehre zugeschrieben hat –, sondern vielmehr darüber hinauskommen will, einen Blick auf die Ewige Seligkeit und das Sündenbewusstsein gewinnen will, so konnte kein anderer Mensch mir die Wahrheit vermitteln, da ich mich nicht schlicht erinnern kann. Ich benötige zuerst die Bedingung zur Möglichkeit der Wahrheit, welche nach Kierkegaard nur Gott vergeben kann. Diese Bedingung braucht der erste wie der zweite, der Gleichzeitige wie der Spätere und beide brauchen sie von Gott. Ohne diese Bedingung führt jede Veranlassung ins Leere, verharrt bei der menschlichen Selbsterkenntnis.

Dies wirft die Frage bezüglich des Unterschiedes beider Jünger auf. Inwiefern ist der Jünger zweiter Hand, der, der geschichtlich gesehen viel später kommt, Kierkegaard, wir, verschieden von dem Gleichzeitigen, wenn doch das zentrale Moment, die Bedingung, zu jedem in dieser Reihe direkt von Gott kommt, kommen muss? Für Kierkegaard gibt es diesen nicht mehr: „Denn wer das, was er hat, von dem Gotte selber hat, der hat es doch offenbar aus erster Hand; und wer es nicht von dem Gott selber hat, der ist nicht Jünger.“<sup>147</sup>

Wenn beide also abhängig von der Bedingung sind, welche sie nicht durch sich selbst erzeugen können und auch nicht untereinander vermitteln können, stellt sich das Problem erneut: Was kann der Gleichzeitige überhaupt für den Späteren tun? „Er kann dem Späteren erzählen, dass er selbst jener Tatsache [das Gott als Mensch in Knechtgestalt auf der Erde gewandelt ist] geglaubt habe.“<sup>148</sup> Da diese Aussage den Widerspruch enthält (eben jenen, dass es einen geschichtlichen Punkt für die Ewigkeit gibt), ist sie für Kierkegaard „eigentlich gar keine Mitteilung [...], sondern bloß Veranlassung.“<sup>149</sup> Etwas, eine Aussage, die den Widerspruch unmittelbar enthält, zielt nicht auf eine Art von Vermittlung, sie will Anlass sein im anderen! Um zu vermeiden, sagt er nicht, dass dies oder jenes geschehen ist, da er sonst geschichtlich reden würde und also das Gesprochene gar kein Gegenstand des Glaubens werden könnte.

„Jedoch wenn ich sage: ‚ich glaube und habe geglaubt, dass dies geschehen ist, d e m z u m Trotz d a s s e s d e m V e r s t a n d e e i n e T o r h e i t i s t u n d d e m m e n s c h l i c h e n H e r z e n z u m Ä r g e r n i s‘, so habe ich im gleichen Augenblick gerade alles getan um irgendeinen anderen daran zu hindern, dass er sich in unmittelbarem Zusammenhang

---

<sup>147</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 97.

<sup>148</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 99.

<sup>149</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 99.

mit mir bestimme, um mir alle Teilhaberschaft zu verbitten, da jeder Einzige sich haargenau auf die gleiche Weise gebaren muss.“<sup>150</sup>

Der Gleichzeitige spricht nun zum Glauben des Späteren, der verstanden werden muss als ein Organ. Er spricht „einen Inhalt, welcher doch nur für den Glauben ist, ganz und gar im gleichen Sinne wie die Farben nur für das Gesicht und der Schall für das Gehör.“<sup>151</sup> Es wird nicht zum Verstand gesprochen, es wird zum Glauben gesprochen. Diese Erweiterung (wenn man so möchte – für Kierkegaard wäre es wohl eher eine Klarstellung) der menschlichen Wahrnehmung um den Glauben ist von höchster Wichtigkeit. Der Glaube ist in dieser Vorstellung gerade nicht, wozu er besonders in unserer Zeit des Öfteren degradiert wird und schon zu Kierkegaards Zeiten degradiert wurde: „ein Asyl für schwache Köpfe.“<sup>152</sup> Er ist „nicht eine Anfängerklasse in der Sphäre der Intellektualität.“<sup>153</sup> Er ist das Organ des Menschen, mit welchem der Mensch seine „eigene ethische Wirklichkeit“ konstituieren kann.<sup>154</sup> Darum erhebt Kierkegaard den Glauben zur Begabung des Menschen, wie Kant es mit der Vernunft tat, welcher sie doch auch beschnitt, um für den Glauben Platz zu machen.<sup>155</sup> Es ist entscheidend diese Herausstellung des Glaubens als autonomes Organ nachzuvollziehen, damit verständlich wird, warum diesem die Vermittlung, oder auch: die Äußerlichkeit, abgeht, warum er zugleich jedoch für den Einzelnen unerlässlich ist.

Der Glaube ist geprägt von der Innerlichkeit, dem Einzelnen und sein Verhältnis zur Ewigkeit, zur Sünde etc. Dies ist der Grund, warum es dem Späteren egal sein kann, ob der Gleichzeitige, von dem er über seine Erzählung des eigenen Glaubens selbst zum Glauben gefunden hat, wirklich geglaubt hat. Es spielt für den Glauben des Späteren keine Rolle, da es sein eigenes Verhältnis zwischen ihm und der Ewigkeit nicht touchiert.<sup>156</sup> Wenn der Gleichzeitige nicht im Glauben war, muss er selbst mit dem ausbleibenden Verhältnis umgehen, so wie der Spätere.

---

<sup>150</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 99.

<sup>151</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 99.

<sup>152</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 29.

<sup>153</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 29.

<sup>154</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 29.

<sup>155</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 264. Auch wenn er freilich im gleichen Atemzug festhält, dass sie [die Begabung zur Vernunft] nicht von jedem genutzt wird (vielleicht ebenfalls wie Kant): die Möglichkeit des Glaubens besteht für jeden Menschen, jeder hat das Talent dazu.

Zu Kant: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV: B XXX)

<sup>156</sup> Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 99-100.

Des Weiteren kann der Glaube schlichtweg nicht vermittelt werden. Etwa kann jemand die Sätze: „ich glaube dieses und jenes“ einen anderem nachsagen, dennoch kann dem, der vor-sagte, niemals klar werden, ob der, der nachsagte, nun im Glauben stehe oder nicht. Dieses Problem stellt sich natürlich auch beim Wissen, wenn man nicht davon ausgeht, dass eine einfache Wiederholung des Satzes das Wissen ausmacht. Man könnte dann etwa auf den Ge-brauch des Satzes schauen, um festzustellen, ob der Satz verstanden wurde.<sup>157</sup> Diese Über-prüfungsmöglichkeiten entziehen sich aber dem Glauben, zumindest für das Verhältnis zwi-schen Einzelem und Ewigkeit (was wäre etwa der „richtige“ Gebrauch dieses Glaubens?), und möglicherweise auch dem Sündenbewusstsein, obwohl es bei diesem scheint, als gäbe es eine Möglichkeit, zu überprüfen, ob es „richtig“ gebraucht wird, ob dem Sündenbewusstsein nach adäquat gehandelt wird, doch dazu später mehr.

### 3.8.2.1. Die Kirche und die Christen seiner Zeit

Das Problem der Vermittlung bewegt Kierkegaard zu einer Kritik der Institution Kirche und den Christen seiner Zeit.

Die Kirche leidet an denselben historischen Schwierigkeiten wie die beiden Jünger bzw. ihr Verhältnis untereinander. Sie tritt auf als ein historisches Phänomen, von welchem „man zu wissen bekommen [kann], was wesentlich christlich ist.“<sup>158</sup> Sie ist ebenfalls unterteilt in eine Gleichzeitige und eine Spätere, die Gleichzeitige nennt Kierkegaard die „apostolische Kir-che“.<sup>159</sup> Man behaupte nun, so führt Kierkegaard aus, dass die Spätere dieselbe wie die Gleich-zeitige sei, sie also in seinem Fall über 1800 Jahre hindurch bestand hatte, damit die Spätere die gleiche Legitimation in Bezug auf den Glauben erhält. Eine Behauptung, für die man einen Beweis fordern würde, der allerdings selbst nicht mehr als eine historische Annäherung sein könnte, gleich den verschiedenen Berichten aus dem vorhergehenden Kapitel.<sup>160</sup> Die Kirche macht somit nicht den Gläubigen. Es verhält sich mit ihr im besten Falle so, wie mit dem gleich-zeitigen Jünger, welcher verkündet, „ich glaubte, dass Gott auf Erden wandelte“, aber durch die Institutionalisierung in allgemeiner Form: „Man glaubte, dass Gott auf Erden wandelte.“

---

<sup>157</sup> Es bleibt dennoch ein Problem, zu sagen, was Wissen ist – aber das ist eine Frage für einen anderen Tag.

<sup>158</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 35.

<sup>159</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 36.

<sup>160</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 38.

Problematisch wird dies, wenn Verwirrung darüber entsteht, welche Bedeutung die Kirche für den Einzelnen und sein Bezug zur Religiosität, zu seinem Christsein haben soll und kann. Sie nimmt ihm den Übergang zum Glauben eben nicht ab, der Einzelne ist es, der das Paradox, dass Gott auf Erden wandelte, akzeptieren muss, unabhängig davon, ob es nun der Bericht einer Person oder einer Institution ist.

Kierkegaard diagnostiziert diese Verwirrung seiner Zeit, besonders den Christen seiner Zeit, die genau das Problem der Innerlichkeit des Glaubens übersehen, wenn sie mit der Kirche und dem Christentum umgehen. Kierkegaard stellt Untersuchungen an, was es denn nun heißen könnte, ein Christ zu sein. Er kokettiert damit die (spekulativen) Bestrebungen seiner „sehr verwirrte[n]“ Zeit, festhalten zu wollen, was das Christentum sei, damit man nach Abschluss der Definition spekulativ in dieses einsteigen könnte.<sup>161</sup>

Wohlan, ist es vielleicht die Zugehörigkeit zur „sichtbaren Kirche“, die einen Christen bestimmt? Dies scheint ein „sehr zweifelhaftes Zeugnis“, ob man nun im Glauben steht oder nicht.<sup>162</sup> Noch absurder ist für Kierkegaard die Annahme, dass es die Taufe ist, welche den Menschen zum Christen macht: „Lächerlich indessen ist und bleibt es, Menschen, die einzig und allein Kraft eines Taufattestes Christen sind, sich bei feierlichen Gelegenheiten à la Christen gebärden zu sehen“, denn, „dass das Ganze in einem Alter von vierzehn Tagen am 7. Sept. im Laufe von fünf Minuten abgemacht werden kann, das scheint doch fast ein wenig zuviel des Paradoxen zu sein.“<sup>163</sup> Es ist vielmehr eine große Gefahr für das Christentum, wenn es so zu etwas wird, „was man im trivialen Sinne Sitte und Brauch nennt.“<sup>164</sup> Eine Vorstellung des Christentums, welche wohl nicht nur für die Zeit Kierkegaards gilt, sondern auch für die unsrige.

Kierkegaard zeigt mithilfe der Diskrepanz zwischen einem bloßen Kirchgänger und dem Christsein etwas auf, das ich die Diskrepanz zwischen Verstehen und Handeln nennen möchte. Dafür soll zunächst das ganze Bild vorgestellt werden, welches paraphrasiert nur an Wirkung verlieren würde:

---

<sup>161</sup> Hegel ist ein Beispiel dafür, wie die Religion und insbesondere das Christentum von der Spekulation eingeholt werden kann. Kierkegaards Einwand richtet sich an dieser Stelle aber vornehmlich gegen bekennende Christen seiner Zeit, die gleichzeitig zum Bekenntnis versuchten, das Christentum mit der spekulativen Bewegung einzuholen, es also zu durchdenken.

<sup>162</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 69.

<sup>163</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 72.

<sup>164</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 68.

„Sieht, letzten Sonntag sagte der Pfarrer: ‚Du sollst dich nicht auf die Welt verlassen, und nicht auf die Menschen, und nicht auf dich selbst, sondern allein auf Gott; denn der Mensch vermag selbst gar nichts.‘ *Und wir verstanden das alle miteinander, auch ich; denn das Ethische und das Ethisch-Religiöse ist so überaus leicht zu verstehen, ist aber dafür so überaus schwer.* Ein Kind kann es verstehen, der Einfältigste kann verstehen, ganz wie gesagt wird, dass wir gar nichts vermögen, dass wir alles aufgeben, allem entsagen sollen. Am Sonntag versteht sich das entsetzlich leicht (ja entsetzlich; denn diese Leichtigkeit führt oft genug eben dahin, wohin die guten Vorsätze führen) abstrakt (in abstracto); am Montag aber ist es so überaus schwer zu verstehen, dass es dieses Wenige und Einzelne innerhalb der relativen und konkreten Existenz ist, worin das Individuum sein tagtägliches Leben hat, wo der Mächtige versucht wird, die Demut zu vergessen, und der Geringe, Demut vor Gott mit relativer Bescheidenheit gegen Höherstehende zu verwechseln; und doch ist ja ein Weniges etwas ganz Einzelnes, eine reine Kleinigkeit im Vergleich mit Allem. Ja selbst wenn der Pfarrer darüber klagt, dass keiner gemäß seiner Ermahnung handelt, so ist dies so entsetzlich leicht zu verstehen; aber am Tage darauf ist das Verständnis so schwer, dass man selbst durch dieses Einzelne, durch diese kleine Belanglosigkeit das Seine dazu beiträgt, sein Teil verschuldet. – Darauf fügte der Pfarrer hinzu: „Dies sollen wir immer bedenken.“ Und wir verstanden das alle miteinander; denn „immer“, das ist ein prächtiges Wort, es sagt alles auf einmal, und ist so entsetzlich leicht zu verstehen. *Dafür ist es aber das allerschwerste, etwas immer zu tun,* und ist so überaus schwer, Montagnachmittag um vier Uhr dieses immer auch nur von einer halben Stunde zu verstehen. Selbst in der Rede des Pfarrers lag fast etwas, was einen indirekt auf diese Schwierigkeit aufmerksam machte; denn da waren einige Wendungen so geschildert, dass das anzudeuten schien, dass er es selbst schwerlich immer tat, ja dass er es schwerlich in jedem der wenigen Augenblicke getan hatte, wo er seine Predigt meditierte, ja dass er es schwerlich tat in jedem Teil der kurzen Zeit seiner Rede.“<sup>165</sup>

Das Gesagte ist für den Kirchgänger leicht verstanden. Er hat keine Schwierigkeit am Sonntag während der Predigt zuzugeben, dass er ohne Gott nichts vermag, dass er von ihm die Bedingung erhalten muss, um überhaupt etwas in Sachen der Wahrheit zu vermögen. Geht er allerdings über, von der passiven Rolle des Zuhörers am Sonntag in die aktive Rolle des Existierenden in der er sein „alltägliches Leben hat“, endet die Leichtigkeit abrupt. Er müsste nun dem Gesprochenen nach handeln und dies verwandelt das Verstehen vom Leichtesten zum Schwersten. Der Einzelne, der Sonntag so gut verstand, wird gejagt von der brutalen Konsequenz des „immer“, in welchem die Diskrepanz zum vollen Ausdruck kommt. Es ist schon schwer, einen „Montagnachmittag um vier Uhr“ nur für eine halbe Stunde in dem Verständnis zu handeln, dass der Mensch nichts vermag gegen Gott, wie soll er es denn für immer tun? In dieser Kritik Kierkegaards an den bloßen Kirchgängern seiner Zeit entwickelt sich eine Vorstellung des Christseins als etwas, das in der Zeit geschieht. Es ist kein Akt der Taufe, kein Akt des

---

<sup>165</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 175-176, Hervorhebungen von mir.

Besuchens einer Predigt, sondern ein anhaltendes Verhältnis im Glauben. Die Predigt des Pfarrers scheint unter dieser Beziehung auf die Zeit zu leiden. Sie spricht, und sie ist wohl leicht verständlich, so verständlich, dass es nicht schwerfällt zuzustimmen, und doch bewirkt sie für den Zuhörer in Bezug auf sein Christsein denkbar wenig, die Predigt macht den Zuhörer nicht zum Christen. Es ist das Verhältnis in der Zeit, das unendliche schwere „immer“, das den Christen macht.

Es sei daran erinnert, dass dieses Moment zentral für den Gedanken ist, dass die Existenz sich zum Paradox verhält. Sei es nun, ob man das Paradox Gott nennen will oder nicht, und sich selbst Christ oder Existierenden, solange die Diskrepanz zwischen beidem gilt, zwischen Gott und Christ, Paradox und Existierendem, Unendlichkeit und Endlichkeit, gilt das Problem. Solange dieses Verhältnis nicht vermittelt, nicht aufgehoben wurde – ob nun hegelianisch oder auf andere Weise tut hier nicht zur Sache – sieht der Einzelne sich in der Verantwortung, wenn es um Vorstellungen wie Gut und Böse, Sünde, Ewige Seligkeit, Sinn der Existenz geht. Er kann die Verantwortung abgeben, doch dann gibt er alle Rechte ab, wie es für die Leugnung des freien Willens weiter oben gilt.

Zumal das Phänomen, welches Kierkegaard an dieser Stelle beschreibt, nur allzu vertraut klingt. Wie oft kommt es vor, dass eine „ethische Rede“ leicht verstanden und anerkannt wird (im Rahmen besonders wichtiger „ethischer Reden“ spricht man auch gerne von ratifizieren), man dann aber nicht einmal vom Sonntag auf den Montag warten muss, um zu sehen, dass eine Diskrepanz zwischen dem Verstehen und dem Handeln liegt. Das ist freilich keine bahnbrechende Erkenntnis, vielmehr nötigt schon die unmittelbarste Erfahrung zu ihr. Was allerdings entscheidend ist, ist die Frage, ob es ein Mangel der Rede selbst ist, der dazu führt, dass sie verstanden, aber nicht angewandt wird, ob es also einer besseren Rede bedarf, oder ob diese Frage nicht gänzlich außerhalb dessen liegt, was wir die Rede nennen (wenn es also etwa der Glaube sein sollte, der benötigt wird, jedoch abhandengekommen ist und in den wir uns auch nicht wieder hineinreden können) und wenn dem so sei, wie wir mit diesem Umstand weiter verfahren sollten. Bevor wir Kierkegaard dazu befragen können, muss mit dem Sprung noch ein finaler Aspekt der Innerlichkeit vorgestellt werden, der zwar schon häufiger erwähnt wurde, allerdings selbst noch nicht Gegenstand der Untersuchung war.

Der Sprung als Übergang in den Glauben wird durch eine solche vermeintliche Beziehung zum Christentum, wie die des bloßen Kirchgängers, erschwert. Die ersten Christen waren vorher

keine Christen, für sie war das Christwerden leichter als für den, der schon Christ ist. Kierkegaard vergleicht diesen Vorgang mit einem Sprung in die Höhe, der schwerer ist, wenn man von einem Punkt aus springt, auf dem man wieder landen soll (also, wenn man als getaufter Christ in den Glauben als Christ springen will), als wenn man beim Sprung, aus der Bewegung, seinen Ausgangspunkt verlassen kann und nun woanders landet.<sup>166</sup> Kierkegaard spricht ein psychologisches Phänomen an, bei dem es viel schwieriger ist einen neuen Zugang zu Erkenntnis (oder in diesem Fall: zum Glauben) zu erschließen, wenn man sich bereits auf diesem neuen Level wähnt. Es ist in diesem Fall schwieriger zu verstehen, was man noch nicht erreicht hat, als wenn der eigene Ausgangspunkt einer ist, der von diesem neuen Level gänzlich verschieden ist, man sich den Gegenstand somit komplett neu erschließen muss. Und dieser Sprung ist zu alledem noch dadurch erschwert, da „dies im Individuum selbst still vor sich gehen soll und muss, ohne eine entscheidende Handlung im Äußeren.“<sup>167</sup> „Kurzum: Es ist leichter, Christ zu werden, wenn ich nicht Christ bin, als Christ zu werden, wenn ich es bin; und diese letztere Entscheidung ist dem vorbehalten, der als Kind getauft worden ist.“<sup>168</sup> Kierkegaard unterscheidet mindestens zwei Arten des Christseins bzw. in Christsein und Christwerden. Das Werden ist hierbei ein stetiger Prozess, der eng mit dem Sprung in den Glauben verknüpft ist. Diesem Sprung und seine Beziehung zur Innerlichkeit wollen wir nun unsere Aufmerksamkeit schenken.

### 3.9. Der Weg Zum Sprung

Bereiten wir den Weg über den Sprung hin zum Formproblem noch einmal zusammenfassend mit Kierkegaard vor. Es gibt ein Problem mit der Existenz. Ihre Bedeutung lässt sich mit dem Denken nicht fassen. Das objektive Denken scheitert durch stete Verallgemeinerung an dem, was ihm als Subjektives, als Besonderes gegenübertritt. Es sei angemerkt, dass sich diese Kritik auf den Bereich der Existenz bezieht und nicht eine Vorstellung des objektiven in Gänze verwirft: „Dass das objektive Denken seine Realität hat, leugne ich nicht, aber bei allem Denken, bei dem gerade die Subjektivität akzentuiert werden muss, ist es ein Missverständnis.“<sup>169</sup> Diese Auseinandersetzung ist eine mit dem Paradox. Es ist eine Auseinandersetzung, die den

---

<sup>166</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 69.

<sup>167</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 69.

<sup>168</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 70.

<sup>169</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 85.

Existierenden in ein Verhältnis setzt mit dem, was ihn als Existierenden, als einem, der von seiner Existenz aus denkt (und sich nicht etwa im Modus des reinen Denken bewegt), übersteigt, dem Jenseits, das mit dem Diesseits nicht einzuholen ist. Kierkegaard fasst diesen Umstand polemisch mit dem Ausspruch zusammen, „dass alles ungewiss sei!“<sup>170</sup>

Und er wundert sich, denn die Leute geben es gerne zu. Es scheint, als wüsste jeder um dieses Problem und es ist so bekannt, dass es eine „Torheit und Wunderlichkeit“ wäre, sich damit zu beschäftigen.<sup>171</sup> Die Menschen scheinen vielmehr am „Differenz-Wissen“ interessiert, in dem etwa der eine mehr von der Weltgeschichte wüsste, wüsste „wie es war“, und nun die anderen in den Stand setzen könnte, dieses Wissen ebenfalls zu erlangen. Ein solcher Zugewinn gibt sich schmackhafter als die Reflexion des bereits vorhandenen. Für das Problem vor welches uns Kierkegaard führt ist es allerdings wichtiger „e i n e r zu sein“, denn „wir“ (etwa eine relevante Masse in der Weltgeschichte: Übergang in ein Verständnis als Kollektiv), eine Bewegung, die immer die Tendenz hat, das Menschsein mit der Menschheit zu verwechseln (das Kollektiv nivelliert zuweilen den Einen).<sup>172</sup> Die Aufgabe ist eine subjektive. Denn das „Wir“, die Menschheit, zuletzt die Weltgeschichte kennt kein Gut und Böse. „Die welthistorische Idee führt immer mehr eine systematische Konzentration von allem herbei.“<sup>173</sup> Die Ethik aber blickt „mit misstrauischen Augen auf alles welthistorische Wissen, da dieses so leicht eine Schlinge, eine demoralisierende ästhetische Zerstreuung für das wissende Subjekt werden kann“, da „die absolute ethische Unterscheidung zwischen Gut und Böse welthistorisch-ästhetisch neutralisiert ist in der ästhetisch-metaphysischen Bestimmung ‚das Große‘, das ‚Bedeutungsvolle‘.“<sup>174</sup> Die Geschichte schert sich nicht um diese Kategorien und sie kann dem Einzelnen, der um jene besorgt ist, keine Auskunft darüber geben.

Selbiges gilt für die (Natur)Wissenschaften und ihre Erforschung der Welt, die damit auch einen maßgeblichen Anteil an dem haben, was wir Weltgeschichte nennen. Kierkegaard versteht sich durchaus als ein Verfechter dieser Wissenschaften. Er greift selber der Kritik vor, indem er schreibt, dass man ihn missverstehe, nehme man an, er hätte mit der Wissenschaft gebrochen und würde „das (unvernünftige) Vieh losgerissen wissen“ wollen.<sup>175</sup> Vielmehr „gibt [es] keinen, der stolzer und dankbarer gegen Gott daran glaubt, dass in der Welt des Geistes

---

<sup>170</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 79.

<sup>171</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 79.

<sup>172</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 117.

<sup>173</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 123.

<sup>174</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 123-124.

<sup>175</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 142.

ewige Eigentumssicherung besteht und dass da die Strohmänner doch draußen bleiben.“<sup>176</sup> Nicht nur also verwirft er die Wissenschaft nicht, sondern er stellt sogar eine Art Objektivitätsideal in Bezug auf ihre Erkenntnismöglichkeit auf. Allerdings bringt sie dies trotzdem nicht in den Bereich der Ethik. Die Wissenschaft „sei gepriesen“, aber „das Ethische ist und bleibt die höchste Aufgabe, die jedem Menschen gesetzt ist.“<sup>177</sup> Das Mindeste, was man somit von jedem Wissenschaftler fordern müsste wäre, dass er sich selbst ethisch verstanden habe, ehe er sich seinem Fach widmet, und diesen Bezug zum Ethischen auch fortwährend beibehält.<sup>178</sup> Das Ethische führt zurück zur Subjektivität, zum Paradox. Es bringt im Falle des Historikers oder des Wissenschaftlers den Einzelnen zurück zu sich selbst, so sehr sie es auch bevorzugen würden, am Großen und Ganzen zu forschen, an ihm teilzuhaben, sich in ihm zu verlieren. Aber sie bleiben doch Existierende, die aus der Existenz heraus handeln und das Ethische setzt sie dadurch ins Verhältnis: „Nur im Ethischen ist Unsterblichkeit und ewiges Leben [und daran hängt auch die Sünde und ihr Bewusstsein]; anders verstanden ist die Weltgeschichte vielleicht ein Schauspiel, ein Schauspiel, das vielleicht fort dauert – aber der Betrachter stirbt, und die Betrachtung war ein vielleicht höchst bedeutungsvoller – Zeitvertreib.“<sup>179</sup>

Der objektive Gang der Geschichte interessiert sich nicht für die Vielen, die ihm unter die Räder kommen. Es herrscht eine eisige Gleichgültigkeit, insbesondere für die, welche sich nicht einmal einen kleinen Platz in der Ecke der Weltgeschichte bzw. der Geschichtsschreibung sichern konnten. Die Geschichte gibt sich so als eine wunderliche Verschwendung, in der wir dann ein „verschwendetes Mehr“ ausmachen, und nichts wäre von besonderem Belang. So ist es bestellt, sollte die Geschichte, sollte die Wissenschaft als objektiver Selbstzweck fungieren. „Ist dagegen das Subjektivwerden die höchste Aufgabe, die einem Menschen gestellt ist, so kommt alles in die schönste Ordnung. [...] Und sodann gibt es keine Verschwendung mehr; denn sind die Individuen auch zahllos wie der Sand am Meer: so ist ja die Aufgabe, subjektiv zu werden, jedem gestellt; und schließlich ist hiermit gar nicht die Realität der welthistorischen Entwicklung geleugnet, die vielmehr, Gott und der Ewigkeit vorbehalten, sowohl ihre Zeit als auch ihren Ort hat.“<sup>180</sup> „Erst also das Ethische, das Subjektivwerden, dann das Welt-historische.“<sup>181</sup>

---

<sup>176</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 141.

<sup>177</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 141.

<sup>178</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 141.

<sup>179</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 143-144.

<sup>180</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 149.

<sup>181</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 150.

Am Beispiel der Unsterblichkeit vollzieht Kierkegaard die Darstellung des Subjektiven. Ist Unsterblichkeit das, was „alle die weisesten und besten Männer über die Unsterblichkeit meinen“?<sup>182</sup> Wäre es also eine Frage der Gelehrten, die mit viel Anstrengung und Unterreden zu dem Ergebnis kommen könnten, was denn nun Unsterblichkeit sei? Nein, „sie ist eine Frage der Innerlichkeit, die das Subjekt, indem es subjektiv wird, sich selbst stellen muss. Objektiv lässt die Frage sich überhaupt nicht beantworten, weil sich objektiv nicht nach der Unsterblichkeit fragen lässt, da die Unsterblichkeit gerade die Potenzierung und höchste Entwicklung der entwickelten Subjektivität ist.“<sup>183</sup> Doch die Unsterblichkeit ist für das Ethische von unendlicher Wichtigkeit: „denn ethisch kulminiert alles in der Unsterblichkeit, ohne diese ist das Ethische nur Sitte und Brauch.“<sup>184</sup> Wenn das Ethische ein größeres Gewicht haben soll, als bloße Tradition zu sein (welche durchaus eine Triebfeder für ethisches Handeln sein kann, letztlich aber immer eine sehr mangelhafte, wenn sie nur auf der Tradition fußt)<sup>185</sup> braucht es einen Bezug zur Ewigkeit, zur ewigen Seligkeit, zum Sündenbewusstsein. „Metaphysisch verschlingt die Unsterblichkeit die Existenz, ja die 70 Jahre der Existenz wie ein Nichts, und doch soll dieses Nichts ethisch unendlich wichtig sein.“<sup>186</sup>

Diese Überlegungen haben Einfluss auf den Wahrheitsbegriff, den wir in diesem Rahmen verwenden. Es kann nicht um das objektive „Was“ gehen, etwa den Beweis, dass Gott ist. Auf der

---

<sup>182</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 163.

<sup>183</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 164.

Diese Argumentation erinnert sehr an Kants Entwicklungen der Dialektik als notwendigen Schein der Vernunft insbesondere an den Abschnitt des Ideals, in welchem es die Vernunft aufgrund ihres Prinzips von Ursache und Wirkung immer wieder dazu treibt, eine letzte Ursache, das schlechthin Notwendige, das Unendliche zu setzen. Vgl. dazu den dritten Abschnitt des dritten Hauptstückes (KrV B 611) folgende. Die Unsterblichkeit wird nicht explizit erwähnt, aber der Gang der Vernunft zum Notwendigen, welches sie übersteigt, spielt die entscheidende Rolle. Wenn Kierkegaard in dem oben genannten Zitat also von der Subjektivität spricht, welche sich in der Unsterblichkeit potenziert, findet sie hier eine Ähnlichkeit, die Vernunft, welche sich selbst, als begrenzte, in das Notwendige, das sie übersteigt, potenziert.

Zudem ist von der Unsterblichkeit explizit später noch im Kanon der reinen Vernunft die Rede, in der sie für Kant die bereits eingeführte praktische Aufgabe übernimmt. Vor allem KrV B 825-829, wo die drei Kardinalsätze (die Unsterblichkeit der Seele ist einer von ihnen) als für das Wissen unnötig und ihre Wichtigkeit im Bereich des Praktischen verortet wird (KrV B 828-829).

<sup>184</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 166.

<sup>185</sup> Auch dieses Argument weist bestimmte Parallelen zu Kant auf, der in den reinen Ideen, wie oben anhand der platonischen Republik ausgeführt, die notwendige Triebfeder zum praktischen Handeln sucht. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verfolgt er diesen Plan weiter, auch wenn er dort und später in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu expliziten Forderungen schreitet (vgl. dazu etwa die eingeführten Pflichten in der Grundlegung: Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S. 52-54.), was Kierkegaard zuwiderläuft, wie wir im Kapitel über das Problem und Abraham gesehen haben und auch im Folgenden noch ausführen werden. Das Paradox löst sich bei Kierkegaard nicht in der Hoffnung an die vernünftige Welt. Dennoch zeigt es, wie schwer bzw. unmöglich es ist, die Frage der Ethik philosophisch, oder auch: vollkommen begründet, zu beantworten.

<sup>186</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 166.

objektiven Suche würden wir im Annäherungsprozess verloren gehen, da Gott sich nicht annähern lässt. Es geht stattdessen um das subjektive „Wie?“.<sup>187</sup> Es geht darum, wie sich der Existierende als Existierender zu der Wahrheit verhält, letztlich die Frage also: „was bedeutet diese Wahrheit für meine Existenz?“ anstelle dem bloßen „was ist die Wahrheit?“. Und er richtet sein Leben nach dieser Wahrheit, ganz anders, als der, der mit einer objektiven Form von Wahrheit und dem „Was?“ umginge, für den zunächst das eine gelten könnte wie das andere, es seine Existenz aber nicht unmittelbar affiziert. Kierkegaard führt Sokrates an, der es zwar unleugbar zu welthistorischer Relevanz geschafft hat, zugleich doch, nach der Ansicht Kierkegaards, eine ethische Lebensweise an den Tag legte.<sup>188</sup> Sokrates ist zwar nicht in den Glauben übergegangen, verhielt sich aber zur Unendlichkeit so ethisch, wie es ohne Glauben nur denkbar ist:

„Aber Sokrates! Er stellt das Problem objektiv problematisch hin: wenn es eine Unendlichkeit gibt. Dann war er also, verglichen mit einem der modernen Denker von drei Beweisen [Kierkegaard bezieht sich auf eine hegelianische Tradition in Dänemark, die mithilfe der Methode Hegels die Unsterblichkeit der Seele bewiesen haben wollen], ein Zweifler? Keineswegs! Denn für dieses ‚Wenn‘ setzt er sein ganzes Leben dran, er wagt zu sterben, und er hat sein ganzes Leben mit der Leidenschaft der Unendlichkeit so eingerichtet, dass es als annehmbar befunden werden musste – w e n n es eine Unsterblichkeit gibt. Gibt es einen besseren Beweis für die Unsterblichkeit der Seele? Aber die, die drei Beweise besitzen, richten ihr Leben gar nicht danach ein. Wenn es eine Unsterblichkeit gibt, muss es sie ekeln vor ihrer Art zu leben: Gibt es einen besseren Gegenbeweis gegen die drei Beweise? Das ‚bisschen‘ Ungewissheit half Sokrates, weil er selbst mit der Leidenschaft der Unendlichkeit mithalf. Die drei Beweise aber nützen den anderen gar nichts, weil sie doch Schlafmützen sind und bleiben und durch ihre drei Beweise, indem sie ermangeln etwas anderes zu beweisen, gerade das bewiesen haben.“<sup>189</sup>

Sokrates ist in ein Verhältnis gegangen mit seiner Überlegung, der Möglichkeit, „wenn es eine Unendlichkeit gibt“. Es ist ein subjektives Verhältnis, zu welchem man nicht durch einfaches beweisen kommt. In einer gewissen Weise könnte man sagen, dass die Annahme (und auch der vermeintliche Beweis) erst durch eine entsprechende Lebensführung in die Realität tritt. Diese subjektive Wahrheit ist eine Wahrheit der Innerlichkeit. Und auch Sokrates war schon in der Lage in diesem Sinne ethisch zu leben, mit einem „wenn es eine Unsterblichkeit gibt“. Er kann aber, wie zu Beginn des Abschnittes zu den *Philosophischen Brocken* eingeführt, nie

---

<sup>187</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 190,193.

<sup>188</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 136-137.

<sup>189</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 192-193.

über dieses „wenn“ hinaus. Sokrates lebt ethisch, aus einer Annahme heraus. Er konnte nicht wissen, „ob er (der Menschenkenner) ein absonderlicheres Ungeheuer als Typhon sei oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, welches von Natur an etwas Göttlichem Teil habe.“<sup>190</sup> Sein Erkenntnishorizont war im Menschen gefangen, der Mensch sich selbst die Wahrheit und daher alles jenseits des Menschen eine Annahme, die ihn – es sei wiederholt – trotzdem dazu bewegen konnte, nach ihr ethisch zu leben, dieser Annahme seine Existenz hinzugeben. Kierkegaard aber sucht den Übergang zum Glauben. In diesem kann der Mensch die zuvor vorgestellte subjektive Wahrheit mit voller Inbrunst angehen. Hier wird das Subjektivwerden zur Aufgabe. Das Paradox entfaltet sich an dieser Stelle auf vielfältige Weise. Die Genese der Sünde, wie es bei Adam geschah, steht im Paradox, die Anmaßung Abrahams, dass der Einzelne höher steht als das Allgemeine, steht im Paradox,<sup>191</sup> zuletzt auch die Entwicklung der *Philosophischen Brocken*, dass dem Menschen die Bedingung erst gegeben werden müsse, er die Wahrheit nicht aus sich selbst herausklauben kann, steht im Paradox. Die subjektive Wahrheit ist das Paradox schlechthin. Aber ohne sie löst sich der Einzelne auf, er wird zur Naturkausalität, „so gehen die Begriffe Erbsünde, Sünde, Geschlecht, Individuum verloren, und das Kind mit ihnen.“<sup>192</sup>

Doch die Existenz soll von unendlicher Bedeutung sein! Die Entscheidungen, die der Existierende trifft, sollen nicht umsonst sein! Die Leiden nicht vergebens! Die Verschwendung keine Verschwendung! Und ein solches Gewicht der Existenz sieht Kierkegaard im Christentum: „In A<sup>193</sup> ist das Existieren ein Moment innerhalb meines ewigen Bewusstseins (wohlgemerkt der Moment, der ist, nicht der Moment, der vorbei ist, denn dies ist die Verflüchtigung der Spekulation), also etwas Geringeres, das mich daran hindert, das unendliche Höhere zu sein, das ich bin<sup>194</sup>; in B ist umgekehrt das Existieren, obgleich noch geringer dadurch, dass es paradox akzentuiert ist [der Schüler, der sich selbst nicht die Wahrheit ist, sondern die Bedingung dazu

---

<sup>190</sup> 1.4 bzw. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 34-35.

<sup>191</sup> Vgl. Zu beiden das Kapitel zum Problem

<sup>192</sup> Vgl. Kapitel zum Problem bzw. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 76-77.

<sup>193</sup> Kierkegaard unterscheidet im Verlaufe der unwissenschaftlichen Nachschrift zwischen Religion A und B. Religion A ist dabei die „Religion“ von Sokrates, in der also ein ethisches Leben durchaus möglich ist, jedoch der Bezug zum Paradox fehlt, das Verhalten immer ein Verhalten zur Möglichkeit ist, so wie oben ausgeführt. Religion B hingegen ist das Verhalten zum Paradox, welches Kierkegaard im Christentum verortet, in dem seiner Ansicht nach das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott bzw. der Verantwortung des Einzelnen vor Gott am deutlichsten ausgeprägt ist.

<sup>194</sup> Wir erinnern uns: bei Sokrates ist das zentrale Moment das Erinnern, im Grunde ist schon alles gewusst. Dies macht mein ewiges Bewusstsein aus, zugleich bin ich in diesem gefangen, bin als Existierender mit dem was ich erinnere weniger als das Potential meiner unendlichen Erkenntnis.

erst empfangen muss], doch soviel höher, dass ich in der Existenz erst ewig werde, und also das Existieren aus sich eine Bestimmung erzeugt, die unendlich höher ist als das Existieren.“<sup>195</sup> Es ist nicht die Rückgewinnung des ewig schon erhaltenen, sondern die Existenz, die selbst in der Aufgabe steht, im Falle Kierkegaards: gegen Gott. Aber in der „paradoxen Akzentuierung“ ist im Hinblick auf den Glauben viel gegen die sokratische Unwissenheit in Bezug auf das Jenseits gewonnen: „Statt der objektiven Ungewissheit [von Sokrates, über das, was jenseits des Menschen liegt] besteht hier die Gewissheit, dass das objektiv gesehen das Absurde ist, und dieses Absurde, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit ist der Glaube. Verglichen mit dem Ernst des Absurden ist die Sokratische Unwissenheit ein witziges Scherzwort, und verglichen mit der Anstrengung des Glaubens ist die Sokratische existierende Innerlichkeit wie die griechische Sorglosigkeit.“<sup>196</sup>

Der Verstand schützt sich nun nicht mehr mit der Unwissenheit, sondern hat seine Grenze erkannt. Er steht an einem Abgrund und die Antwort des Sokrates, dass er sich mit dem begnügen solle, was er bis zu diesem Abgrund vorfindet, den Abgrund aber meiden soll, befriedigt ihn nicht mehr. Gleichzeitig hat er eingesehen, dass er den Abgrund nicht durch Denken überwinden wird. Es ist ein qualitativer Unterschied, dem es egal ist, wie lang der dialektische Sprungstock ist, den der Verstand bemüht, der Graben würde immer weiter sein. Aber der Verstand, den wir zuletzt betrachteten, der weiterkommen will als Sokrates würde auch nicht mehr mit dem Sprungstock ansetzen, er akzeptiert die Grenze. Nicht allerdings, ohne darunter zu leiden! Das Paradox wurde vorgestellt als des Verstandes Leidenschaft und es ist tatsächlich, was dem Verstand Leiden schafft. Dem Verstand widerstrebt nichts mehr, als sich selbst beiseite zu schaffen. Er hegt eine „dialektisch leidenschaftliche Abscheu“ vor dem Sprung.<sup>197</sup> Was aber nun, wenn der Verstand und das Denken doch als die Formen des Allgemeinen dargestellt wurden? Wenn das Denken die Bewegung der Entäußerung des Menschen ist, die Möglichkeit sich selbst zu erklären? Wie könnte man über etwas wie die Innerlichkeit sprechen? Kann man sie überhaupt vermitteln? Es scheint zumindest so, als müsste man bei einem solchen Gegenstand, welcher sich in diesem Maße dem Denken entzieht zuerst über die Form der Mitteilung reflektieren, bevor man endet wie der Pastor, der predigt und dabei allzugut verstanden wird, der nächsten Sonntag predigt, dass niemand nach seiner vorangegangenen

---

<sup>195</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 285.

<sup>196</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 201.

<sup>197</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 91.

Predigt handelte und auch dabei wohl verstanden wird, jedoch, wie solle man sagen, *nur* verstanden? Wenn also zusammengefasst der Bereich, der nach Kierkegaard für den Menschen als Existierenden von größter Bedeutung ist, sein Blick auf die Ewigkeit, auf die Möglichkeit einer ewigen Seligkeit, auf sein Sündenbewusstsein, seine Vorstellung von Gut und Böse, den Bereich der Innerlichkeit betrifft. Was würde dies für die Vermittlung über eben jenen Bereich bedeuten?

Für Kierkegaard hat die Frage der Form höchste Priorität<sup>198</sup> und damit wollen wir in den nächsten Abschnitt zur Form der Innerlichkeit übergehen.

#### 4. Lessing, der Sprung und die Form

Lessing fordert den Sprung. Kierkegaard findet besonderes Interesse an Lessing, den er früh in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* als eine schillernde Persönlichkeit der Geschichte einführt. „Nun ist Lessing ja freilich etwas längst Überstandendes, eine verwindend kleine Station an der welthistorischen-systematischen Eisenbahnstrecke.“<sup>199</sup> Wenn man sich mit Lessing beschäftigt, bleibt man hinter der Zeit zurück: „An Lessing erinnern ist eine Tat der Verzweiflung.“<sup>200</sup> Doch was hat Lessing angestellt, damit er dieser Missgunst gegenübersteht? Er hat sich entzogen. Er machte sich schwer zu fassen. Der geneigte Zuhörer, der es gewohnt war, sich auf das Gehörte zu verlassen, wurde von dem „gymnastischen Dialektiker“<sup>201</sup> betrogen: „Es war schändlich von Lessing, dass er die, die so unendlich gern auf die Worte des Meisters (in verba magistri) schwören wollten, in die Verlegenheit brachte, was ihn anbelangte, niemals zu dem einzigen ihnen natürlichen Verhältnis, dem des Schwörens, kommen zu können. [...] Es war ein Missbrauch seiner dialektischen Kunst, dass er sie damit notwendigerweise dahin bringen musste, falsch zu schwören (da es für sie eine Notwendigkeit war zu schwören) sowohl wenn sie schwuren, dass das, was er jetzt sage, dasselbe sei wie das, was er vorher gesagt habe, weil Form und Einkleidung dieselben seien, als auch wenn sie schwuren, dass das was er sage, nicht dasselbe sei, weil Form und

---

<sup>198</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 191-192.

<sup>199</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 60.

<sup>200</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 60.

<sup>201</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 61.

Einkleidung verändert seien. [...] Nein, Lessing war kein ernsthafter Mann! Seine ganze Darstellung ist ohne Ernst und ohne die wahre Zuverlässigkeit die anderen genug tut, die ihm nachdenken, doch ohne Nachdenken.“<sup>202</sup> Lessing entzieht sich dem, der folgt, um zu folgen, ohne zu wissen, wohin er folgt. Er vereinsamt sich. Seine Darstellungsweise „die ganz zu seiner Individualität gehört, die sich frisch und erquickend ihren eigenen Weg bahnt“<sup>203</sup> dient einer Wahrheit „bei der es gerade die Hauptsache ist, allein mit ihr zu sein.“<sup>204</sup>

Welche Rolle spielt Lessing also, wenn wir uns auf die Ausgangsfrage zurückbesinnen? Wie kann dieser Mann mir nun Halt geben (in Bezug auf das eigentliche, das religiöse Problem Kierkegaards – die Ewige Seligkeit, das Sündenbewusstsein), wenn er sich doch gerade diesem Halt entzieht, mich, als der, der ihm folgen will, allein zurücklässt. Warum sollte ich gerade zu ihm flüchten, weil mich „das Welthistorische und das zeitgenössisch Systematische“<sup>205</sup> im Hinblick auf das religiöse Problem enttäuscht hat? Und wenn ich mir doch verspreche, von ihm was zu lernen: wie folge ich... ohne zu folgen?

Lessing will frei machen. „So wie er selbst frei ist will er jeden frei machen.“<sup>206</sup> Lessing setzt durch seine Absage an jegliche Art von Gefolgschaft jeden in sein eigenes Verhältnis. Er fordert die Subjektivität heraus. Wir erinnern uns: die Innerlichkeit war die Auseinandersetzung des einzelnen mit dem Paradox (seiner Existenz; vor Gott). Ein Verhältnis, welches sich nicht im Allgemeinen, im Äußeren, in der Sprache exoterisch festhalten ließ, da das Medium des Allgemeinen, das objektive Denken, es nicht zu fassen bekommt. Das objektive Denken sucht nach dem Resultat, ist erst befriedigt, wenn es ein solches in den Händen hält. Aufgrund der Unfähigkeit, das Paradoxe der Existenz zu fassen, fällt es im Prozess des Begreifens ab, die Existenz, als Kategorie, als Problem, wird beiseite geschafft. Das, worum es Kierkegaard geht, worum es seiner Ansicht nach jedem Menschen gehen sollte<sup>207</sup>, geht verloren, wenn es als Resultat gefasst wird. Lessings Denken hat daher „eine andere Art von Reflexion, nämlich die der Innerlichkeit, die des Besitzes, wodurch es diesem Subjekt und keinem anderen angehört.“<sup>208</sup>

---

<sup>202</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 61.

<sup>203</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 62.

<sup>204</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 62.

<sup>205</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 63.

<sup>206</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 64.

<sup>207</sup> Nicht ausschließlich, sondern wenn es ihm um das Ethische bzw. seine eigene Existenz geht (was immer Vorrang haben sollte), vgl. 3.9.

<sup>208</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 65.

Dieses Denken justiert die eigene Richtung. Statt mit dem objektiven Auge stets auf das Resultat zu schießen, welches „der ganzen Menschheit zum Betrügen durch Abschreiben und Hersagen des Resultats und des Fazits verhilft, stellt das subjektive Denken alles auf das Werden ab und lässt das Resultat aus, teils weil es eben dem Denker gehört, da er den Weg hat, teils weil er als Existierender ständig im Werden ist, was ja jeder Mensch ist, der sich nicht wie ein Narr dazu hat verleiten lassen, objektiv zu werden, oder dazu, unmenschlicherweise die Spekulation zu werden.“<sup>209</sup>

#### 4.1. Die Doppelreflektion

Das Resultat<sup>210</sup> wird also ausgelassen, da es dem der es empfangen würde, wäre es denn ausgesprochen, sowieso nicht gehört (da es die Innerlichkeit des Anderen ist), es aber zugleich auch dem, der es ausdrückte nur, wenn überhaupt, einen Augenblick gehörte, da er es selbst angesichts seines eigenen Werdens gleich wieder verlöre. Das Resultat, so scheint es, ist bezüglich der Existenz ein ganz missliches Ding.<sup>211</sup> Und dies hat gravierende Folgen für Ausdruck, Darstellung und Form: „Die Verschiedenheit des subjektiven und objektiven Denkens muss sich auch in der Form der Mitteilung äußern, d.h. der subjektive Denker muss sofort darauf

---

<sup>209</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 65.

Es ist interessant zu sehen, wie Kierkegaard an dieser Stelle mit dem Werden ein für Hegel zentrales Moment gegen ihn stark macht. Gewendet wird das Werden gegen Hegel gerade durch das Auslassen des Resultats, wohin das Werden Hegels doch immer zieht. So bleibt beispielsweise schon die erste dialektische Bewegung zwischen reinem Sein und reinem Nichts in der Aufhebung zum Werden stets in einem Spannungsverhältnis (und man hätte Hegel völlig missverstanden, wenn man ihm eine einseitige Aufhebung vorwerfen würde!). Dennoch lässt sich der Resultatcharakter des Werdens in dieser Bewegung nicht entbehren (und soll es nach Hegels Ansicht auch gar nicht). So schreibt er: „Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.“ (Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 113.) Das Werden ist dabei keineswegs ein Resultat im Sinne eines Endes der Bewegung (da aus diesem im nächsten Schritt das Dasein entspringt), gleichzeitig jedoch die Wahrheit des reinen Seins und reinen Nichts und als solches ein erstes Resultat auf der Suche nach gesichertem Wissen. Gegen eben diesen Resultatcharakter aber richtet sich die Kritik Kierkegaards in Bezug auf die Existenz, ohne die Dialektik zu leugnen. Vorbereitet wird auch hier schon eine Dialektik ohne Synthese, welche wir vor allem später bei Adorno und seiner Negativen Dialektik noch näher betrachten werden.

<sup>210</sup> Das Resultat im ethischen Sinne könnte als eine Handlungsanweisung bzw. die Begründung einer solchen Verstanden werden. Wie also im Kapitel zum Problem das notwendige Missverständnis zu Abraham dargestellt wurde (weil es für ihn nicht möglich ist, seinen Beweggrund, der sich zentral dadurch kennzeichnet, vom Paradox auszugehen, jemandem anderen zu erklären – ein Punkt der im Folgenden umfassender beleuchtet wird), sollte hier die Unmöglichkeit des Resultats und des Austausches desselben verstanden werden.

<sup>211</sup> Was die Frage aufwerfen könnte, was wir mit dem Resultat machen, dass das Resultat uns in diesen Belangen nicht weiterhelfen kann. Der Gegenstand dieser Untersuchung sind allerdings nicht Aussagen über die Existenz in einem positiven Sinne: Es geht hier nicht um eine Bestimmung der Existenz, sondern vielmehr befinden wir uns in einer Reflexion über die Frage, ob und wie man überhaupt Aussagen über die Existenz formulieren kann. Gegenstand der Untersuchung ist also nicht unmittelbar die Existenz, sondern die Fragen und Aussagen bezüglich der Existenz, letztlich ein Nachdenken über Denken, Wissen (und Glaube) im Verhältnis zur Existenz.

aufmerksam werden, dass die Form künstlerisch ebensoviel Reflexion enthalten muss, wie er selbst existierend in seinem Denken davon hat. Wohlgemerkt: künstlerische, denn das Geheimnis liegt nicht darin, dass er die Doppelreflektion direkt aussagt: eine solche Aussage ist gerade ein Widerspruch.“<sup>212</sup> Diese Doppelreflektion ist die Darstellung der ganzen Spannung bei Kierkegaard. „Die Reflektion der Innerlichkeit ist die Doppelreflexion des subjektiven Denkers. Denkend denkt er das Allgemeine, aber als existierend in diesem Denken und es erwerbend in seiner Innerlichkeit wird er immer mehr subjektiv isoliert.“<sup>213</sup> Man könnte sagen: Existenz ist der Moment, in dem das Denken Wirklichkeit wird. Dieser Moment aber erhält das Denken nicht einfach und lässt es übergehen (d.h. das Denken geht nicht schlicht von seinem allgemeinen Charakter in den des besonderen, in seinen wirklichen Charakter über), sondern es wird in dieser Form aufgehoben in die Existenz. Und dieser Übergang ist für Kierkegaard unmöglich aufzuzeigen.

Das Denken, das allgemeine, objektive, der erste Teil der Doppelreflektion, ist zu vermitteln. Es ist daher durchaus möglich, dass auf dieser Ebene zwischen zwei Menschen Einigkeit besteht, wie oben in dem Beispiel des Pastors, der von der Gemeinde wohl verstanden wird (auf dieser allgemeinen Ebene). Dennoch kann „diese Art von Einigkeit das größte Missverständnis“<sup>214</sup> sein, da über den Übergang des Gesagten in die Existenz (vielleicht auch: in die Handlung), der eigentlich wesentliche Punkt möchte man sagen, im Grunde gar nichts gesagt wurde. Über diesen kann auch gar nichts gesagt werden, da er die allgemeine Form vermissen lässt. Die Verantwortung liegt ganz beim Subjekt.

Dieses Problem spitzt sich zu, umso subjektiver der Inhalt, der Gegenstand ist, über den man versucht zu sprechen. Insbesondere gilt es für Kierkegaard also im Rahmen des Religiösen, da dort, vor dem Paradox, das subjektive Verhältnis das maßgebliche ist. Dies führt soweit, „dass die direkte Mitteilung ein Betrug gegen Gott ist, [...] gegen sich selbst, [...] gegen einen anderen Menschen [...] und ein Betrug, der ihn mit seinem ganzen Denken in Widerspruch bringt“<sup>215</sup>, da sie ein objektives Verhältnis vorgaukelt, in einem Bereich, der von der Subjektivität handelt. Der Übergang lässt sich nicht sprechen, Abraham kann nicht erklären, warum er tat, was er tat, außer dem Denken mit dem Argument des Glaubens („Ich handelte so, weil ich glaubte“) einen Riegel vorzuschieben. Kierkegaard ist sich der Folgen dieser Vorstellungen

---

<sup>212</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 65-66.

<sup>213</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 65.

<sup>214</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 66.

<sup>215</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 67.

durchaus bewusst. Dass es so unmöglich wird, über zentrale Moment des menschlichen Lebens zu sprechen, man mit diesen notwendig allein dasteht, aber: „von einem Denker zu fordern, er solle in der Form, die er seiner Mitteilung gibt, seinem ganzen Denken und seiner Weltanschauung entgegenreden; ihn damit zu trösten, dass er so Nutzen stifte; ihn sich überzeugt fühlen zu lassen, dass keiner viel danach fragt, ja dass es in unseren objektiven Zeiten keiner merke, da solche weiteren Konsequenzen nur Narrenposen seien, die jeder systematische Lohndiener für nichts achte: ja, das sind gute Ratschläge, die obendrein nicht einmal teuer sind.“<sup>216</sup> Kierkegaard kann sich der Konsequenz nicht entziehen, auch wenn dies vielleicht bedeutet, dass er anderen eben keinen „Nutzen stifte“, dass er nicht als Lehrer auftreten kann, um die anderen in seine Schülerschaft aufzunehmen und ihnen so den rechten Weg zu weisen. Der Hinweis für diesen Weg ist, wenn überhaupt, ein indirekter.

Die Aussage Kierkegaards steht dabei freilich in der Selbstkritik. Wenn die direkte Aussage zum Problem wird, dann wäre ein Hinweis wie: „Die Wahrheit ist die Innerlichkeit; es gibt objektiv keine Wahrheit, sondern die Aneignung ist die Wahrheit“<sup>217</sup> eine eben solche direkte Aussage. Er illustriert an genau diesem Beispiel, wie die Innerlichkeit in der Aussage selbst zerfällt. Wenn dieser Lehrer, oder Verkünder, nun in der Welt umhergeht, um die frohe Botschaft zu verbreiten und auch viele Anhänger findet, die ihm wohl glauben, dass die Wahrheit die Innerlichkeit ist, und diese Anhänger selbst wieder zu Verkündern werden, tut sich eine seltsame Entwicklung auf. Warum brauchten jene zweiten den ersten, um zu dieser Wahrheit zu kommen, und warum legte es der erste darauf an, verstanden zu werden, wenn „die Innerlichkeit des Verstehens“ gerade darin bestehen würde, „dass es der Einzelne bei sich selbst versteht“?<sup>218</sup> Schon die Bereitschaft also, zum Verkünder dieser Wahrheit zu werden, versetzt den Verkünder in einen Selbstwiderspruch: „Ein Ausrufer von Innerlichkeit ist ein sehenswertes Tier.“<sup>219</sup>

## 4.2. Das Geheimnis

Die Darstellung des Problems, die Darstellung der Doppelreflektion will gelernt sein: „Um wirklich eine solche Überzeugung mitzuteilen, dazu ist Kunst und Selbstbeherrschung erforderlich;

---

<sup>216</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 67.

<sup>217</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 69.

<sup>218</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 69.

<sup>219</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 69.

genug Selbstbeherrschung, um in Innerlichkeit zu erfassen, dass das Gottesverhältnis des einzelnen Menschen die Hauptsache ist und dass die Geschäftigkeit eines Dritten Mangel an Innerlichkeit und Überfluss an liebenswürdiger Dummheit bedeutet; und genug Kunst, um unerschöpflich wie es die Innerlichkeit ist, die doppelreflektierte Form der Mittelung zu variieren. Je mehr Kunst, desto mehr Innerlichkeit“.<sup>220</sup> Nur so kann er dem Resultatcharakter aus dem Wege gehen. Kierkegaard strengt nochmals ein Beispiel an: Wenn jemand verkünden wolle, dass die Wahrheit nur im Werden liegt, und dieses dann „in direkter Form im Bekanntmachungs- und Anzeigenblatt“<sup>221</sup> mitteilt, dann begeht er eben jenen Fehler: die Wahrheit frisst sich selbst, indem sie zum Resultat wird. Hierdurch gelänge es ihm wohl, viele Anhänger zu gewinnen, wohingegen der „künstlerische Weg trotz äußerster Anstrengung seinerseits es unentschieden ließe, ob er irgendeinem Menschen geholfen habe.“<sup>222</sup> Es zeigt sich an dieser Stelle erneut, dass Kierkegaard sich den Vorteilen der direkten Mittelung gegenüber der künstlerischen Darstellung durchaus bewusst ist, dies aber nichts an ihrer Notwendigkeit ändert. Die Unverständlichkeit der Kunst, der künstlerischen Darstellung ist, was sie dazu befähigt, dem Gegenstand gerecht zu werden: „Überall, wo in der Erkenntnis das Subjektive von Wichtigkeit ist, wo also die Aneignung die Hauptsache ist, da ist die Mittelung ein Kunstwerk, sie ist doppelreflektiert, und ihre erste Form besteht gerade in dem Ränkevollen, dass die Subjektivitäten gottesfürchtig auseinandergehalten werden müssen und nicht gerinnend in Objektivität zusammenlaufen.“<sup>223</sup> Jedes Subjekt muss als solches für sich bestehen und es darf gerade nicht eine (einseitige) Überführung ins Objektive stattfinden. Damit wird abermals deutlich, wie unzulänglich das Denken, in seiner allgemeinen Form, gegenüber dem Menschen, als subjektiv Existierendem, ist. Das Auseinanderhalten gelingt vornehmlich im Ränkevollen, im Geheimnis:

„Die gewöhnliche Mittelung, das objektive Denken hat keine Geheimnisse, erst das doppelreflektierte subjektive Denken hat Geheimnisse, d.h. all sein wesentlicher Inhalt ist wesentlich Geheimnis, weil er sich nicht direkt mitteilen lässt. Das ist die Bedeutung des Geheimnisses. Dass die Erkenntnis nicht direkt ausgesagt werden kann, weil das Wesentliche an ihr gerade die Aneignung ist, bewirkt, dass sie für jeden ein Geheimnis bleibt, der nicht auf dieselbe Weise bei sich selbst doppelreflektiert ist; dass aber das die wesentliche Form der Wahrheit ist, bewirkt, dass diese auf keine andere Weise gesagt werden kann. Wenn einer es

---

<sup>220</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 69.

<sup>221</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 70.

<sup>222</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 70.

<sup>223</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 71.

daher direkt mitteilen will, so ist er dumm; und wenn einer es von ihm verlangen will, dann ist er auch dumm. Einer solchen trügerischen künstlerischen Mitteilung gegenüber würde die übliche menschliche Dummheit rufen: das ist Egoismus. Wenn dann die Dummheit siegte und die Mitteilung direkt würde, so hätte die Dummheit soviel gewonnen, dass der Mitteilende ebenso dumm geworden wäre.“<sup>224</sup>

Hier offenbart sich das ganze Verhältnis. Da der Schritt der Aneignung das Wesentliche ist, der Schritt in dem das Allgemeine (des Denkens) in das Besondere (der Handlung/ der Aneignung/ der Existenz) übergeht und dieser wesentliche Schritt sich jeder Beschreibung entzieht, ist die Forderung nach „Klarheit“ schon selbst eine völlig absurde, weil sie klären will, was nicht zu klären ist, und damit, statt die Aufrichtigkeit zu besitzen, es nicht zu klären, irgendetwas klärt, um sich anschließend zu wundern, dass die Klärung nicht zum gewünschten Ergebnis geführt hat. Der Vorwurf des Egoismus könnte auch lauten „es darf nichts besonderes geben!“, da, wenn alles erst einmal erklärbar ist, es auch denkbar, also verallgemeinert würde. Alles was dieser Vorwurf schafft, ist es also den, der mitteilen wollte, aus seinem Besonderen in das Allgemeine zu ziehen, gleich dem weiter oben angegebenen Beispiel desjenigen, der versucht, seine Religiosität vor einem anderen zu verteidigen, wodurch nichts gewonnen wurde, außer, dass der, der verteidigt, seine Religiosität verliert und der, der angriff, so wenig hat als wie zuvor. Man ist dem Problem keinen Schritt nähergekommen, schlimmer noch, man hat sich von dem selben entfernt, da man die Ebene des Subjektiven, des Ethischen (um das es gehen sollte) zugunsten der objektiven verlassen hat, aber immerhin: nun hat man eine „gemeinsame Gesprächsebene“, wenn auch ohne Gegenstand.

Den Wert des Rätselhaften zu begreifen heißt, den Wert des Glaubens zu begreifen. Das Rätselhafte aber ist man selbst. Am Selbst, an der Existenz stehe ich als Denker vor einer Grenze; die Fragen, „Warum sie überhaupt ist“, „Wohin sie geht“ usw. verschließen sich. Der Glaube ist die Möglichkeit des Übergreifens. Er lässt den Existierenden in das Rätselhafte blicken. Aber man missverstehe, wenn man erwartete, dass das Rätsel sich deshalb auflöst. Dann wäre der Glaube ja doch nichts anderes als Denken. Gleichzeitig ist es ein Missverständnis dadurch auf einen völligen Relativismus zu schließen. Intersubjektiv mag dieser gelten, da der Bereich des Rätselhaften hier keinen Anspruch erhebt. Für den der glaubt allerdings ist nichts relativ. Nichts ist notwendiger als das, was er glaubt. So notwendig es dem Glaubenden erscheint, so notwendig bleibt es dem Denken ein Paradox. Wir winden uns angesichts der

---

<sup>224</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 71.

hilflosen Lage der Darstellung. Das Denken, wenn es sich also nicht völlig aufgeben will in Bezug auf die Existenz, die Ethik, muss sich doch zugleich aufgeben, sich übersteigen, ohne einholen zu wollen, sich ziehen lassen, um dort hinzukommen, wohin es nicht kommen kann.

„Indem nämlich das Denken lyrisch über sich selbst hinausstrebt, ist es willens, das Paradox zu entdecken.“<sup>225</sup> Lyrisch über sich selbst hinausstreben ist nur dem Denken eines subjektiv existierendem Denkers möglich. „Das reine Sein“ oder „die Methode“, wie Kierkegaard in Abgrenzung zu Hegel festhält, kann diesen Schritt nicht gehen.<sup>226</sup> In diesen reinen Formen des Denkens fehlt das Paradox, es fehlt der existierende Anhang. In der Existenz, als Mensch, im Angesicht des Paradoxes ist „das äußerste, was das menschliche Denken wollen kann [...], über sich selbst hinaus in das Paradox hinein zu wollen. Und das Christentum ist gerade das Paradoxe.“<sup>227</sup> Es wäre wohl angemessen, große Teile des Werkes Kierkegaards als Versuch zu bezeichnen, eben dieses Christentum, wenn auch nicht unbedingt lyrisch im strengen Sinne der Gattung, so doch zumindest in einer künstlerischen Darstellung vorzustellen. Er selbst vollzieht also den Spagat, welchen das Denken in Auseinandersetzung mit dem Paradox vollführen muss. Und man kann ihm ebenfalls zugestehen, dass er wohl weiß, wie er den rätselhaften Charakter der Ausführungen aufrechterhält.

### 4.3. Kierkegaards Form

Kierkegaard hat sich selbst stetig in diesem Verhältnis reflektiert. Im Vorwort zu seinem spät erschienenen Buch „Die Krankheit zum Tode“ stellt er fest: „Viele wird die Form dieser „Erörterung“ vielleicht absonderlich dünken; sie wird ihnen zu streng scheinen um erbaulich sein zu können, und zu erbaulich um streng wissenschaftlich sein zu können.“<sup>228</sup> Damit greift er das oben entfaltete Problem auf und gibt eine Art Vorwarnung auf ein Buch, welches in der ersten Hälfte eine philosophisch-wissenschaftliche Analyse der Verzweiflung anstrengt, um dann in der zweiten Hälfte eine philosophisch-theologische Antwort auf die zuvor vorgestellte Frage zu liefern.

Noch expliziter geht Kierkegaard in einem Hinweis zur Lektüre der posthum erschienenen Erzählung „De Omnibus Dubitandum Est“ auf seine gewählte Form ein. So schreibt er, dass der,

---

<sup>225</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 97.

<sup>226</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 97-98.

<sup>227</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 97.

<sup>228</sup> Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1985, S. 3.

der in der Schrift eine systematische Erweiterung der derzeitigen Philosophie (also Hegels Systemphilosophie) erwartet, von der Form der Erzählung, die er für diese Schrift gewählt hat, überrascht sein wird. „Wer hingegen dessen gewiss geworden, dass die Philosophie niemals so verschroben wie jetzt gewesen ist, so verwirrt trotz allen ihren Bestimmungen, - so ganz und gar zu vergleichen mit dem Wetter im verflossenen Winter, wo man zu einer und der gleichen Zeit hörte, was niemals in der Welt zu einer und der gleichen Zeit gehört worden ist, Ausrufer mit Muscheln, Krabben und Brunnenkresse, so dass der, welcher auf den einzelnen Ruf achtete, bald glauben musste, es sei Winter, bald es sei Frühling, bald es sei Hochsommer, in dessen der, welcher auf alle diese Rufe achtete, glauben musste, die Natur sei konfus geworden, und die Welt könne nicht mehr Bestand haben bis Ostern; - der wird es gewisslich in der Ordnung finden, dass ich auch durch die Form der widerwärtigen Unwahrheit entgegenzuarbeiten suche, welche das Kennzeichen ‚der neuen Philosophie‘ ist“.<sup>229</sup> In der Erzählung folgt eine (autobiografisch anmutende) Erzählung eines Menschen der unter dem philosophischen Dogma des Zweifels aufwächst und versucht, sich und seine Existenz mithilfe des Zweifels zu verorten. Zwischen Existenz und Zweifel wird in der Erzählung der zuvor eingeführte Charakter der Doppelreflektion gut präsentiert, da es zum einen um den (objektiven/allgemeinen) Gegenstand des Zweifels geht, der aber nicht objektiv bleibt, sondern sich ausdrückt in dem subjektiven Verhältnis des Johannes Climacus (das für diese Erzählung und auch für die *Philosophischen Brocken* gewählte Pseudonym) zu diesem Gedanken, welches zwar vorgestellt werden kann, aber letztlich immer verschlossen bleibt. Das Resultat bleibt aus und das wohl nicht, weil die Erzählung unvollendet blieb. Johannes Climacus wird im Werden dargestellt, nicht als Gewordener.

Ähnlich geschieht es in *Die Wiederholung*, welche Kierkegaard des Öftern als Experiment bezeichnet und uns als letztes Beispiel dienen soll.<sup>230</sup> Ohne näher auf den Inhalt des „Versuchs in der experimentierenden Psychologie“, wie es im Untertitel heißt, einzugehen, kann das Buch als ein Erfahrungsbericht vorgestellt werden. Dieser zeigt wieder autobiografische Züge: Kierkegaard lässt das Pseudonym Constantin Constantius zweimal nach Berlin reisen, so wie er zweimal nach Berlin reiste. Und dabei ist er dem Phänomen der Wiederholung auf der Spur,

---

<sup>229</sup> „De Omnibus Dubitandum Est“ in Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 110.

Man beachte ebenfalls die grandiose Polemik gegen die überspitze Form der dialektischen Aufhebung. Und damit einhergehend Kierkegaards Vorstellung, dass eine Erzählung dieser Aufhebung entgegenwirkt, denn die Existenz ist für Kierkegaard gerade das trennende Element der Einheit (Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 111,116).

<sup>230</sup> Vgl. etwa Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 258 .

letztlich der Frage, ob sich eine echte Wiederholung erleben lässt oder ob diese unmöglich ist. Wichtig für uns an dieser Stelle ist vor allem wieder die Verbindung des Gegenstandes (der Wiederholung) unmittelbar mit der Existenz im Rahmen einer Erzählung. Es ist keine distanzierte Reflektion über den Begriff oder die Vorstellung der Wiederholung und ihrer Möglichkeiten, sondern ein existierendes Nachvollziehen. Constantin Constantius versucht die Wiederholung zu leben! Und er scheitert daran, im Versuch, nicht in der Überlegung. Die Spannung der Doppelreflektion ist nicht zu übersehen. Dem Leser wird kein Resultat präsentiert. Die Wiederholung scheitert für Constantius, aber ob sie immer scheitern muss? Es ist kein Versuch der Präsentation eines Ergebnisses. Es wird die Handlung eines Menschen dargestellt. Kierkegaard hängt dies an der Form des Experiments auf: „Denn dadurch, dass die Mitteilung in der Form des Experiments geschieht, formt sie sich selbst einen Widerstand, und das Experiment befestigt eine bodenlose Tiefe zwischen dem Verfasser und dem Leser und setzt die Geschiedenheit der Innerlichkeit zwischen sie, so dass das direkte Verständnis unmöglich gemacht ist.“<sup>231</sup> Er versteckt den Ernst. Durch die Darstellung der Subjektivität wird der Gegenstand scheinbar in den Hintergrund gerückt, geht es doch in der Erzählung vornehmlich darum, was Constantius auf diesen Reisen erlebt hat. Er führt die unangenehme Kutschenfahrt aus, beschreibt ausgiebig den Wirt seiner Gaststätte in Berlin und seine häufigen Theaterbesuche bzw. insbesondere eine Frau, die ihm dort aufgefallen ist.<sup>232</sup> Des Weiteren wird die Erzählung über die Wiederholung in Berlin stetig unterbrochen durch wiederkehrende Briefe eines Freundes, welcher eine Frau liebt, die er haben könnte und doch nicht mit ihr zusammen sein kann.<sup>233</sup> Dass es sich so nicht aufdringlich ergibt, was Kierkegaard zum eigentlichen Thema des Buches (es trägt immerhin den Titel) der Wiederholung beizutragen hat, dass man diesen Gegenstand tatsächlich eher suchen bzw. selbst rekonstruieren muss, ist dabei kein Versehen: „Ist es dem Schreibenden mit dem, was er sagt, ernst, so behält er den Ernst wesentlich für sich; fasst der Aufnehmende es als Ernst auf, so tut er es wesentlich aus sich selbst, und das ist gerade der Ernst.“<sup>234</sup> Diese Anmerkung zur Wiederholung ist für Kierkegaard ein Beispiel des Unterschiedes zwischen „Auswendiglernen“ und „Verstandeschulung“. Im Experiment

---

<sup>231</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 258.

<sup>232</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1998, S. 23-24, 25, 27ff.

<sup>233</sup> Besonders letzteres verschärft die autobiografische Tendenz des Buches, da Kierkegaard ein solches Verhältnis selbst erlebte.

<sup>234</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 258.

erkennt der, der auswendiglernt, den Inhalt nicht, da das Material, welches er auswendig lernen kann, diesen nicht freilegt, ohne, dass er sich selbst und seinen Gedanken mit Urteilskraft den Weg zu jenem bahnt.

Diese kurzen Einführungen sollen genügen. Sie stellen dar, dass die zuvor vorgestellten Gedanken Kierkegaards praktische Bedeutung für sein Schaffen hatten. Das Problem der Doppelreflektion, das Verbot, ein einfaches Resultat zu bieten, die Notwendigkeit, das Werden um jeden Preis aufrechtzuerhalten, haben sein Schreiben in bestimmte Bahnen gelenkt und Möglichkeiten beschränkt, vielleicht mehr als ihm lieb war, wenn man an die bereits zitierten Stellen der *Philosophischen Brocken* oder das Vorwort von *die Krankheit zum Tode* denkt. Dort lässt sich durchaus eine Begeisterung für die Effektivität der objektiven Darstellung, für die Schlagkraft des Resultates erkennen. Damit „könne man wenigstens etwas bewegen“. Aber gleichzeitig muss Kierkegaard aufgrund seiner Ehrlichkeit sich selbst und seiner Weltanschauung gegenüber sich stets verbieten, auf diese Mittel zurückzugreifen. Zu sehr ist er davon überzeugt, dass die Menschen, die dem Resultat folgen, es mitunter auswendig wiederholen können und durchaus tatsächlich folgen, aber nicht verstanden haben, sich selbst nicht durch die subjektive Auseinandersetzung mit dem Paradox zu diesem Resultat, und damit eigentlich: zu dieser Aneignung durchgerungen haben. Aber nur dann könnte man wohl im Sinne Kierkegaards von einem Verstehen reden. Einem Verstehen, dass sich gerade nicht dadurch äußert, dass man nach diesem Verstehen redet, sondern, dass man nach diesem Verstehen handelt.

Darum kann auch Abraham nur schweigen, wenn es um seine Tat geht: „Abraham kann nicht sprechen; denn das, was alles erklärt, kann er nicht sagen (d.h. so, dass es zu verstehen ist), nämlich, dass es eine Prüfung sei“.<sup>235</sup> Wenn er aber doch spricht, so spricht er in Zungen, in „einer Sprache, die von der Gottheit kommt“<sup>236</sup>, die doch kein Mensch je verstehen könnte. Diese Sprache, dieses in Zungen sprechen ist die einzig mögliche Darstellung des existenziellen Verhältnisses Abrahams, wenn man denn in einem solchen Rahmen überhaupt von einer Darstellung reden kann. Sowie Abraham in Zungen spricht, tut es das Ränkevolle der Kunst, das Geheimnis. In einem gewissen Sinne kann man in der Kunst die Sprache entdecken, „die von

---

<sup>235</sup> Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 131.

<sup>236</sup> Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 131.

der Gottheit kommt“, keineswegs deshalb, weil in ihr eine geheime Botschaft oder sonstige versteckte Resultate enthalten sind, die es einzig zu entdecken gälte um so in leuchtenden Ränge derjenigen aufzusteigen, die die Wahrheit erfahren haben, sondern vielmehr, weil sie den Einzelnen in sein subjektives Verhältnis zurückwirft und ihn so vor die Existenz, die Gottheit, das All und das Nichts, wie auch immer man es nennen möchte, stellt. In der künstlerischen Darstellung findet der Betrachter, der Leser keinen Halt an dem objektiven Gerüst des Anderen, er sieht sich selbst in Bewegung gebracht, in der er sich navigieren muss. „Das kann keiner verstehen, weil es ein privates Vorhaben ist, aber darnach macht er in jedem Augenblick die Bewegung des Glaubens. Das ist sein Trost.“<sup>237</sup>

Wiederholt bin ich auf den Einwand gestoßen, dass man Abraham ja doch verstehen könnte. Dabei wurde sich bezogen auf die Aussage: „Er tat es, weil Gott es befahl.“ Hieran offenbart sich aber eben das Missverständnis um das es Kierkegaard im Grunde geht. Der Bezug auf Gott, Gott als Bezug, als Begründung ist kein Argument. Die Begründung offenbart vielmehr die Leerstelle, auf die man dort trifft. Der Begriff „Gott“ kann als Platzhalter verstanden werden, zumindest im Sinne dieses Argumentes, wie es bereits öfter ausgeführt wurde in dieser Arbeit. Gott ist das Moment, dass sich dem Denken entzieht. Abraham könnte übersetzt werden: Die Begründung ist außerhalb. Wenn „Ich tat es, weil Gott es befahl“ überhaupt ein Argument sein sollte, dann eines, dass sich dem Denken entzieht – womit man zulassen müsste, dass eine solche Kombination überhaupt möglich ist. Dem Allgemeinen, damit dem Denken, damit der Sprache, damit der Vermittlung entzieht es sich. Dies ist der Punkt an dem das eingangs erwähnte Ersticken der Sprache zum tragen kommt. Abraham ist in einem subjektiven Verhältnis, Gott drückt das subjektive Verhältnis aus – im Grunde ist der Begriff „Gott“ vollkommen leer. Wir können Abraham nicht verstehen, da seine Begründung die Allgemeinheit ausschlägt, die notwendig ist für unsere Kommunikation. Diese kann nur im Allgemeinen stattfinden.

---

<sup>237</sup> Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 131.

## 5. Fazit – Das Paradox der Form

Kommen wir also zum Resultat... Eine widersprüchliche Aufgabe wie es scheint, ist doch der Text ein Argument dafür, dass die Wahrheit die Innerlichkeit ist. Wird der Text, werde ich somit zu einem Ausrufer von Innerlichkeit, zum seltsamen Tier? Der Text versucht den Spagat. Durch seine erklärende Form, vielleicht auch: wissenschaftliche Form, steht er mit dem Inhalt in Konflikt, teils, weil die formalen Rahmenbedingungen es fordern, teils aber auch, weil es dem Autor wahrscheinlich an der Kunstfertigkeit mangelt, einen wahren Text der Innerlichkeit, ränkevoll und geheimnisbeladen anzufertigen. Aber auch Kierkegaard befindet sich in dieser Spannung. Zwar versucht er sich, wie vorgestellt, in manchen seiner Bücher an der Form der Erzählung und anderen Kunstgriffen, um der direkten Mittelung zu entgehen, doch zeigt insbesondere die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, dass er durchaus gewillt ist, seine Gedanken systematisch darzustellen. Wird er so nicht selbst zum Ausrufer von Innerlichkeit? Ist er nicht selbst gefangen in dem Verhältnis von Lehrer und Schüler, welches wir zunächst kennenlernten? Kierkegaard leugnete gegen Sokrates, dass das Lernen ein reines Erinnern ist, dass das Lernen, welches den Namen verdient hat, etwas sein muss, welches dem Lernenden etwas qualitativ Neues bietet, etwas, das er nicht bereits in sich trägt, was nur darauf warten würde wiederentdeckt zu werden. Er macht dies am Moment des Augenblicks fest, der bei Sokrates ein völlig unbedeutendes Ding ist. Die Wahrheit war vor ihm gewusst, wird nach ihm gewusst, war immer gewusst. Kierkegaard hingegen sucht nach dem Augenblick, der gefüllt ist mit Bedeutung. Der Moment, nach dem nichts mehr ist, wie es zuvor war. Und diesen konnte er nur finden, wenn der Mensch die Unwahrheit ist, in dem Sinne, dass er sich selbst nicht genügt, denn sonst wäre er immer schon in Wahrheit gewesen und der Augenblick als bedeutender verloren. Wenn es allerdings den Übergang gibt, der den Menschen aus seiner Unwahrheit in die Wahrheit rettet, dann hat der Moment dieses Übergangs unendliches Gewicht. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Übergangs konnte nun freilich nicht im Menschen liegen, denn in dem Fall wäre der Mensch sich letztlich doch die Wahrheit gewesen. Sie muss vielmehr außerhalb desselben liegen und das heißt für Kierkegaard: in Gott. Nur dieser kann dem Menschen einen solchen qualitativ radikalen Übergang von der Unwahrheit in die Wahrheit ermöglichen. Dies bedeutet gegen Sok-

rates vor allem: Nur durch Gott kann dem Menschen eine Vorstellung von Wert, für das Diesseits sowie für das Jenseits, gegeben werden, denn ohne dieses wäre der Mensch sich selbst die Wahrheit, wodurch er sich im Kreise bewegt, seine Wertvorstellungen an nichts festigen kann und er selbst zur Naturkausalität wird, da nie eine wirkliche Entscheidung getroffen werden kann. Der Verstand, als denkendes Vermögen des Menschen, stößt sich durchgehend an dieser Vorstellung. Zunächst stößt er sich am Anfang. Warum wurde der Prozess in Gang gesetzt? Kierkegaard antwortet: Durch die Liebe Gottes. Und es ist eine Antwort, deren Ziel es ist, weiteren Fragen vorzuzugreifen. Diese Liebe ist das Element, hinter das nicht zugegangen werden kann. Von hieraus entfaltet sich das Paradox. Der Mensch, als denkender, steht vor einer Grenze, die er nicht überschreiten kann. Gleichzeitig will der Mensch, als denkender, nichts sehnlicher, als eben jene Grenze überschreiten. In Sokrates sah Kierkegaard noch den Weisen, der sich dieser Limitierung bewusst war, aber nicht weitergehen wollte und somit ausschließlich Denkender bleiben musste. Hegel hingegen versuchte die Aufhebung, er wollte das Jenseits in das Diesseits aufheben, die Grenzen für nichtig erklären und so die Wahrheit des Ganzen zu finden. Doch hierin wittert Kierkegaard die große Gefahr: Was für das reine Denken als solches gelten mag (die Aufhebung der Grenzen, das Aufgehen in der Einheit) ist für den Menschen, als existierenden, nicht möglich. Gerade die Existenz ist es, die den Menschen in der Trennung hält, ihm das einfache Übertreten unmöglich macht, vielleicht aber auch: ihn davor bewahrt. Als Existierender sieht er sich im Diesseits, gegen ein Jenseits. Und als Existierender, im Diesseits, hat der Mensch ein Verlangen, zu wissen, woher er kommt und wohin er geht, nicht zuletzt, um so die Bedeutung seiner Handlungen bemessen zu können. Ohne diesen Rahmen hat er nichts außer Handlung, reiner Handlung, – ohne alle weitere Bedeutung.

Der Mensch, als existierender, kann sich bei Kierkegaard also nicht aus der Affäre denken. Dies veranlasst Kierkegaard den Glauben als Fähigkeit des Menschen herauszustellen. Um als Existierender mit dem Paradox, mit Gott, mit unseren Wertvorstellungen umgehen zu können, benötigen wir den Glauben. Das große Problem des Menschen in Hinblick auf seine Existenz ist, dass sich die beiden Aspekte, das Denken, der Verstand einerseits, das Paradox andererseits gegenseitig in die Quere kommen können (und es auch zumeist tun). Befinden wir uns in einem solchen Missverständnis liegt ein Ärgernis vor, welches den Menschen und insbesondere sein Denken in Leiden versetzt. Linderung schafft der Glaube und zwar als Klärung des

Verhältnisses. Indem die Grenzen des Denkens klar aufgezeigt werden und es nicht mehr versucht in den Bereich des Glaubens überzugreifen, kann es sich mit Aufgaben beschäftigen, die ihm angemessen sind. In diesem Punkt sind die Ausführungen Kierkegaards ähnlich zu denen Kants, auch wenn wir gesehen haben, dass sie völlig verschiedene Konsequenzen aus diesem Umstand ziehen. Kant glaubt an einen vernünftigen Schöpfer, der die Welt vernünftig eingerichtet hat, was wiederum erlaubt, die Vernunft bzw. das Denken als Autorität in Bezug auf ethische Fragen zu verstehen. Dadurch bekommt die Ethik eine Form des Allgemeinen, wie die Maxime des Kategorischen Imperatives deutlich aufzeigt. Für Kierkegaard hingegen ist der Umstand des begrenzten Denkens ein Zurückwerfen auf die Subjektivität, eine Subjektivität, die sich dadurch auszeichnet, sich dem Allgemeinen zu entziehen. Das Verhältnis im Glauben, zu seiner Existenz, zu Gott, letztlich auch: zu irgendeiner Notwendigkeit, ist etwas, das der Einzelne mit sich selbst ausmacht. Der Glaube wird hierbei nicht wie bei Kant zum Vehikel des Denkens und Kierkegaard gibt nicht gleich noch einen Ratschlag, an was man am besten glauben sollte, sondern diese Offenheit des Glaubens ist für ihn sein auszeichnendes Attribut. Er stellt den Subjektiven in seiner absoluten Subjektivität vor.

Wenn der Glaube erst einmal vorgestellt ist, stellt sich die Frage: Woran hänge ich den Glauben? Gibt es etwas, womit ich ihn bestimmen kann? Dafür haben wir das Argument der zwei Jünger aus den *Philosophischen Brocken* nachvollzogen. Beide standen in verschiedenen historischen Verhältnissen zu dem einen Augenblick, der für sie das absolute Gewicht erhalten sollte, für sie das Fundament des Glaubens ausmachen sollte: Die Zeit in der Gott in Knechtgestalt auf Erden wandelte. Es wurde deutlich, wie wenig selbst die höchste historische Präzision dazu beitragen kann, in diesen Moment das ganze Gewicht der eigenen Existenz zu legen. Egal, wieviel über den Gott in Knechtgestalt gewusst, egal wie viel mit ihm geredet wurde, es würde nicht ausreichen das absolute Vertrauen zu gewinnen, welches man benötigt, um alles von diesem Moment abhängig zu machen. Wie wir später gesehen haben, gilt selbiges für die Naturwissenschaften sowie für die empirische Methode im Ganzen, da ihr Kern eine Vorstellung von Annäherung ist. Wir nähern uns an, unter Umständen auch sehr genau (vielleicht sogar genauer, als der Gegenstand der Betrachtung sich seiner Lage bewusst war, wie es beim gleichzeitigen Jünger der Fall war, der mehr über den Lehrer wusste als er selbst), aber erhalten doch nie Gewissheit. Doch um diese Gewissheit geht es Kierkegaard, wenn in Frage steht, woran ich mein Leben hänge. An diesem Argument zeigt sich die Prägnanz des Argumentes selbst unabhängig vom christlichen Glauben. Es geht um eine Spannung zwischen Möglichkeit

und Notwendigkeit. Gott stellt die Notwendigkeit dar und an diese kann man nur glauben. Für Kierkegaard ist diese Notwendigkeit als Gegenüber der Existenz im Christentum am stärksten dargestellt, weshalb er dieses als Lösung heranzieht. Sobald man sich also auf eine Notwendigkeit bezieht, könnte es stellvertretend auch Gott sein, da das wesentliche im notwendigen Charakter liegt. Die Fragen, die Kierkegaard so quälen, bezüglich des Sündenbewusstseins, d.h. was macht die Sünde aus, was ist gut und was ist böse, und der ewigen Seligkeit bestehen auf eine Notwendigkeit, was es unmöglich macht, sie aus Möglichkeiten „herauszuklauben“, „das wäre nur Sitte und Brauch“. Wenn der Pfarrer spricht, dass der Mensch nichts gegen Gott vermag, so meint er auch, dass der Mensch nichts gegen die Notwendigkeit vermag, dass er nichts gegen die Ethik vermag. Es ist das Jenseits, das Andere, das Paradox. Denkend ist er verloren, doch existierend hat er den Glauben.

Die direkte Mittelung eines historischen Berichts oder die präzise Annäherung der objektiven Wissenschaft kann mir nicht zum Übergang helfen. Das Denken, welches es ermöglicht, Allgemeingültiges zu produzieren, welches den Dingen immer näherkommt und doch nie ankommt, für welches das ausbleibende Ankommen gerade den zentralen Reiz und die Brillanz ausmacht, aufgrund welcher sie beispielsweise in den Naturwissenschaften immer weitere, immer faszinierendere Entdeckungen zu Wege bringt, steht vor einer Wand. Wenn dieser Bereich uns trotz seiner funkelnden Errungenschaften in Fragen, die für den Einzelnen von zentraler Bedeutung sind nicht weiterhelfen kann, ihnen völlig hilflos gegenübersteht, hat dies maßgebliche Konsequenzen für die Art, wie in diesem anderen Bereich, der von Bedeutung für den Menschen sein soll, gesprochen wird, geschrieben wird, mit Sprache umgegangen wird. Kierkegaard kritisiert die direkte Mittelung dafür, dass sie vorgaukelt über etwas zu sprechen, zu dem sie überhaupt keinen Zugang hat, gleich dem Denken, welches das Jenseits denkt, die Notwendigkeit, Gott, die Ethik denkt. Die Sprache gilt ihm durchaus als Medium des Denkens, weshalb sie nur auf das gehen kann, was jenseits von ihr liegt, wenn sie sich selbst verschließt. Nur so bringt sie im Leser das subjektive Verhältnis hervor, um welches es gerade geht. Es wird heruntergebrochen auf die Form: „Je mehr Kunst, desto mehr Innerlichkeit.“<sup>238</sup> Weiter ausgeführt wird sie mithilfe der Vorstellung der Doppelreflektion. Wer über die existenzielle Wahrheit sprechen will, muss nach Kierkegaard eben diese Doppelreflektion anstrengen. Das Ziel ist, nicht nur die Objektivität eines Gegenstandes einzufangen, da er in dieser

---

<sup>238</sup> 2.2 bzw. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 69.

Form für den Existierenden völlig wertlos ist, sondern denselben aus der Subjektivität, aus der Existenz heraus erfassen. Freilich ist gerade dieses zweite das unendlich Problematische. Wo sich erstes vermitteln ließe verschließt sich das zweite gerade der Vermittlung. Der Leser erkennt die Grenze, die er zum Autoren hat. Er erkennt, dass der Gegenstand, der erst allgemein, also zwischen ihnen beiden beliebig auswechselbar erschien, überhaupt nichts Beliebigen hat, wenn er erst einmal mit der Subjektivität, mit der Existenz verknüpft wurde. Der Leser findet sich nun, und umso stärker, je besser die subjektive Seite der Doppelreflektion ausgearbeitet wurde, in einem Verhältnis mit sich selbst zum Gegenstand. Er bekommt nur keine rein objektive Form des Gegenstandes (welche für ihn ohnehin nutzlos, oder, wenn sie vom Autor schon vereinnahmt wurde, falsch war) sondern sieht sich genötigt, mit dem Gegenstand in ein subjektives Verhältnis zu treten. Und dieses Verhältnis drückt sich im Folgenden für Kierkegaard eben nicht durch ein einfaches Wiederholen oder „nachplappern“ aus. Es ist ausgezeichnet durch die Handlung, die darauf folgt – Handlung verstanden als existieren, d.h. der Übergang vom Denken in die Wirklichkeit.

Dies aber bringt uns zurück zum Paradox, welches am Eingang des Fazits erwähnt wurde. Der Anspruch der Darstellung, sowohl in diesem hier vorliegenden Text, als auch in den systematischen Ausführungen Kierkegaards, ist vornehmlich derjenige, das Problem zu exponieren, also auf das Spannungsverhältnis von Denken und Glauben in Bezug auf die existenzielle Wahrheit hinzuweisen, sowie die daraus resultierenden Konsequenzen für eine Form von Sprache, von Philosophie, die versucht sich diesem Gegenstand zu nähern. Allerdings wäre es gänzlich naiv, in der Darstellung des Problems die schon enthaltenen Urteile, über die man eigentlich nicht sprechen kann, zu übersehen. So wie es Kierkegaard macht, wenn er sich in Selbstreflektion über den Ausrufer von Innerlichkeit lustig macht, kann auch ich nicht umhin, mich selbst schuldig zu nennen in dem Versuch, das Problem zu klären, es „direkter“ zu machen, und dass ich so Gefahr laufe, verstanden zu werden, doch gleich dem Pfarrer „nur“ verstanden zu werden. Ich hoffe dennoch, es ist mir gelungen, ein bisschen vom Ränkevollen, vom Geheimnis, vielleicht sogar von der Kunst zu wahren.



# III. Nietzsche

## 1. Einleitung

Nietzsche hat ebenfalls ein Problem mit der Wahrheit. Oder mit der dogmatischen Wahrheit, wenn man so möchte. Die einzige dogmatische Wahrheit, die für ihn gilt, ist, dass es sie nicht geben kann. Wahrheit ist Perspektive. Diesen Gedanken, seine Bedeutung für die Philosophie und das Schreiben werde ich im Folgenden zunächst ein- und dann ausführen.

Wir werden uns in diesem Teil der Frage nähern müssen, was Nietzsches Perspektivismus begründet und welche Konsequenzen er daraus für die Arbeit des Philosophen zieht. Seine Abkehr von der ‚dogmatischen‘ Wahrheit hat nicht ohne Grund einen theologischen Nachgeschmack. Wir werden im Verlauf des Abschnittes sehen, inwiefern Nietzsche nicht nur mit einer theologischen Wahrheitsvorstellung abrechnet, sondern mit der Kritik dieser immer auch eine bestimmte philosophische Vorstellung von Wahrheit angreift. Doch zunächst müssen einige Grundbegriffe Nietzsches exponiert werden, die in ihrem ganzen Umfang in dieser Arbeit keinen Platz finden können, aber dennoch für das Verständnis des Folgenden unerlässlich sind. Die Exposition mag sich zu Beginn etwas sprunghaft anfühlen, die vorgestellten Aspekte werden im 3. Kapitel ausführlich dargelegt. Nur so lässt sich der Zusammenhang zunächst komprimiert und dadurch überschaubar aufzeigen, um ihn dann in genauerer Betrachtung langsam wieder aufzubrechen, wodurch ein vertieftes Verständnis ermöglicht wird.

Zunächst wird der Ausgangspunkt dieses Abschnittes vorgestellt, der zugleich auch als Ausgangspunkt für Nietzsche verstanden werden kann: der Tod Gottes. Im Rahmen dieser Ausfühung gelangen wir schnell an einen zentralen Punkt dieses Abschnittes, Nietzsches Frage an den (von Gott freigewordenen) freien Menschen: Du bist frei, aber ‚frei wozu‘? Und skizzieren mit Nietzsches Verständnis vom Selbst als Verhältnis von Leib und Seele eine Antwort auf diese Frage, die aber an dieser Stelle völlig unzureichend bleiben muss. Diese Vorlage aufzuholen wird Aufgabe des Abschnittes, damit schlussendlich die Frage nach der Arbeitsweise des Philosophen gestellt werden kann. Es ist anzumerken, dass die zunächst umrissenen Aspekte explizit wieder aufgenommen werden.

Es folgt die Vertiefung, zuerst die Vertiefung des Problems, denn auch dieses ist mit dem ‚Problem‘ vom toten Gott noch nicht genügend geschärft. Hierzu dient das 2. Kapitel zur Ewigen Wiederkehr, welche die Zuspitzung des existenziellen Problems ist, wie wir es beim Tod Gottes kennenlernen werden. Mithilfe von Nietzsches *Also Sprach Zarathustra* wird das Problem, die Schwierigkeit im Umgang mit diesem Problem und Nietzsches eigenes Zögern ob dieser Schwierigkeiten herausgestellt. Um das Problem der eigenen Schwierigkeit Nietzsches mit demselben gebührend einzuführen, wird die Form des Rätsels von Nietzsche an dieser Stelle übernommen. Das betrachtete Kapitel versteht Nietzsche als Rätsel, dem wir auf nacherzählende Weise nachspüren wollen. Das ‚Ergebnis‘ der Interpretation wird des Inhalts wegen zunächst suspendiert und präsentiert sich erst am Ende des Kapitels, womit dazu angehalten werden soll, das Rätsel als solches ernst zu nehmen. Des Weiteren kündigt sich hier Nietzsches eigene Absicht an, seine Antwort auf das ‚Frei wozu?‘: die Lebensbejahung.

So wollen wir wie Nietzsche selbst nicht beim Problem als solchem verharren, sondern uns mit ihm der Aufgabe stellen, wie das Leben zu bejahen sei. Dies geschieht im 3. Teil der Arbeit, der, der Fragestellung angemessen, den umfangreichsten Teil in Anspruch nimmt. Ausgehend vom Bild, wie es sich uns am Ende des 2. Teils, also auf dem Höhepunkt des Problems, gezeigt hat, verfolgen wir Nietzsches Lösungsansatz für das existenzielle Problem. Dafür wird zuerst die Kritik am Christentum Nietzsches aufgefrischt. Der schwerwiegendste Vorwurf am Christentum ist, dass es Nietzsche zufolge lebensverneinende Tendenzen befördert bzw. zu einem erheblichen Maße selbst lebensverneinend ist. Im Anschluss findet sich die Kritik an den Philosophen, die für uns von besonderer Bedeutung ist. Die Frage Nietzsches ist, inwiefern große Teile der Philosophie genau dieses lebensverneinende Moment in sich tragen, inwiefern insbesondere die Vorstellung einer „Idee“ daran krankt. Außerdem wird die Nützlichkeit der Wissenschaft bzw. der wissenschaftlichen Methode in Bezug auf das existenzielle Problem problematisiert. Deutlich wird dies bei der Kritik am Gelehrten. Viele dieser Momente werden an späterer Stelle wiederholt aufgegriffen, wenn es dem Argument dienlich ist.

Damit erreichen wir die eigentliche Aufgabe: Die Vorstellung einer lebensbejahenden Philosophie, die schlussendlich im neuen Philosophen gipfelt (3.4 und 3.5). Ausgehend von einer neuen Skepsis, die sich unterscheiden soll von einer herkömmlichen Art des Skeptizismus, wird der Weg über eine erste Exposition des ganz zentralen Kapitels „Vom Lesen und Schreiben“ aus *Also Sprach Zarathustra* (das am Ende eine angemessene Betrachtung erfährt) zum

Problem der Freiheit geebnet. Will der Philosoph seine neu gewonnene Freiheit (in Abkehr von Gott und, wie wir sehen werden, (philosophischer) Wahrheit) lebensbejahend nutzen, so findet er sich wieder in einer Spannung zwischen Chaos und Ordnung, Freiheit und Disziplin. Diese Schwierigkeit kann in der Einleitung freilich nur angekratzt werden. Wir werden Nietzsches Vermittlung zwischen der Ordnung, der Disziplin, auch seinem Wille zur Grausamkeit (für den Nietzsche berüchtigt ist) bzw. Notwendigkeit (3.4.3.) und der Freiheit, der Möglichkeit, der Schönheit der Möglichkeit (3.4.5.) untersuchen. Verhandelt wird nicht zuletzt, ob der Mensch nach dem Tod Gottes (und damit dem Verlust jeglicher moralischer Instanz) in unbegrenzter Freiheit leben könnte. Diese These wird von Nietzsche verneint, womit eine einseitige, unproblematische Freiheitsvorstellung nicht mehr möglich ist. Vor diesen Momenten findet der Philosoph sich vor, mit diesen muss er umgehen, durch sie wird er zu dem was er ist. Es soll sich zeigen, wie Nietzsches berühmtes Diktum: „Du sollst der werden, der du bist!“<sup>239</sup> verstanden werden kann und welche Rolle dieses Diktum im Umgang mit dem Tode Gottes innehat. Diese Selbstfindung zieht sich durch den Abschnitt, an sie sollte immer erinnert werden, sie hält zusammen, was in der Einleitung wahllos erscheinen könnte.

Diese Selbstfindung, die in dieser Form nur erklärbar ist über den Weg des Problems und Nietzsches Abgrenzung von einer bestimmten Art von Philosophie, bringt uns über den neuen Philosophen zum letzten Kapitel (4.), in dem die Arbeitsweise desselben herausgestellt wird. An dieser Stelle erschließt sich anhand einer ausführlichen Exegese des bereits erwähnten Kapitels „Vom Lesen und Schreiben“ der Gang dieses Abschnittes und es wird erhellt, was Nietzsche von uns fordert, was es für Nietzsche heißt, „mit Blut zu schreiben“.

## 2. Wahrheit bei Nietzsche

Der Ausgangspunkt für Nietzsches Überlegungen ist der Tod Gottes, den er eindrücklich in Aphorismus 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* darstellt. In diesem lässt er „den tollen Menschen“ auf einem Marktplatz vor einer Menschenmenge nach Gott suchen: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf

---

<sup>239</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 519; FW 270.

den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚ich suche Gott! Ich suche Gott!‘<sup>240</sup> Das Verschwinden, der Tod Gottes versetzt ihn dabei in völlige Panik:

„Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. "Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! W i r h a b e n i h n g e t ö d t e t , – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt!“<sup>241</sup>

Der Grund für seine Verzweiflung ist das, was danach kommt. Der tolle Mensch spricht auf dem Marktplatz nicht zu Menschen, die selbst noch religiös wären, also von dieser Nachricht als solcher überrascht wären. Er spricht zu Menschen, die selbst den Glauben an Gott schon abgelegt haben, Menschen, die über den tollen Menschen lachen, weil er es wagt, sich noch mit Gott zu beschäftigen. Es wird klar: Es geht an dieser Stelle nicht um die einfache Tatsache, dass Gott tot ist, so wie es häufig vermittelt wird, wenn das Zitat „Gott ist tot“ in Verbindung mit Nietzsche vorgebracht wird. Den Tod Gottes setzt er vielmehr voraus.

Um zu verstehen, warum der Verlust Gottes so ein immenses Problem darstellt, muss verstanden werden, was zuvor durch Gott gewonnen wurde. Die Zeit, als die Erde noch „an ihre Sonne gekettet“ war, in der es noch ein klares Oben und Unten gab, jene Zeit, in der es noch eine Erklärung für das Dasein als solches gab, als der Mensch noch die Schöpfung eines Gottes war, gar Krone der Schöpfung, sein Ziel die Angleichung an diesen war, die Rückgewinnung des Paradieses. Die Zeit, in der der Mensch noch nicht durch ein „unendliches Nichts“ irrte<sup>242</sup>, sondern sich innerhalb eines Bedeutungsrahmens befand, in dem jede Figur ihren Teil zum Schauspiel beitrug.

Diese Zeit ist für den tollen Menschen ein für alle Mal vorbei. Doch er fragt sich: Wo bleibt der Aufruhr? Wie könnte ein echter Atheist in Ruhe und Frieden seinen alltäglichen Geschäften nachgehen, vermeintlich wohlwissend, dass der größere Rahmen für seine Handlungen nicht mehr vorhanden ist? Lebt der moderne, gottlose Mensch mit weggewischnem Horizont für

---

<sup>240</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 480; FW 125.

<sup>241</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 480-1; FW 125.

<sup>242</sup> Um mit Kierkegaard zu sprechen: als der Mensch seine ewige Seligkeit noch hatte.

den Tag? Einzig für das Unmittelbare? Es scheint, er sei sich der Größe der Tat noch nicht bewusst geworden: „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, – und doch haben sie dieselbe gethan!“<sup>243</sup> Der Tod Gottes hat seine Wirkung noch nicht entfaltet. Die Frage, was der Mensch nun ist, nachdem er nicht mehr Schöpfung sein kann, steht im Raum, sie hängt über jedem Kopf, der sich die Flucht verbietet.

In einem gewissen Sinne beginnt an dieser Stelle Nietzsches Philosophie. Der Rahmen ist gesprengt, der Mensch ist frei, vogelfrei gar und die Frage nach Werten – zuletzt die Frage: warum überhaupt Leben? – bestimmt sein Denken. Frei, jedoch, - „frei w o z u“?<sup>244</sup>

Nietzsches gesamtes Werk kann als eine Auseinandersetzung mit Werten verstanden werden. Bereits in der *Geburt der Tragödie* und der frühen Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ wird die berühmte Zweiteilung zwischen dem dionysischen und apollinischen bzw. dem intuitiven und dem vernünftigen Menschen eingeführt. Diese Zweiteilung wirft die grundlegende Frage auf, ob ein vernünftiges Leben einem intuitiven vorzuziehen wäre, oder umgekehrt. Auffällig ist schon hier, dass für und gegen beide Seiten argumentiert wird und die Spannung zwischen beiden für Nietzsche stets erhalten bleibt. In *Menschliches, Allzumenschliches* und der *Fröhlichen Wissenschaft* findet eine Befreiung von den herkömmlichen Werten statt, den Werten, welche den einzelnen Menschen von der Gesellschaft aufgezwungen werden und denen Nietzsche zum Großteil attestiert, dass sie Überbleibsel des Christentums seien. Im Zarathustra findet dann eine wortgewaltige Entfaltung der neuen Werte statt, die sich zuvor bereits anbahnten. Der Ton wird bestimmender. Die Abgrenzung von den alten und allgemeinen Werten wird nach wie vor vollzogen, aber gegen Ende wird die Emphase auf die Schöpfung neuer Werte gelegt. Diese Tendenz findet sich wieder in *Jenseits von Gut und Böse*. In diesem Buch fordert er, expliziter noch als im Zarathustra, „neue Philosophen“, deren Aufgabe es ist, dem Menschen wieder Ziele und somit Werte zu setzen. Der Leere, die Orientierungslosigkeit, die Gefahr des Nihilismus die Nietzsche nachdrücklich mithilfe des tollen Menschen darstellt hat ihn selbst nie losgelassen. Gleichzeitig war für ihn

---

<sup>243</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 481-2; FW 125.

<sup>244</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA Band 4, Berlin, de Gruyter, 2018, S. 81.

eine Rückkehr zur Religion immer ausgeschlossen bzw. eine Abwendung von ihr zwar ein schmerzhafter, aber mindestens genauso notwendiger Schritt. Es lassen sich zahlreiche Beispiele für diesen Punkt finden, doch im Kapitel „Von den Hinterweltlern“ des Zarathustras lässt sich das eigene „Dazwischen“ von Nietzsche, bzw. Zarathustra<sup>245</sup>, deutlich machen. Die im Kapitel problematisierten Hinterwelten beschreiben die Erwartungen, dass hinter der tatsächlichen Welt eine weitere wartet, wie es beispielsweise bei religiösen Paradiesvorstellungen der Fall ist. Diese Vorstellungen können die Missstände der diesseitigen Welt damit rechtfertigen, dass in einer jenseitigen, also nach diesem Leben, eine andere, eine bessere Welt wartet: „Da seufzten sie: 'Oh dass es doch himmlische Wege gäbe, sich in ein andres Sein und Glück zu schleichen!' - da erfanden sie sich ihre Schliche und blutigen Tränklein!“<sup>246</sup> Auch Zarathustra gibt zu, dass er sich einst in solche Hinterwelten flüchtete, um dem unmittelbaren Leiden zu entkommen, um rechtfertigende Werte zu finden: „Traum schien mir da die Welt und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriednen.“<sup>247</sup> Aber seine Redlichkeit ließ ihn nicht flüchten, er erkannte die Hinterwelt als eine geschaffene, eine von ihm, von einem Menschen geschaffene. Der Gott, den er schuf, um von sich abzulenken, war „Mensch [...] und nur ein armes Stück Mensch und Ich aus der eigenen Asche und Gluth kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir von Jenseits!“<sup>248</sup> Diese Erkenntnis verbaut jeden weiteren Ausweg, denn dieser wäre am Ende doch nur eine Unehrllichkeit sich selbst gegenüber.

Der Mensch ist also auf sich selbst zurückgeworfen. Der Mensch selbst ist für Nietzsche auch der Grund, warum die Hinterwelten überhaupt erschaffen wurden. Es ist die bereits erwähnte Flucht vor dem diesseitigen Leiden, ein Leiden, das maßgeblich vom Leib ausgeht: „Leiden war's und Unvermögen - das schuf alle Hinterwelten; [...] Der Leib war's, der am Leibe verzweifelte, - der hörte den Bauch des Seins zu sich reden.“<sup>249</sup> Der Leib wollte flüchten, aus diesem „Bauch des Seins“, welcher als das Sein schlechthin verstanden werden kann. Flüchten in

---

<sup>245</sup> Da Zarathustra eine Art von Idealbild für Nietzsche ist, mit dem er seine eigenen Wertsetzungen und Wahrheit verkündet, werde ich des Öfteren auf ihn anstatt auf Nietzsche verweisen, damit allerdings Nietzsches Gedanken ausführen.

<sup>246</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 37.

<sup>247</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.35.

<sup>248</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.35.

<sup>249</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.36.

An dieser Leib- und Leidenskonzption wird die enge Verbindung von Nietzsche und Schopenhauer deutlich, wenn man etwa an den Beginn von *Die Welt als Wille und Vorstellung* denkt, in dem der Leib als Ausgangspunkt

die „entmenschte unmenschliche Welt, die ein himmlisches Nichts ist“.<sup>250</sup> Doch in kantischer Manier hält Nietzsche dagegen, dass wenn dieser „Bauch des Seins“ mit uns redet, dann überhaupt nur als Mensch bzw. in dem Rahmen, wie wir ihn als Mensch verstehen können, also letztlich immer menschlich: „der Bauch des Seins redet gar nicht zum Menschen, es sei denn als Mensch.“<sup>251</sup> Es folgt ein Lob am Deutschen Idealismus, welcher mit seinem „Ich und des Ich's Widerspruch und Wirrsal“ noch am redlichsten vom Sein redete, soweit es der menschlichen Perspektive nun mal gestattet ist. Er greift an dieser Stelle Kant auf, der diese Perspektive das erste Mal deutlich herausgestellt hat und knüpft dann noch mindestens an Fichtes Idee eines Absoluten Ichs, dass Ich und Nicht-Ich unter sich fasst, an, welche Fichte in seinem Buch *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* vorgestellt hat. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich dieses Ich noch am Geist bei Hegel orientiert, denn dieses Ich ist nur zu verstehen als eine Vorstufe, es erkennt sich weiter als Leib: „Immer redlicher lernt es reden, das Ich: und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde.“<sup>252</sup> Zuletzt der Übergang des Deutschen Idealismus zu Schopenhauer: Derjenige „Göttähnliche“, der will, das man an ihn glaubt, „und Zweifel Sünde sei“, der „nicht an Hinterwelten und erlösende Blutstropfen: sondern an den Leib“ glaubt und dem dieser sein eigener Leib auch sein Wille an sich ist.<sup>253</sup>

---

für unseren Zugang zum Willen (welcher wiederum Schopenhauers Ding-An-Sich ist) genommen wird und das Leiden das zentrale Moment der schopenhauerischen Mitleidsmoral ausmacht.

Für Schopenhauer war der Leib die Objektivierung des Willens, ganz bildlich verstanden, das Objekt in der Welt, mit dem ich den Willen nach außen tragen kann (etwa durch das Ballen einer Faust, um ein harmloses Beispiel anzuführen): „Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt (dem der Vorstellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rücksicht, die Objektivität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens.“ Am Leib drückt sich der Wille aus. (Anfang 2. Buch Welt als Wille und Vorstellung)

Das Mitleid war der Weg diesem Willen zu entkommen. Der Wille zum Leben und somit auch zum Leiden sollte reduziert werden, dazu seine bekannte Formel: „Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soweit du kannst.“ Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band VI, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977, S. 176f. (§6).

Zu Nietzsches eigener Konzeption dieses Verhältnisses und auch seiner Kritik an Schopenhauer später mehr.

<sup>250</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.36.

<sup>251</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.36.

<sup>252</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.36.

<sup>253</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.37-8.

In der 3. Unzeitgemäßen Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher“ schreibt Nietzsche: „Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da und ist jetzt noch dasselbe wie vor neun Jahren.“ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung 3*, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 346.

## 2.1. Das Selbst

Nietzsche ist jedoch mit dem Übergang des Deutschen Idealismus zu Schopenhauer noch nicht zufrieden, wie man dem nächsten Kapitel „Von den Verächtern des Leibes“ entnehmen kann. Dort versucht er seine Sicht auf das Verhältnis von Körper und Geist, als zentrale Momente des Menschseins, zu geben. Inspiriert durch die Erkenntnis des vorherigen Kapitels, also der Unmöglichkeit von Hinterwelten (sprich: reinen Geistwelten, die noch jenseits des Ichs liegen) und der Entwicklung vom Ich und seinem Widerspruch hin zum Leib, wird uns das Selbst präsentiert, eine Zusammenfassung aus kleiner und großer Vernunft. Der Leib ist die große Vernunft, der Geist oder auch die Seele ist als kleine Vernunft dem Leib untergeordnet, ein Werkzeug desselben: „Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“<sup>254</sup> Der Leib ist hierbei zu unterscheiden von rein sinnlichen Eindrücken, diese sind vielmehr neben dem Geist nur Werkzeuge des Selbst, des Leibes.<sup>255</sup> Das Selbst kassiert das Ich als Urheber seiner Gedanken: „Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.“<sup>256</sup> Das Denken selbst wird von Nietzsche als Reaktion auf Empfindungen dargestellt, so denkt es im Anstoß von Schmerz und Lust, wie es diesen Zustand vermeidet bzw. öfter hervorbringt. Den das Kapitel gewidmeten Verächtern des Leibes wirft er vor, dass sie diese Konsequenz nicht ziehen, indem sie den Vorrang des Leibes leugnen, was wiederum für Nietzsche nur bedeutet, dass ihr Selbst, ihr Leib zu schwach ist und sich deshalb, wenn es schon nicht schaffen kann, nicht am Leben tätig teilhaben kann, sich abschaffen will: „Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.“<sup>257</sup>

Durch das Selbst nun kehrt Nietzsche zum Thema der Werte zurück. Es schafft die Grundlage für seinen Perspektivismus und wird im folgenden Kapitel „Von den Freuden- und Leidenschaften“ ausgeführt. In diesem geht es um die eigenen Tugenden im Verhältnis zu allgemeinen Tugenden. Gleich zu Beginn des Kapitels wird klargestellt, dass ein jeder völlig individuelle Tugenden hat, die er mit niemandem teilt: „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemandem gemeinsam.“<sup>258</sup> Diese individuellen Tugenden

---

<sup>254</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 39.

<sup>255</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.39.

<sup>256</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.40.

<sup>257</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.40.

<sup>258</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 42.

sind zunächst unbestimmte, sie haben keinen Namen. Durch den Akt der Benennung jedoch werden sie allgemeine und vergleichbare, aber sie verlieren zugleich ihre volle Entfaltungsmöglichkeit, oder schlimmer noch: Sie werden in der allgemeinen Auseinandersetzung zu bösen Leidenschaften, die es gilt zugunsten anderer Tugenden zu verdrängen.<sup>259</sup> Mit dem bewussten Verzicht auf Allgemeingültigkeit wird die Tugend auf die Erde geholt, sie hat keinerlei Verknüpfung zu einem Leben nach diesem, sie vergeht mit dem Leib: „Das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute. Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als eine Menschen-Satzung und -Nothdurft: kein Wegweiser sei es mir für Über-Erden und Paradiese. Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe: wenig Klugheit ist darin und am wenigsten die Vernunft Aller.“<sup>260</sup> Nur durch diese Entfaltung der eigenen Tugenden kann der Mensch zu seinem Potential kommen. Aus den „bösen Leidenschaften“ können sie „deine Tugenden und Freundschaften“ werden. Dies gilt für alle Leidenschaften, besonders für jene, die gemeinhin als Laster verstanden werden: „Und ob du aus dem Geschlechte der Jähzornigen wärest oder aus dem der Wollüstigen oder der Glaubens Wüthigen oder der Rachsüchtigen: Am Ende wurden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln.“<sup>261</sup> Die einzige Auseinandersetzung, die in diesem Verhältnis noch fruchtbar ist, ist jene zwischen verschiedenen Tugenden innerhalb eines Individuums. Wenn also ein Mensch getrieben ist von zwei ihm eigenen Tugenden, die mitunter in verschiedene Richtungen drängen, wie beispielsweise Besonnenheit und Mut, so soll der Konflikt zwischen diesen beiden, wenn er ihn nicht umbringt, ihn fördern bzw. ihm helfen, sich zu überwinden.<sup>262</sup>

Diese Tugenden sind die Wahrheit<sup>263</sup> des jeweiligen Individuums. Sie lassen ihn handeln, setzen ihm die Ziele. Nietzsches radikaler Individualismus zeigt sich dabei maßgeblich durch seine eigenen Wertsetzungen. Die Überwindung durch die eigenen Tugenden, die am Ende des Kapitels gefordert wird, erklärt sich durch die Lehre des Übermenschen, die Zarathustra gleich

---

<sup>259</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.42.

Das Problem mit der Benennung wird an dieser Stelle nur angeschnitten und später weiterverfolgt.

<sup>260</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.42.

<sup>261</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.43.

<sup>262</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.43-4.

Diese Vorstellung wirft ein klärendes Licht auf das berühmte Zitat Nietzsches: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“ Eine Weisheit „aus der Kriegsschule des Lebens“. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA Band 6, Berlin, de Gruyter, 2020, S. 60; GD Sprüche und Pfeile 8.

<sup>263</sup> Inwiefern hier von Wahrheit gesprochen werden kann und wie sich diese Wahrheit von anderen Konzeptionen der Wahrheit unterscheidet spielt im 3. Kapitel eine große Rolle.

zu Beginn des Buches den Menschen predigt. Da eine ausführliche Darstellung des Übermenschen eine weitere Arbeit rechtfertigen würde, möchte ich den Übermenschen an dieser Stelle nur soweit er für das Argument benötigt wird einführen.

Nach dem eingangs bereits vorgestellten Tod Gottes und dem folgenden Wertevakuum setzt Nietzsche schon in einer frühen Schrift, der „Unzeitgemäßen Betrachtung II: Vom Nachteil und Nutzen der Historie für das Leben“ ein neues Ziel, das einzige, das für den gottlosen Menschen gelten könne:

„Wozu die »Welt« da ist, wozu die »Menschheit« da ist, soll uns einstweilen gar nicht kümmern, es sei denn, daß wir uns einen Scherz machen wollen: denn die Vermessenheit des kleinen Menschengewürms ist nun einmal das Scherzhafteste und Heiterste auf der Erdenbühne; aber wozu du einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir sonst keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch, daß du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein »Dazu« vorsetzest, ein hohes und edles »Dazu«. Gehe nur an ihm zugrunde – ich weiß keinen besseren Lebenszweck, als am Großen und Unmöglichen, animae magnae prodigus, zugrunde zu gehen.<sup>264</sup>

Zusammengefasst kann der Übermensch ähnlich verstanden werden, es geht bei ihm durch stetige Selbstüberwindung um eine ständige (Macht-)Erweiterung, um konstantes Wachstum, um eine Entfaltung von Kraft und damit auch eine Entfaltung von Leben: Gebündelt wird dies von Nietzsche in seiner berühmten Lehre vom Willen zur Macht. Bei dieser gilt in Hinsicht auf den möglichen Umfang der Betrachtung dasselbe wie für den Übermenschen, weshalb ich mich an dieser Stelle ebenfalls kurzhalten möchte. Der Wille zur Macht wird im Zarathustra als *die* metaphysische Konstante des Lebens betrachtet: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“.<sup>265</sup> Leben ist Wille zur Macht. Das Streben nach dem Übermenschen ist in Nietzsches Vorstellung die Art der Lebensführung, die diesen Willen am meisten wertschätzt und zudem am zuträglichsten ist. Deutlich wird an dieser Stelle nochmals die radikale Lebens- und dadurch auch Diesseitsbejahung. Der Wille zur Macht ist absolutes Diesseits.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung 2*, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 319.

<sup>265</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 147.

Diese Willenskonzeption erinnert stark an die Willenskonzeption von Schopenhauer und kann auch zu weiten Teilen als übernommen verstanden werden. Jedoch nicht vollkommen: Weiter unten im Kapitel werden allerdings noch Unterschiede festgehalten bzw. die Abgrenzung Nietzsches deutlich gemacht.

<sup>266</sup> Ganz wie bei Schopenhauer im Übrigen, der ihn genau aus diesem Grund jedoch ablehnt.

### 3. Das Problem: Die Ewige Wiederkehr

Wir wollen uns aber indes nicht mit dem Gedanken des Übermenschen übereilen, da die metaphysische Vorstellung, die hinter jenem steht, einer umfassenden Ausführung bedarf, um so nicht nur dem Gedanken des Übermenschen näher zu kommen, sondern das eingangs erwähnte Problem des Werteverlusts und die damit einhergehenden Folgen für eine Vorstellung von Wahrheit bei Nietzsche in voller Prägnanz darstellen zu können.

Diese Vorstellung ist der Dreh- und Angelpunkt des Zarathustras. Steht es im ersten Buch noch weitestgehend im Hintergrund, wird der Druck im zweiten Buch immer stärker, bevor es dann im dritten Buch zur vollen Konfrontation kommt:

„Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrage ich's, jetzt zu sterben! –“<sup>267</sup>

Es ist ein Lachen. Ein Lachen des Triumphs, so drängt es sich auf am Ende des Kapitels „Von Gesicht und Räthsel“, dem vielleicht verschlungensten Kapitel des ganzen Zarathustras. Einem Hirten kroch eine Schlange „in den Schlund“, eine schwere schwarze Schlange, mutmaßlich als er schlief. Er würgt, voller Entsetzen. Er beißt, voller Entschlossenheit und überwindet letztlich die Schlange. Soweit das Bild. Was folgt, ist das Lachen.

Das Bild ist ein Rätsel. Das Bild soll ein Rätsel sein: „Euch, den Räthsel-Trunkenen, [...] euch allein erzähle ich das Räthsel, das ich *sah*, - das Gesicht des Einsamsten.“<sup>268</sup> Wer also war der Hirte und was die Schlange? Doch eins nach dem anderen.

#### 3.1. Der fette Zwerg

Keineswegs beginnt die Erzählung, die Zarathustra den Räthsel-Trunkenen vorträgt, mit dem Hirten oder der Schlange, ganz im Gegenteil: Von beiden fehlt zunächst jede Spur. Vorgestellt wird Zarathustra bei einem beschwerlichen Aufstieg auf einen Berg. Der Berg spielt im Zarathustra eine wiederkehrende Rolle und stellt einen Rückzugsort dar, an dem Zarathustra

---

<sup>267</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 202.

<sup>268</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 197.

sich zu Anfang jeder der drei ersten Bücher begibt, um in Reflektion und Einsamkeit sich selbst und seine Lehre auf den Prüfstand zu stellen, bevor er diese dann nach dem (unmittelbar folgenden) Abstieg verbreiten kann.<sup>269</sup> Er stieg denn also auf, „dem Geist zum Trotz“, „dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.“<sup>270</sup> Der Geist der Schwere (oder auch nur „der Geist“, wie die Formulierung den Anschein gibt) ist ein regelmäßig erscheinender Antagonist Zarathustras, der in diesem Kapitel als „halb Zwerg, halb Maulwurf“ charakterisiert wird, ihn lahmen lässt und lähmt, ihm „Bleitropfen-Gedanken“ ins Hirn träufelt und zu guter Letzt auch physisch am Aufstieg hindert, indem er sich ihm auf die Schulter setzt. Die „Bleitropfen-Gedanken“ zeichnen sich dadurch aus, dass sie Zarathustra, der selbst als die Verkörperung der Suche nach dem „Großen und Unmöglichen“ aus dem Zitat weiter oben verstanden werden kann, daran erinnern, dass der, der nach dem Höchsten greift am tiefsten fallen kann: „Oh, Zarathustra, raunt er höhnisch Silb' um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss – Fallen. [...] Verurtheilt zu dir selber und zur eigenen Steinigung: oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, - aber auf dich wird er zurückfallen.“

Der Geist der Schwere wird so zur stetigen Erinnerung der Vergänglichkeit einer jeden Errungenschaft und mit dieser Erinnerung zugleich zum Ausdruck für etwas, das Nietzsche Zeit seines Lebens bekämpfte: den Nihilismus.<sup>271</sup> Wenn das Große vor der Zeit so viel Bedeutung hat wie der Zerfall eben jenes Großen, dann brennt die Frage: Warum überhaupt etwas tun? Was ist der Wert des Lebens, wenn es zuletzt im Schlund des Alls verschwindet?

Es ist eben diese Gefahr, auf die der eingangs vorgestellt tolle Mensch aufmerksam machen will. Der Verlust, das Losketten der Sonne (und nicht nur einer: „Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen“ heißt es in „Vom Gesicht und Räthsel“ – Zarathustra verlor nicht nur Gott, sondern auch andere Systeme zur Orientierung, wie etwa die Gesellschaft, Wissenschaft

---

<sup>269</sup> Vgl. Dazu Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 11-2, Das Kind mit den Spiegeln (S. 105-9) und der Wanderer, da insbesondere: „Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger, sagte er zu seinem Herzen, ich liebe die Ebenen nicht und es scheint, ich kann nicht lange still sitzen. Und was mir nun auch noch als Schicksal und Erlebnis komme, — ein Wandern wird darin sein und ein Bergsteigen: man erlebt endlich nur noch sich selber.“ S.193.

<sup>270</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 198.

<sup>271</sup> Im Kapitel „Vom Geist der Schwere“ wird er, der „Todfeind, Erzfeind, Urfeind“, zudem mit den „alten Werten“ in Verbindung gebracht, wie sie hier in Kapitel 1.1. zu den „Verächtern des Leibes“ bereits angeschnitten wurden. Auf die Problematik dieser Werte möchte ich später eingehen, es sei an dieser Stelle angemerkt, dass sie nach Einschätzung Nietzsches in enger Verbindung mit dem Nihilismus stehen.

Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 241.

etc.<sup>272</sup>) lässt den Erdball umherschweben – im Nichts, von Nichts, zu Nichts. Der Mord war nicht zu umgehen, aber kann die Folge nur Nihilismus sein? – Bevor wir uns mit diesen Fragen überanstrengend (und wir werden unser Kreuz früh genug testen) zurück zum Bild: Diese Gedanken machen den Zwerg also zum Erzfeind Zarathustras, dem Theologen der Lebensbejahung: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“<sup>273</sup>

„Aber es giebt Etwas in mir, das ich Muth heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt. Dieser Muth hiess mich endlich stille stehen und sprechen: ‚Zwerg! Du! Oder ich! –‘“<sup>274</sup> Die Antwort Zarathustras ist der Mut. Der Mut in ihm „welcher *angreift*: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.“ Der Mensch, so Zarathustra, ist das mutigste Tier und mithilfe des klingenden Spiels des Mutes überwindet er seinen Schmerz, insbesondere seinen Schmerz der ganz vergebens scheint angesichts des allgemeinen Unsinns, des Abgrundes: „und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen!“<sup>275</sup> Doch der Mut hat seinen Preis: Das „Wohlan! Noch Ein Mal!“ mag – hier verstanden als entschlossenes (und mutiges) den Tiefen des Lebens, des Daseins entgegentreten – den Nihilismus überwinden, nicht allerdings ohne einen neuen Abgrund: „Halt! Zwerg! Sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden – du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! D e n könntest du nicht tragen! –“<sup>276</sup>

---

<sup>272</sup> Ein prägnantes Beispiel für die Gesellschaftskritik (und dem Übergang gesellschaftlicher Strukturen zu götzenartigen Götterbildern, die versuchen alte Götter durch neue zu ersetzen) findet sich im ersten Buch des Zarathustra in den Kapiteln „Vom neuen Götzen“ und „Von den Fliegen des Marktes“. Wir werden später im Rahmen des neuen Adels, der neuen Philosophen noch einmal auf diesen Aspekt zurückkommen.

<sup>273</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 199.

<sup>274</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 198.

<sup>275</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 199.

Besonders stark wird dieses Problem in der GM dargestellt: „Sieht man vom asketischen Ideale [auf dieses kommen wir noch zu sprechen: vgl. aber bereits die Verächter des Leibes.] ab: so hatte der Mensch, das Thier Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; »wozu Mensch überhaupt?« – war eine Frage ohne Antwort; der Wille für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem grossen Menschen-Schicksale klang als Refrain ein noch grösseres »Umsonst!« Das eben bedeutet das asketische Ideal: dass Etwas fehlte, dass eine ungeheure Lücke den Menschen umstand, – er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er litt am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein krankhaftes Thier: Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein krankhaftes Thier: aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, *sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage »wozu leiden?«*“ Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA Band 5, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 411; GM 3,28. (Hervorhebung von mir)

<sup>276</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 199.

### 3.2. Der Kreis

Damit beginnt der zweite Teil des Kapitels. Der Zwerg, „der Neugierige!“<sup>277</sup>, springt Zarathustra von der Schulter und will wissen, worum es sich da wohl handeln könnte. Zarathustra demonstriert ihm mithilfe eines Torweges, an dem sie hielten, den Gedanken der Ewigen Wiederkehr, Zarathustras „abgründlichen“ Gedanken. Der Weg von dem sie kamen, die Vergangenheit, führt eine Ewigkeit zurück und der Weg, den sie gehen werden, die Zukunft, führt eine Ewigkeit nach vorn. Dieser Übergang der Ewigkeiten<sup>278</sup>, von Ewigkeit zu Ewigkeit<sup>279</sup>, erzeugt Konflikt: „Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf.“<sup>280</sup> Sie treffen zusammen im Dazwischen der Ewigkeiten, am Torweg unter dem die Beiden reden, ich schreibe und du liest: „Der Name des Thorweges steht oben geschrieben: ‚Augenblick‘.“<sup>281</sup>

Der Augenblick steht in mitten des Widerspruchs zweier Ewigkeiten und läuft Gefahr, zwischen diesen zu zergehen, sodass das eigene Dasein „doch nur eine Minute“ in der Weltgeschichte war.<sup>282</sup> „Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.“<sup>283</sup> Spricht der Geist der Schwere, die Stimme des Nihilismus. Vor der eigenen, klaren Analyse des Geistes hält kein Wert stand, der Augenblick zerfällt, weshalb Kierkegaard den Glauben (re)etablierte, wie wir sahen. Nietzsche, als der, der sich den Glauben verbietet<sup>284</sup>, muss den Nihilismus in sich selbst verkehren:

„Du Geist der Schwere! Sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht!“<sup>285</sup> Zarathustra misst ihn nun am eigenen Maßstab. Gesetzt also dem Fall wir befänden uns in einer ewigen Schleife

---

<sup>277</sup> Ein ganz rechtes Verhalten für den Geist!

<sup>278</sup> Ein interessanter Plural!

<sup>279</sup> Eine Bibelanspielung lässt sich nicht übersehen. Vgl. Jer 25:5, Gal 1:5, Psalm 103:17 und Unzählige andere. Dort bezieht sich die Redewendung auf der Herrschaftszeitraum von Gott.

<sup>280</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 199-200.

<sup>281</sup> Der ausführliche Vergleich zwischen dem Augenblick Nietzsches und dem Augenblick Kierkegaards soll an andere Stelle seinen Platz finden, auch wenn er sich jetzt aufdrängt. Zur Kenntnis sollten wir nehmen, dass der Augenblick, dass die Rettung des Augenblicks auch für Nietzsche von fundamentaler Bedeutung ist.

<sup>282</sup> „In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«; aber doch nur eine Minute.“ Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 875.

<sup>283</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 200.

<sup>284</sup> Zumindest in seiner Analyse. Der Glaube steht bei Nietzsche für das Verleugnen des Wahren, so schreibt er im Antichristen: „‘Glaube’ heisst Nicht-wissen-w o l l e n , was wahr ist.“ Diese Verleugnung wird, wie wir später sehen werden, als Lüge eine wichtige Funktion in der Lebensbejahung Nietzsches, jedoch nicht unter dem Titel Glaube. Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA Band 6, Berlin, de Gruyter, 2020, S. 233; AC 52.

<sup>285</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 200.

der (sinnlosen) Wiederkehr, bedeutete dies nicht, dass ein jeder Augenblick schon einmal gewesen ist und auch wieder sein wird?<sup>286</sup> Dies führt schlussendlich zu dem Paradox, „dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht [...] Also -- sich selber noch?“<sup>287</sup> Dieses ewige Werden im Kreis erinnert an das Sokratische, welches wir bei Kierkegaard kennengelernt haben.<sup>288</sup> Es wurde dort von der Selbsterhöhung des Systems des Deutschen Idealismus entschieden getrennt (ein Moment, dem wir auch in diesem Abschnitt mit Nietzsche nochmals begegnen werden). Es zeichnete sich durch eine von der sokratischen Unwissenheit geprägten Zurückhaltung aus, die nach Kierkegaard die Stellung des Menschen in Bezug auf das was ihn übersteigt (das Ewige/bei Kierkegaard auch: Gott) ganz richtig darstellt, soweit er, der Mensch, seine Stellung denkend, begreifend erfassen kann. Das Problem, das Kierkegaard dieser Stellung attestierte, war, dass dort die (absolute) Bedeutung (des Augenblicks) verloren ging. An dieser Stelle setzt Nietzsche mit seiner Ewigen Wiederkehr an. Denn auch er ist sich bewusst, dass die Bedeutung des Augenblicks, insbesondere ohne Gott, ein Kraftakt sonder gleichen verheißt: „- und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen? – ‘ Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eigenen Gedanken und Hintergedanken.“<sup>289</sup>

### 3.3. Der Hund, die Schlange, der Hirte

Es folgt der Bruch. Abrupt. Ein Hund heult. Zwerg und Torweg, alles Flüstern war verschwunden. Wir sind am Anfang. Der Hund, er rief um Hilfe. Zarathustra sucht – und findet: „Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng. Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze?“<sup>290</sup> Zarathustra zieht an der Schlange – vergebens. Einzig schreien kann er zur Hilfe: „Beiss zu! Beiss zu! Den Kopf ab! Beiss zu! – so schrie es aus mir, mein Grauen, mein

---

<sup>286</sup> Nietzsche beschränkt sich auf die Annahme einer Wiederkehr gegen etwa ein Konzept des ewigen Fließens, in dem jeder Augenblick für sich bleiben würde, aus dem was war entsteht und in das was kommt zergeht – ohne je wiederzukommen. Im Nachfolgenden wird deutlich, inwiefern ihm der Entschluss zur Wiederkehr erst ermöglicht, den Augenblick mit dem Pathos zu erfüllen, den er Nietzsches Ansicht nach für eine Lebensbejahung benötigt.

<sup>287</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 200.

<sup>288</sup> Vgl. 3.1. im Kierkegaard Abschnitt

<sup>289</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 200-1.

<sup>290</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 201.

Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. –<sup>291</sup> Der Hirte biss, er überwand die Schlange und lachte das niemals zuvor gehörte Lachen. Die Szene steht. Und sie markiert das Rätsel: „So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten! Denn ein Gesicht war’s und ein Vorhersehn: – w a s sah ich damals im Gleichnisse? Und w e r ist, der einst noch kommen muss? W e r ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? W e r ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?“<sup>292</sup>

Die Frage ist gestellt und sie wird den Kurs angeben, den wir zu verfolgen haben. Doch bevor wir uns ihr, der Frage Wer?, vollends widmen, sollten wir noch einen Blick auf die Schlange und die Reaktion des Hirten werfen. Ich verwies bereits auf den abrupten Übergang innerhalb des Kapitels, der sich im Übrigen nicht beim Übergang in den zweiten Teil des Kapitels ereignet, sondern innerhalb desselben, ja sogar innerhalb eines Absatzes. Derartige Übergänge sind im Zarathustra nicht selten und wir werden noch dem ein oder anderen begegnen. Sie deuten auf vielerlei Dinge, aber in „Vom Gesicht und Räthsel“ ist es eine Verschärfung.

Es ist der Hund, der Zarathustra aus seinen „Gedanken und Hintergedanken“ reißt, die ihn ängstigen. Der Gedanke, die Ewige Wiederkehr, und sein Gewicht erwacht zum Leben, wird zum Bild.

### 3.4. Die Angst des Verkünders

Machen wir uns an die Betrachtung. Setzen wir das Naheliegende: Die schwarze schwere Schlange als Zarathustras abgründigen Gedanken, der Gedanke an die Ewige Wiederkehr. Der Hirte als der Mensch, der mit ihr oder mit ihm ringt, einen Todeskampf führt und letztlich obsiegt. Worauf ein Lachen des Triumphes zu hören ist, welches für Zarathustra noch nicht zu vernehmen war: Der Triumph also über den Gedanken der Ewigen Wiederkehr.

Um den Überblick nicht zu verlieren, sollten wir mit der Schlange bzw. ihren Eigenschaften beginnen. Der Kampf des Hirten muss verstanden werden, was voraussetzt, dass man die Ewige Wiederkehr als Problem begreift. Sie wurde bis jetzt als Problemlösung eingeführt, wenn auch unter Vorbehalt, nicht als Problem. Sie löst für Nietzsche das Problem, welches

---

<sup>291</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 201-2.

<sup>292</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 202.

man das eigentliche Problem nennen könnte: das Problem des tollen Menschen, des freien Falls (oder vielleicht – des freien Menschen?), des Nihilismus in der Folge des Todes Gottes. Durch die Annahme einer ewigen Wiederholung eines jeden Augenblicks erhält dieser ewige Bedeutung, die, und das ist zentral, immer wieder *durchlebt* wird. Das Vergangene bleibt nicht schlicht Erinnerung, bis sie zuletzt verblasst, das Zukünftige wird nicht dasselbe Schicksal ereilen, wodurch sie im Grunde schon verblasst, noch bevor sie überhaupt war, nein, die Lebendigkeit des Moments bleibt auf ewig bestehen.

Nun ist die Welt, nun ist das Leben jedoch nicht nur Sieg, Erfolg und Wohlergehen sondern auch Niederlage, Fehlschlag und Leid. Zum Wiederholen gesetzt ist alles. Die Ewige Wiederkehr gibt dem Großen, dem Gelungenen kein Vorrang. Auf die Bejahung des Lebens durch ewige Wiederholung folgt die Bejahung des Leidens in alle Ewigkeit. Ein Gedanke, vor dem Zarathustra sich fürchtet. Noch Ende des zweiten Buches, also unmittelbar vor dem hier so intensiv sezierten Kapitel „Vom Gesicht und Räthsel“ will Zarathustra sich aller Verantwortung entledigen, als er herausgefordert wird, Verkünder der Ewigen Wiederkehr zu werden: „Dieses sage ich euch zum Gleichniss. Gestern, zur stillsten Stunde, wick mir der Boden: der Traum begann. Der Zeiger rückte, die Uhr meines Lebens holte Athem – nie hörte ich solche Stille um mich: also das mein Herz erschrak. Dann sprach es ohne Stimme zu mir: ‚Du weisst es, Zarathustra?‘ – Und ich schrie vor Schrecken bei diesem Flüstern, und das Blut wick aus meinem Gesichte: aber ich schwieg. Da sprach es abermals ohne Stimme zu mir: ‚Du weisst es, Zarathustra, aber du redest es nicht!‘ – Und ich antwortete endlich gleich einem Trotzigen: ‚Ja, ich weiss es, aber ich will es nicht reden!‘ [...] Und ich weinte, und zitterte wie ein Kind und sprach: ‚Ach, ich wollte schon, aber wie kann ich es! Erlass mir diess nur! Es ist über meine Kraft!‘“<sup>293</sup> Zarathustra hält sich nicht für würdig auch nur der Verkünder dieser Lehre zu sein.

### 3.5. Der historische Sinn und das Leid der Millionen

An anderer Stelle, in der *Fröhlichen Wissenschaft* stellt Nietzsche die Schwierigkeit bildgewaltig dar. In Aphorismus 337, der den Titel „Die zukünftige Menschlichkeit“ trägt, wird der „his-

---

<sup>293</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 187-188.

torische Sinn“ als „eigenthümliche Tugend und Krankheit“ des gegenwärtigen Menschen diagnostiziert, sein „Merkwürdigstes“.<sup>294</sup> Dieser historische Sinn erlaubt grob gefasst, die Geschichte der Menschheit als Ganzes zu greifen. Etwas, das es in einer solchen Ausprägung laut Nietzsche zuvor nicht gegeben hat. Und es fällt bereits auf, dass, sowie die Lehre der Ewigen Wiederkehr Problemlösung als auch selbst Problem ist, der historische Sinn Tugend und Krankheit sein soll: „Viele werden von ihm wie von einem Froste befallen und durch ihn noch ärmer und kälter gemacht.“<sup>295</sup> Sie erstarren etwa ob der Grausamkeit der Geschichte, ihrer Gnadenlosigkeit im Voranschreiten oder werden handlungsunfähig durch die Marginalisierung der eigenen Position durch den großen Gang der Weltgeschichte.<sup>296</sup> Die Gefahr der Verzweiflung und des Nihilismus ist dem historischen Sinn inhärent.

Es gibt Andere jedoch, Menschen, die den historischen Sinn bändigen, ihn sich zu Nutzen machen, ihn kanalisieren:

„In der That: dies ist Eine Farbe dieses neuen Gefühls: wer die Geschichte der Menschen insgesamt als *e i g e n e G e s c h i c h t e* zu fühlen weiss, der empfindet in einer ungeheuren Verallgemeinerung allen jenen Gram des Kranken, der an die Gesundheit, des Greises, der an den Jugendtraum denkt, des Liebenden, der der Geliebten beraubt wird, des Märtyrers, dem sein Ideal zu Grunde geht, des Helden am Abend der Schlacht, welche Nichts entschieden hat und doch ihm Wunden und den Verlust des Freundes brachte –; aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können und nun doch noch der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüsst, als der Mensch eines Horizonts von Jahrtausenden vor sich und hinter sich [man beachte die Ewigkeiten!], als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe, als der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte: diess Alles auf seine Seele nehmen, Ältestes, Neustes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: diess Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen: – diess müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, – eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt und ins Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Diess göttliche Gefühl hiesse dann – Menschlichkeit!“<sup>297</sup>

Der Biss ist das Zusammendrängen. Das Lachen ist das Eine Gefühl als Resultat. Es ist die Fähigkeit „doch noch der Held“ zu sein, dem Abgrund zum Trotz. Und es gehört sicherlich Mut

---

<sup>294</sup> Vgl. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 564; FW 337.

<sup>295</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 564; FW 337.

<sup>296</sup> Wie bereits im Teil zu Kierkegaard (und seiner Kritik an Hegels Weltgeschichte) vorgestellt. Vgl. das Ende von 2.1. im Kierkegaard Abschnitt

<sup>297</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 565; FW 337.

zum Held-sein! Ein Sich-Widersetzen, aber ohne zu leugnen! Weder leugnet der Held die Sinnlosigkeit der Schlacht des Vortages noch der Hirte die Abscheulichkeit der Schlange. Vielmehr sind diese Momente Bedingung für das Glück, das „Gottes Glück“, das aus der Vereinigung der Gegenpole entsteht. Dass der Stein wieder fällt, wie der Zwerg voraussagt, macht die Bejahung als solche erst möglich, weil die Verneinung, das ewige Nein, kreischend auf sein Recht pocht. Hier erst ist die Prägnanz des Augenblicks hervorzuheben, indem er entgegengestellt wird. Für Nietzsche ist nur dort Menschlichkeit zu finden, wo der Angriff geführt wird, mit entschlossenem Mut im „klingenden Spiel“, ein Angriff, der alles fordert und einfordert. Die Schlange ist das Gewicht zugunsten des Leidens, das Erfrieren am historischen Sinn. Der Biss ist der Sieg im Siegen. Es ist keineswegs ein statischer Zustand. Man hat nicht gewonnen, es wird gewonnen. Der Sieg ist das Ringen zugunsten des Ringens. Das „souveräne Werden“ ist die Wahrheit<sup>298</sup> und die Gefahr dieser Wahrheit haben wir kennengelernt. Aber der Gefahr ist nicht zu entkommen und sie erhebt den Augenblick zu seinem Recht. Denn nur unter dem Druck der Gefahr, dem Druck der extremsten Gefühle, sei's Glück, sei's Leid, wird der Augenblick veredelt: „Ganz hart ist allein das Edelste“<sup>299</sup>. Nietzsche fordert mit jeder Faser den zum Diamanten gewordenen Augenblick. Und er muss es tun, ist er doch sein einziges Gelände im freien Fall, alle anderen sind verloren gegangen, „in's Wasser gefallen.“<sup>300</sup>

Wer aber trägt das Schwert für das „klingende Spiel“? Wer ringt das Ringen um des Ringen Willens? Wer ist der Hirte, „der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels“? Wir wollen ihn kennenlernen bevor wir übergehen in die Frage, die da uns hierherführte: Wie? Wie kämpfen, ringen, drücken, beißen ... schreiben?

---

<sup>298</sup> Vgl. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung 2*, S. 319.

Worin auch der Perspektivismus Nietzsches miteingeschlossen ist. Er spricht in der Unzeitgemäßen Betrachtung II von den Lehren des „souveränen Werdens, von der Flüssigkeit aller Begriffe“, die sich je nach Position anders darstellen, stets im Prozess des Werdens. Gleichzeitig warnt er auch bereits an dieser Stelle vor der Gefahr, dass diese Annahmen, die er „für wahr, aber für tödlich“ hält, mit Bedacht verbreitet werden müssen, da sonst „das Volk am egoistischen Kleinen und Elenden, an Verknöcherung und Selbstsucht“ zugrunde gehen könnte.

<sup>299</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 268.

<sup>300</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 252.

## 4. Der lügende Adel: Der Weg zum neuen Philosophen

### 4.1. Ein Hirte und seine Schafe?

Der Mann, der biss, er war ein Hirte. Ein vertrautes Bild: „Als er aber die Volksmengen sah, wurde er innerlich bewegt über sie, weil sie erschöpft und verschmachtet waren wie Schafe, die keinen Hirten haben.“<sup>301</sup> In der Bibel, ein Buch, dem Pfarrerssohn Nietzsche und seiner Figur dem Zarathustra mit Sicherheit nicht fremd, braucht es den Hirten, damit die Schafe sich nicht verirren. Freilich variiert die Ansicht, wer denn nun der Hirte ist oder sein soll je nach Testament, doch wird die Notwendigkeit eines solchen mehrfach hervorgehoben: „Der HERR, der Gott des Lebensgeistes, setze einen Mann über die Gemeinde ein, der vor ihnen her (zum Kampf) auszieht und vor ihnen her (ins Lager) einzieht und der sie ausführt und sie einführt, damit die Gemeinde des HERRN nicht sei wie Schafe, die keinen Hirten haben!“<sup>302</sup>

Der Hirte ist der, der führt, im Rahmen der Bibel: das Volk, damit es auf den Wegen Gottes bleibt, die Gesetze nicht bricht, was wiederum ermöglicht auf die Gunst Gottes hoffen zu können. Ohne den Hirten ist es zur Verkommenheit nur eine Frage der Zeit, Götzen und Willkür (vielleicht die größte Furcht des Alten Testaments) lauern dann an jeder Ecke.<sup>303</sup> Das ganze Alte Testament ließe sich wohl verstehen als eine Warnung vor diesem Zerfall (der Ordnung). Das Vertrauen in jeden einzelnen der Masse, aus sich heraus das Recht zu erhalten, sich nicht an Götzen und die Lust zu verlieren ist gering: Es bedarf des Hirten.

Nun fordert Nietzsche aber weder einen „alten Adel“ noch einen „alten Hirten“. Wir haben begonnen mit der Einsicht, dass für ihn kein Gott mehr ist. Der Hirte der Bibel kennt das Gesetz. Seine Funktion ist, das Gesetz durchzusetzen. Er schützt das Volk vor Irrwegen, leuchtet ihm den richtigen Weg, kämpft an seiner Seite und bereitet das Lager (zur Ruhe). Wir werden im Folgenden sehen, in wie weit Nietzsches Hirte diese Aufgaben teilt, eine jedoch unterscheidet ihn unmittelbar: das klare Gesetz ist ihm abhandengekommen. Die Grundlage des neuen Gesetzes lässt sich entnehmen aus dem, was wir bereits erarbeiteten: Für Nietzsche gilt die Ewige Wiederkehr. Keineswegs bietet diese aber zehn kompakte Gebote, an die man sich nun halten müsste, die also den „neuen Adel“ ausmachen würden. Zudem ist das Meißeln als Weg

---

<sup>301</sup> Mt 9:36

<sup>302</sup> 4. Mose 27:16-17

<sup>303</sup> Vierzig Tage und Nächte ohne Moses (als Hirte) sind schon genug, damit das Volk vom Glauben an den Einen abfällt und das goldene Kalb anbetet. 2. Mose 24:18, 2. Mose 32:1-6.

der Vermittlung dieser Gesetze ebenfalls zum Problem geworden, sie lassen sich wohlmöglich nicht schlicht auf Steintafeln fassen.

Es gilt für uns in diesem Kapitel zu erarbeiten, inwiefern der neue Adel ein neuer ist, warum er nicht nur kein Hirte Gottes sein kann, sondern sich auch vor der philosophischen Tradition hüten muss. Warum also die alten Werte des alten Adels, der alten Hirten nicht nur die religiösen Gebote, sondern auch philosophische miteinschließt. So können wir erst zu dem durchstoßen, was das Neue bei Nietzsche kennzeichnet. Und dabei sollten wir doch stets im Hinterkopf behalten, dass Nietzsche trotz Ablehnung aller Werte am Bild des Hirten festhalten will, vielleicht: festhalten muss.

Beginnen wir den Weg mit der Ausgangslage des alten Hirten. Vertiefen wir das Verständnis der Annahme, dass Nietzsche keinen „alten Hirten“ fordert. Seine größte Schwäche war, dass er das Leben nicht liebte, dass er es nicht lieben konnte, denn er starb zu früh:

## 4.2. Der frühe Tod des Heiligen

„Viele sterben zu spät, und Einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: ‚stirb zur rechten Zeit!‘

Stirb zur rechten Zeit: also lehrt es Zarathustra.

Freilich, wer nie zur rechten Zeit lebt, wie sollte der je zur rechten Zeit sterben? Möchte er doch nie geboren sein! – Also rathe ich den Überflüssigen. [...]

Viel zu Viele leben und viel zu lange hängen sie an ihren Ästen. Möchte ein Sturm kommen, der all diess Faule und Wurmressne vom Baum schüttelt!

Möchten Prediger kommen des s c h n e l l e n Todes! Das wären mir die rechten Stürme und Schüttler an Lebensbäumen. Aber ich höre nur den langsamen Tod predigen und Geduld mit allem „Irdischen“!

Ach, ihr predigt Geduld mit dem Irdischen? Dieses Irdische ist es, das zu viel Geduld mit euch hat, ihr Lästermäuler!

Wahrlich, zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren: und Vielen ward es seitdem zum Verhängniss, dass er zu früh starb.

Noch kannte er nur Thränen und die Schwermuth des Hebräers, sammt dem Hasse der Guten und Gerechten, — der Hebräer Jesus: da überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode.

Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt — und das Lachen dazu!

Glaubt es mir, meine Brüder! Er starb zu früh; er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen!

Aber ungerne war er noch. Unreif liebt der Jüngling und unreif hasst er auch Mensch und Erde. Angebunden und schwer ist ihm noch Gemüth und Geistesflügel.

Aber im Manne ist mehr Kind als im Jünglinge, und weniger Schwermuth: besser versteht er sich auf Tod und Leben.

Frei zum Tode und frei im Tode, ein heiliger Nein-sager, wenn es nicht Zeit mehr ist zum Ja: also versteht er sich auf Tod und Leben.

Dass euer Sterben keine Lästerung sei auf Mensch und Erde, meine Freunde: das erbitte ich mir von dem Honig eurer Seele. [...]

Also will ich selber sterben, dass ihr Freunde um meinetwillen die Erde mehr liebt“<sup>304</sup>

Der alte Hirte, er wurde nicht alt genug, um die Erde und den Menschen zu lieben. Die Unreife seiner Jugend, die Unmöglichkeit, ein Mann zu werden ließ ihn lieben und hassen wie ein Jüngling, „wie ein Idealist“, hätte Max Stirner gesagt. Dieser beschreibt den Werdegang des (männlichen) Menschen in drei Schritten: der Unmittelbarkeit des Kindes<sup>305</sup>, der Idealismus der Jugend<sup>306</sup> und zuletzt der Egoismus des Mannes<sup>307</sup>. Diese Punkte würden einzeln ausführliche Ausarbeitungen verlangen (insbesondere der Egoismus bei Stirner), die für uns an dieser

---

<sup>304</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 93-5.

<sup>305</sup> Für welches es selbst und die unmittelbare Realität das Wahre ist: „Im Kindheitsalter nimmt die Befreiung den Verlauf, dass wir auf den Grund der Dinge oder ‚hinter die Dinge‘ zu kommen suchen: Daher lauschen wir allen ihre Schwäche ab, wofür bekanntlich Kinder einen sicheren Instinkt haben, daher zerbrechen wir gern, durchstöbern gern verborgene Winkel, spähen nach dem Verhüllten und Entzogenen und versuchen uns an allem. Sind wir erst dahintergekommen, so wissen wir uns sicher. Sind wir z.B. erst dahintergekommen, dass die Rute zu schwach ist gegen unseren Trotz, so fürchten wir sie nicht mehr, ‚sind ihr entwachsen‘. [...] Dieser saure Lebenskampf mit der *Vernunft* tritt erst später auf und beginnt eine neue Phase: In der Kindheit tummeln wir uns, ohne viel zu grübeln.“ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Böttrop, Verlag der Mackay-Gesellschaft, 1986, S. 11-12.

<sup>306</sup> In welcher die Idee das Wahre ist, ob dies nun etwa Gott, Menschheit, Gerechtigkeit oder anderes ist spielt für Stirner keine Rolle – wichtig ist die Ausrichtung auf die Idee. Hier beginnt der „saure Lebenskampf mit der Vernunft“ von dem die Kindheit verschont blieb: „Geist heißt die *erste* Selbstfindung, die erste Entgötterung des Göttlichen, d.h. des Unheimlichen, des Spuks, der ‚oberen Mächte‘. Unserm frischen Jugendgefühl, diesem Selbstgefühl, imponiert nun nichts mehr: Die Welt ist in Verruf erklärt, denn wir sind über ihr, sind *Geist*. Jetzt erst sehen wir, dass wir die Welt bisher gar nicht *mit* Geist angeschaut haben, sondern nur angestiert.“ Die Verkehrung des Irdischen zum Himmlischen findet statt, ganz wie bei Nietzsche: „Alles ‚Irdische‘ weicht unter diesem hohen Standpunkt in verächtliche Ferne zurück. Denn der Standpunkt ist der – *himmlische*.“ Damit geht auch das Gewissen einher. Zuvor (in der Kindheit) gab es Widerstände, als Jüngling tadelt uns das Gewissen: „Hatte man in der Kindheit den Widerstand der Weltgesetze zu bewältigen, so stößt man nun bei Allem, was man vorhat, auf eine Einrede des Geistes, der Vernunft, des eigenen Gewissens. ‚Das ist unvernünftig, unchristlich, unpatriotisch‘ u. dergl., ruft Uns das Gewissen zu, und – schreckt Uns davon ab.“ Und diese Entwicklung erlaubt es dem Jüngling erst sich den reinen Ideen, den reinen Gedanken zuzuwenden, welche letztlich zu irgendeiner Art von Gottheit führen: „Den reinen Gedanken zutage zu fördern, oder ihm anzuhängen, das ist Jugendlust, und alle Lichtgestalten der Gedankenwelt, wie Wahrheit, Freiheit, Menschentum, der Mensch usw. erleuchten und begeistern die jugendliche Seele. [...] So sehnt er sich denn alles in allem zu werden, d. h. obgleich Ich Geist bin, bin Ich doch nicht vollendeter Geist, und muß den vollkommenen Geist erst suchen. Damit verliere Ich aber, der Ich Mich soeben als Geist gefunden hatte, sogleich Mich wieder, indem Ich vor dem vollkommenen Geiste, als einem Mir nicht eigenen, sondern jenseitigen Mich beuge und meine Leerheit fühle.“ Die erste Selbstfindung durch den Geist, die der Jüngling erlebt, führt nach Stirner also eigentlich zum Selbstverlust zugunsten eines vollkommeneren Geistes. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 12-14.

<sup>307</sup> Der sich selbst als Mittelpunkt bzw. Ausgangspunkt begreift (und in diesem begreifen sich selbst vermittelt – wo mit er die Unmittelbarkeit des Kindes verlässt und zugleich die Ideen des Jünglings als (metaphysischen) Spuk verwirft). Er schreitet von den Idealen zurück, nimmt Abstand von der Perspektive die Welt ausschließlich im

Stelle nicht notwendig sind. Trotzdem sollte Stirner Erwähnung finden, denn obwohl darüber gestritten wird, ob Nietzsche Stirner kannte (Stirner wirkte etwa 30-40 Jahre vor Nietzsche) zeigt seine Konzeption des „Erwachsenwerdens“ („ein Menschenleben“ – der Titel des Kapitels) interessante Ähnlichkeiten zu dem, was Nietzsche uns in „Vom freien Tode“ präsentiert. Der Mann trägt mehr Kind in sich als der Jüngling, der ganz wie bei Stirner durch seinen ausgeprägten Idealismus, durch seine primäre Ausrichtung auf die Idee sich gänzlich getrennt weiß von dem Tatsächlichen seiner unmittelbaren Umgebung bzw. Lebenswirklichkeit.

Auch die „Prediger des langsamen Todes“ stehen im Bann dieses Idealismus. Paulus zuletzt (ein deutlich größeres Feindbild für Nietzsche als Jesus: Paulus „das Genie im Hass, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses“<sup>308</sup>) als derjenige, der die „Geduld mit allem ‚Irdischen‘“ in seinen Briefen am explizitesten fordert. Das Irdische ist doch immer nur Platzhalter: „Denn ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt.“<sup>309</sup> „Denn die Gesinnung des Fleisches ist Tod, die Gesinnung des Geistes aber Leben und Frieden.“<sup>310</sup> Im Hinblick auf die Auferstehung heißt es im 1. Korintherbrief: „Und es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber. [...] Es wird gesät in Vergänglichkeit, es wird aufgeweckt in Unvergänglichkeit. Es wird gesät in Unehre, es wird auferweckt in Herrlichkeit; es wird gesät in Schwachheit, es wird auferweckt in Kraft; es wird gesät ein natürlicher Leib, es wird auferweckt ein geistlicher Leib.“<sup>311</sup>

Dieses ‚spekulieren‘ auf eine Welt nach der Welt ist dem Manne fremd, bei Stirner wie bei Nietzsche. Und das Sterben zur rechten Zeit ist für Nietzsche Ausdruck eines gesunden Ver-

---

Argen zu verstehen (ganz wie oben der Manne im Zitat: weniger Schwermuth): „Den Mann scheidet es vom Jünglinge, daß er die Welt nimmt, wie sie ist, statt sie überall im Argen zu wähen und verbessern, d. h. nach seinem Ideale modeln zu wollen; in ihm befestigt sich die Ansicht, daß man mit der Welt nach seinem Interesse verfahren müsse, nicht nach seinen Idealen.“ Dieses persönliche oder „egoistische Interesse“ zeichnet sich durch die Leibhaftigkeit aus. Vom Geist (des Jünglings) zurück zum Leib, aber als reflektierter: „Darum zeigt der Mann eine zweite Selbstfindung. Der Jüngling fand sich als Geist und verlor sich wieder an den allgemeinen Geist, den vollkommenen, heiligen Geist, den Menschen, die Menschheit, kurz alle Ideale; der Mann findet sich als leibhaftigen Geist. Knaben hatten nur ungeistige, d. h. gedankenlose und ideenlose, Jünglinge nur geistige Interessen; der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische Interessen.“ Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 14-15. Diese Rückkehr muss als zentrales Moment verstanden werden, da es den Schritt ausmacht, den Jesus nach Nietzsche nicht vollzogen hat, der Schritt, der unbedingt vollzogen werden muss, wenn das Leben geliebt werden soll (wie auch weiter oben bei der Bearbeitung des Kapitels „Von den Verächtern des Leibes“ schon vorgezeichnet wurde).

<sup>308</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, S. 215-6; AC 42.

Paulus stellt für Nietzsche das eigentlich Verwerfliche am Christentum dar.

<sup>309</sup> Rö 7;18

<sup>310</sup> Rö 8;6

<sup>311</sup> 1. Kor 15;40-44

hältnisses: Es ist gerade keine Flucht in ein anderswo, sondern vielmehr Erklärung einer Wiederkehr: „Also will ich selbst sterben, dass ihre Freunde um meinetwillen die Erde mehr liebt“, lasen wir bereits. Es folgt: „Und zur Erde will ich wieder werden, dass ich in Der Ruhe habe, die mich gebar.“<sup>312</sup> Ganz recht zur Lehre wird es geschlossen vorgestellt. Ausgeführt wurde das bereits Erwähnte: Der neue Hirte muss noch den Idealismus der Jugend abstreifen, wobei er zugleich das Kind in sich, das da ist: der Sinn für das Unmittelbare, - vielleicht sogar: die Liebe für das Unmittelbare, wiederentdeckt. Der Weg zurück ist verschlossen, wie auch der Mann nicht mehr zum Jüngling wird. Aber nicht nur muss der neue Hirte sich abwenden vom alten Hirten, jenem „Hebräer Jesus“, sondern auch von anderen, teils älteren, teils moderneren, Dienern der Wahrheit.

So wie Stirner nicht allein in der Gottheit den Spuk des Jünglings entdeckte, sondern auch vor „Wahrheit, Freiheit“ und „Menschentum“ nicht Halt machte, so erschütterte Nietzsches Lehre nicht nur die Religion (und diese möglicherweise gar am geringsten), sondern vor allem die Philosophie selbst, als deren Teil er sich durchaus verstand. Wir wollen uns nun der Kritik an der Philosophie nähern, die Nietzsche im ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* „Von den Vorurtheilen der Philosophen“ formuliert, um die negative Bestimmung des neuen Hirten abschließen zu können.

### 4.3. Der Fall der Philosophen

„Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie? Ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: – und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und muthloser Haltung da.“<sup>313</sup>

In *Jenseits von Gut und Böse* lässt Nietzsche kein Zweifel an seinem Programm aufkommen: Wider jeglicher Dogmatik! Schon in der Vorrede ist von „Seelen-Aberglaube“, der sich als

---

<sup>312</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 95.

<sup>313</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA Band 5, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 11; JGB Vorrede.

„Subjekt- und Ich-Aberglaube“ ausdrückt die Rede, sowie von den Verführungen der Grammatik (und wer hat nicht einmal die Verführung der deutschen Grammatik nachgespürt – der Deutsche Idealismus („das Ich ichtet“) und nicht zuletzt Nietzsche selbst leben davon) und nicht zu vergessen, die „verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen.“<sup>314</sup> Nicht umsonst werden heutzutage biografische und psychologische Argumente so gern gescholten, denn was wäre furchtbarer für die sogenannte Wissenschaft, wenn am Anfang nicht die Wahrheit sondern der Wille zu einer bestimmten Wahrheit stünde? Und dieser Wille nichts weiter als der Ausdruck von banalen persönlichen Interessen eines gekränkten Menschen wäre? Nein, sowas ließe man sich nicht gefallen, man verlangt das gute Argument! Doch nehmen wir uns die Zeit, Nietzsches Argumentation näher zu verfolgen, bevor wir uns auf einzelne Aspekte stürzen. Auf das hier angerissene Argument der menschlich-allzumenschlichen Tatsachen werden wir zurückkommen.

#### 4.3.1. Platon, der Christ

„Denn Christentum ist Platonismus für's Volk.“<sup>315</sup>

Dieser Satz enthält, erst einmal ausführlich ins Auge gefasst, bereits die gesamte Kritik Nietzsches an der langen Tradition der Philosophie. Es ist ein Angriff gegen den Dogmatismus an sich: „Seien wir nicht undankbar gegen sie [die dogmatische Philosophie], so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer bisher ein Dogmatiker-Irrthum gewesen ist, nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich.“<sup>316</sup> Wohl zu beachten, dass es auch etwas zu schätzen gibt am „Dogmatiker-Irrthum“, da wir nicht völlig undankbar sein sollen. Wir werden sehen, inwiefern Nietzsches folgende Lehre sich selbst auf den Dogmatismus, auf den Willen zum Dogmatismus versteht. Zunächst beschäftigt uns jedoch der Angriff auf den „reinen Geist“, das „Gute an sich“, letztlich auf das, was lange in der Philosophie als „die Wahrheit“ bekannt war. „Der Wille

---

<sup>314</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 12; JGB Vorrede.

<sup>315</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 12; JGB Vorrede.

<sup>316</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 12; JGB Vorrede.

zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen schlimmen fragwürdigen Fragen! [...] Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich zur Wahrheit? [...] Wir fragen nach dem Werthe dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?“<sup>317</sup> Die Frage wird eine persönliche. Zum einen: Welcher Teil in uns will Wahrheit? Wem nützt die Wahrheit? Und zum anderen, daran anschließend: Was macht die Wahrheit attraktiver als die Unwahrheit? Von welchem Teil auch immer wir in der ersten Frage ausgingen: Was lässt uns die Wahrheit präferieren, uns an die Wahrheit... glauben?

#### 4.3.2. Der Philosoph und seine Persönlichkeit

Nietzsche macht die Frage nach der Wahrheit zu einer intimen: „Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires.“<sup>318</sup> Jede Kategorie, jede vermeinte Annäherung an die Wahrheit ist nicht vom Himmel gefallen oder, was dem findigen Wahrheitssucher mehr noch zusagen würde, selbst Teil eben jenes Himmels, sondern die Selbstoffenbarung eines Menschen, seiner Wünsche, seiner Bedürfnisse, seines Behagens und Unbehagens. Diese bestimmen letztlich was wahr sein sollte: „Das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.“<sup>319</sup>

Das Selbstbekenntnis darf hierbei nicht als vollständig bewusster (und damit dann freilich auch geplanter) Akt verstanden werden. Es ist nicht so, als ob der Philosoph zwangsläufig sich seiner Instinkte dermaßen bewusst ist, dass er bemerken würde, inwiefern sich seine Neigung in seine Theorie niederschlägt. Nietzsche zieht dafür den Begriff des „Physiologischen“ heran, mit welchem er den Anteil, den der Leib (und damit ist der unmittelbare Leib des Denkers in der unmittelbaren Situation des Denkens gemeint!) an dieser Selbstbekenntnis hat: „Auch hin-

---

<sup>317</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 15; JGB 1.

<sup>318</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 19; JGB 6.

<sup>319</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 17; JGB 3.

ter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. Zum Beispiel, dass das Bestimmte mehr werth sei als das Unbestimmte, der Schein weniger Werth als die ‚Wahrheit‘.“<sup>320</sup> Selbst die Gesetze der Logik sind parteiisch, sie ergeben sich aus einer bestimmten Perspektive, aus der Wertschätzung einer bestimmten Art von Leben. Eine dieser „Arten“, eine (vielleicht: die) zentrale Wertschätzung, ist die der Selbsterhaltung. Im Sinne der Selbsterhaltung, des sowohl augenblicklichen als auch langfristigen „Am-Leben-bleiben“, ist etwa das parteiische Vorurteil zugunsten des Bestimmten gegen das Unbestimmte ganz folgerichtig. Zusammengefasst kann man festhalten, dass der Siegeszug der Naturwissenschaften, in ihrer „Bestimmung der Welt“, und der daraus resultierenden umfassenden Möglichkeit der Selbsterhaltung – sei es durch allgemeine Infrastrukturen, Fortschritten in allen Bereichen der Technik (insb. der Versorgung) sowie der Medizin – als Beweis dafür dienen kann, dass die Durchdringung der Welt mit dem Gedanken, dem Leben und der Erhaltung desselben zuträglich sein kann. Ein Gedanke, den wir später bei Adorno wiederfinden und kritisch reflektieren werden. Anzumerken sei noch, dass Nietzsche auch bei der Selbsterhaltung sein grundlegendes Prinzip des Willens zur Macht entdeckt und letztlich davor warnt, Selbsterhaltung als eigenständiges Prinzip zu verstehen, womit es zum „überflüssigen teleologischen Prinzip“ wird, da der Trieb zur Selbsterhaltung selbst eine Manifestation des Willens zur Macht ist: „Vor Allem will etwas lebendiges seine Kraft auslassen [in der Selbsterhaltung] – Leben selbst ist Wille zur Macht –: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon.“<sup>321</sup>

Den Willen betrachtet Nietzsche als einen sehr komplexen. In seiner Untersuchung wird deutlich, wie eng der Wille verknüpft ist mit dem Un- oder Unterbewussten, ein Grund, warum die Verbindung dieses Willens mit der Theoriebildung keine augenscheinliche Sache ist. Lange wurde der Wille missachtet als ein simples Ding: „Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei.“<sup>322</sup> Insbesondere Schopenhauer wirft er dies vor, der den Willen als das einzige sah, was uns eigentlich bekannt sei.<sup>323</sup> „Wollen

---

<sup>320</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 17; JGB 3.

<sup>321</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 27; JGB 13.

<sup>322</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 31; JGB 19.

<sup>323</sup> Vgl. dazu die Anmerkung zu Beginn, nach der der Leib die Objektivierung des Willens ist, durch den wir den Willen betrachten können, ihn kenntlich machen, allerdings nicht in Gänze: Als solcher bleibt der Wille bei Schopenhauer irrationales Prinzip (mit dem Leib gerade dem Geist entgegengestellt) und immer auch unbekannter.

scheint mir vor Allem etwas Complicirtes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist“.<sup>324</sup> Nietzsche spürt dieser Vielheit des Willens nach. Er unterteilt den Willen dafür in drei Aspekte: Erstens enthält jedes Wollen eine „Mehrheit von Gefühlen“, damit gemeint ist zunächst der Zustand von dem es sich abzuwenden gilt (der mit dem Wollen überwunden werden soll), dann der Zustand der erreicht werden soll (das Ziel des Wollens, wenn man so möchte), abschließend ein begleitendes Muskelgefühl, welches nach Nietzsche auch ohne äußerliche Re- gung stets sein Spiel beginnt, sobald wir wollen (etwa: Hunger – Sättigung – Griff nach dem Essen). Zweitens gibt es einen „commandirenden Gedanken“, der allerdings nicht vom Wollen zu trennen ist. Ohne diesen Gedanken, kein Wille: „und man soll ja nicht glauben, diesen Ge- danken von dem „Wollen“ abschneiden zu können, wie als ob dann noch der Wille übrig bliebe!“<sup>325</sup> Zu diesem Komplex aus Fühlen und Denken kommt zuletzt noch ein Affekt: „und zwar jener Affekt des Commando’s.“<sup>326</sup> Diesen Affekt sieht Nietzsche eng geknüpft an das, was gemeinhin als „Freiheit des Willens“ gilt. Für ihn ist es aber viel weniger eine Freiheit, die hier wirkt, als das Verlangen, in Angesicht der Möglichkeit von Herrschaft, diese Herrschaft durch- zusetzen. Der überlegene Wille spürt seine Chance und es verlangt ihn diese Chance wahrzu- nehmen. Wichtig ist, dass sich dieser Bezug nicht auf zwischenmenschliche Beziehungen be- schränkt. Im Gegenteil legt Nietzsche hierbei den Schwerpunkt auf einen Kampf im Inneren eines Menschen: „Ein Mensch, der w i l l -, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht.“<sup>327</sup> Die Vorstellung eines Willen als der einen Sache die „eigentlich bekannt“ sei, verschwindet angesichts eines Gemisches aus Gefühlen, Affekten und Denken. Über dieses Wirrwarr täuscht uns das „Ich“, das uns in die Verlegenheit setzt, und vermeint, wir gebieten über unser Wollen und nicht nur das, das Wollen führe auch gleich- zeitig zur Aktion:

„Nun aber beachte man, was das Wunderlichste am Willen ist, - an diesem so vielfachen Dinge, für welches das Volk nur Ein Wort hat: insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drän- gens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über diese Zwei- heit vermöge des synthetischen Begriffs "ich" hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrthümlichen Schlüssen und folglich von falschen

---

<sup>324</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32; JGB 19.

<sup>325</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32; JGB 19.

<sup>326</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32; JGB 19.

<sup>327</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32; JGB 19.

Werthschätzungen des Willens selbst angehängt, – dergestalt, dass der Wollende mit gutem Glauben glaubt, Wollen genüge zur Aktion.“<sup>328</sup>

Die Offenlegung der inneren Verstrickung in diesem Zusammenhang soll aufzeigen, wie schwierig nicht nur die Grundlage unseres Wollens dingfest zu machen ist, sondern vor allem, dass dasselbe gilt für das Selbstbekenntnis in den Theorien der verschiedenen Philosophen, die ja doch nur Resultate eines Wollens sind. Sowenig die Theorien vom Himmel fallen, tun es die „Selbste“, die dann durch eine Vielzahl von Faktoren – Gefühle, Affekte und auch, aber eben nur auch, vom Denken (am wenigsten nach Nietzsche: vom reinen Geist) – geleitet oder genötigt werden, während sich diese Faktoren noch selbst im Widerstreit befinden und um Vorherrschaft um den Willen ringen, darum ringen, wie der Wille sich letztlich ausdrücken soll. Nietzsche versimpelt in seinem Angriff auf den Dogmatismus nicht den Geist zugunsten des Leiblichen. Es geht ihm nicht um eine Rückführung zu einem einfachen „Jeder wie er will“. Er räumt dem Leib eine neue Rolle ein, eine erkenntnistheoretisch vorrangige. Das erlaubt allerdings keine leichten Sprünge zu vereinfachten physiologischen oder psychologischen Erklärungen. Hervorgehoben wird durch diesen Vorgang, wie groß das Gebiet des Unüberschaubaren ist, was historisch nach Nietzsche dann als das Unterbewusste Karriere gemacht hat. Und es gibt bereits einen Vorgeschmack auf den paradoxen Charakter, der sich in Nietzsches Philosophie immer wieder finden lässt. Den wir betrachten werden, wenn es bald um den neuen Philosophen nach seinen Vorstellungen gehen wird.

#### 4.3.2.1. Vom Wert der Sinne

Die stetige Annahme der Perspektive wird um das kantisch anmutende Argument erweitert, dass wir bei der Erkenntnis immer an den Horizont der menschlichen Erkenntnismöglichkeit gebunden sind. Was wir also auch erkennen, wir erkennen es auf Menschenart und sind doch immer geneigt, diese Art mit der einzig richtigen zu verwechseln: „Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt.“<sup>329</sup> „Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, dass Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! Mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist.“<sup>330</sup> Freilich ist die Art und

---

<sup>328</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32-3; JGB 19.

<sup>329</sup> Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, S. 875.

<sup>330</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 28; JGB 14.

Weise der Auslegung, die in den Naturwissenschaften üblich ist, d.h. zu den Tatsachen hin, zu dem „was sich sehen und tasten lässt“, eine gänzlich andere Auslegung als die, die wir zuerst bei Platon fanden, bei dem die Wahrheit in der Idee, vielleicht auch: im Begriff, aber nicht in den Sinnen zu suchen war. Die Physik, die den Augenschein für sich hat, folgt „instinktiv dem Wahrheits-Kanon des ewig volksthümlichen Sensualismus. [...] Genau im Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit bestand der Zauber der platonischen Denkweise, welche eine vornehme Denkweise war, - vielleicht unter Menschen, die sich sogar stärkerer und anspruchsvollerer Sinne erfreuten, als unsere Zeitgenossen sie haben, aber welche einen höheren Triumph darin zu finden wussten, über diese Sinn her zu bleiben: und dies mittels blasser kalter grauer Begriffs-Netze, die sie über den bunten Sinnen-Wirbel – den Sinnen-Pöbel, wie Plato sagte – warfen.“<sup>331</sup> Nietzsche bleibt jedoch ambivalent, bewegt sich zwischen der Kritik am verkürzenden, verstümmelnden Effekt, den das „blasse, kalte, graue“ Begriffs-Netz auf die darunter gefassten Sinneseindrücke hat, und dem rohen Moment eines reinen Sensualismus, der ihm für manche Menschen ganz recht scheint, sicherlich nicht für alle. Mit den Erfahrungen der Industrialisierung, die ihn zu Lebzeiten umgibt, auch wenn der Mensch Nietzsche sich stets in die Natur flüchtete, schreibt er in die Zukunft blickend: „Wo der Mensch nichts mehr zu sehen und zu greifen hat, da hat er auch nichts mehr zu suchen – das ist freilich ein anderer Imperativ als der Platonische, welcher aber doch für ein derbes arbeitssames Geschlecht von Maschinen und Brückenbauern der Zukunft, die lauter grobe Arbeit abzuthun haben, gerade der rechte Imperativ sein mag.“ Des Weiteren nötigt ihn sein Verständnis von der Physiologie, seine Lehre vom Leib als die große Vernunft, den Sensualismus mindestens „als regulative Hypothese, um nicht zu sagen, als heuristisches Prinzip“<sup>332</sup> anzunehmen, damit der Leib nicht wieder als Erscheinung aufgelöst werden kann, wie es in der idealistischen Philosophie der Fall war.

#### 4.3.2.2. Das persönliche Ziel – die persönliche Moral

Dass Nietzsche bei seiner Auswahl von dem, was er von Theorien gelten lässt und was nicht, selbst parteiisch verfährt, muss ihn indes nicht stören, da er offenbart, was andere verheimli-

---

<sup>331</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 28; JGB 14.

<sup>332</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 29; JGB 15.

chen oder zumindest, bewusst oder unbewusst, in den Hintergrund rücken: Das (metaphysische) Ziel. „In der That, man thut gut (und klug), zur Erklärung daran, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will er-) hinaus?“<sup>333</sup> Wir werden zurückfinden zu Nietzsches Ziel, dem Hirten, der Ewigen Wiederkehr und dem Umgang damit. Doch für uns sollen in diesem Kapitel die Philosophen im Mittelpunkt stehen, die ihr Ziel hinter dem „Willen zur Wahrheit“ zurückhalten. Nietzsche vermisst bei diesen Redlichkeit:

„Sie stellen sich sämmtlich, als ob sie ihre eigentlichen Meinungen durch die Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik entdeckt und erreicht hätten (zum Unterschiede von den Mystikern jeden Rangs, die ehrlicher als sie und tölpelhafter sind - diese reden von "Inspiration" -): während im Grunde ein vorweggenommener Satz, ein Einfall, eine "Eingebung", zumeist ein abstrakt gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen vertheidigt wird: - sie sind allesammt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie "Wahrheiten" taufen - und sehr ferne von der Tapferkeit des Gewissens, das sich dies, eben dies eingesteht, sehr ferne von dem guten Geschmack der Tapferkeit, welche dies auch zu verstehen giebt, sei es um einen Feind oder Freund zu warnen, sei es aus Übermuth und um ihrer selbst zu spotten.“<sup>334</sup>

Dieser Angriff gilt unter anderem Kant, der „uns auf die dialektischen Schleichwege lockt, welche zu seinem ‚kategorischen Imperativ‘ führen, richtiger verführen.“<sup>335</sup>

Das persönliche Interesse ist für Nietzsche etwas genuin Philosophisches, wie eine Abgrenzung zum Gelehrten zeigt;

„Freilich: bei den Gelehrten, den eigentlich wissenschaftlichen Menschen, mag es anders stehn - "besser", wenn man will -, da mag es wirklich so Etwas wie einen Erkenntnisstrieb geben, irgend ein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauf los arbeitet, ohne dass die gesammten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei betheilig sind. Die eigentlichen "Interessen" des Gelehrten liegen deshalb gewöhnlich ganz wo anders, etwa in der Familie oder im Gelderwerb oder in der Politik; ja es ist beinahe gleichgültig, ob

---

<sup>333</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 20; JGB 6.

<sup>334</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 20; JGB 6.

<sup>335</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 19; JGB 5.

Kant zuliebe sollte man anmerken, dass dieser zumindest den (metaphysischen) Preis für seinen kategorischen Imperativ nicht verschweigt, da er sowohl am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* als auch dann in der *Kritik der praktische Vernunft* darauf weist, dass es einem vernünftigen Schöpfer bzw. zumindest der Annahme desselben bedarf, um den kategorischen Imperativ, wie er ihm selbst vorschwebt, annehmen und vor allem fordern zu können (vgl. dazu KrV B 839, sowie insbesondere KpV A 240-1, 251-2 und 258-9). Nichtsdestotrotz führt dann, die Annahme einmal gemacht, der Weg zu der Darstellung einer bestimmten Lebensweise als die Vollkommene. Die „dialektischen Schleichwege“, die eigentliche Herleitung Kants ist das, was Nietzsche aufstößt, da durch diesen Vorgang zuweilen verschleiert wird, dass es sich nun mal um eine *bestimmte* Lebensweise handelt.

seine kleine Maschine an diese oder jene Stelle der Wissenschaft gestellt wird, und ob der "hoffnungsvolle" junge Arbeiter aus sich einen guten Philologen oder Pilzkenner oder Chemiker macht: - es b e z e i c h n e t ihn nicht, dass er dies oder jenes wird. Umgekehrt ist an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes Zeugnis dafür ab, w e r e r i s t - das heisst, in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind."<sup>336</sup>

Der Gelehrte kann sich also eine Unabhängigkeit zwischen seinem Erkenntnistrieb und dem „eigentlichen Interesse“ erlauben, nicht aber, weil er gar keins hätte!<sup>337</sup> Seine Interessen haben schlicht keinen wirklichen Einfluss auf den Erkenntnistrieb und andersherum. Daher ist es auch egal, was eigentlich gearbeitet wird, Hauptsache der „Job“ ist „enjoyable“ und hilft, die „eigentlichen Interessen“ zu unterstützen (wie eben durch den Gelderwerb – wenn dieser nicht schon sogar soweit gekommen ist, das „eigentliche Interesse“ darzustellen).

Ganz anders der Philosoph. Dieser wird durch seine Moral gerade zum Philosophen und zeigt an, wie er zur Umwelt eingestellt ist. Dies wird nach einer weiteren Betrachtung des Gelehrten den Startpunkt für die Untersuchung des neuen Philosophen bei Nietzsche markieren.

#### 4.3.3. Wissenschaft und Selbstzweck

In dem sechsten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* „Wir Gelehrten“ reflektiert Nietzsche das Verhältnis zwischen Gelehrten und Philosophen weiter, um den zentralen Unterschied hervorzuheben. Nietzsche ist besorgt über eine Entwicklung seiner Zeit, bei der man wohl behaupten könnte, dass dieselbe in der Folgezeit noch befeuert denn gebremst wurde. Er sieht sich genötigt, „einer ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung entgegenzutreten, welche sich heute, ganz unvermerkt und wie mit dem besten Gewissen, zwischen Wissenschaft und Philosophie herzustellen droht.“<sup>338</sup> Die Problematisierung dieses Zusammenschlusses rührt dabei nicht von einer Wissenschaftsfeindlichkeit Nietzsches her – die ihm zu unterstellen ein fruchtloses Unterfangen darstellen würde – sondern von einer Besorgnis seinerseits, dass sich die Gelehrten, die als Stellvertreter der Wissenschaft dienen, überheben

---

<sup>336</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 20; JGB 6.

<sup>337</sup> Wie Kierkegaard es als Gefahr des objektiven Menschen gesehen hat, der eine nicht auszuschlagene Ähnlichkeit zum Gelehrten bei Nietzsche aufweist. Auch bei Kierkegaard bleibt zunächst der Verweis auf die Möglichkeit der Objektivität, wenn das persönliche Interesse mit dem Forschungsinteresse sich nicht überschneidet. Die größte Gefahr für ihn ist dann der Verlust jeglichen persönlichen Interesses.

<sup>338</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 129; JGB 204.

bei den Aufgaben der Philosophie: „Die Selbstverherrlichung und Selbstüberhebung des Gelehrten steht heute überall in voller Blüte und in ihrem besten Frühlinge.“<sup>339</sup> Die Gefahr lauert für ihn dabei, dass die „höchsten Probleme“<sup>340</sup>, wie er sie später nennt, völlig aus dem Horizont der Denker jeglicher Art verschwinden und so ein Vakuum der Skepsis entstehen lassen, welches sich nur schwerlich wieder füllen lässt. Für diese Entwicklung werden aber weniger die Gelehrten, die Wissenschaftler verantwortlich gemacht, vielmehr verweist Nietzsche zum einen auf Schopenhauer und zum anderen auf den Großteil der Philosophen seiner Zeit. Schopenhauer hat es „mit seiner unintelligenten Wuth auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur herauszuberechnen, welche Cultur, Alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist“.<sup>341</sup> Schopenhauers explizite und polemische Ablehnung Hegels<sup>342</sup> führte zu einer maßgeblichen Schwächung der Philosophie, die, wie man wohl mit gutem Recht behaupten könnte, im Deutschen Idealismus und insbesondere zu Hegels Zeiten einen, wenn nicht den, Höhepunkt erreicht hatte und sei es schlicht gemessen am unmittelbaren (gesellschaftlichen) Einfluss der beteiligten Akteure. Ein Einfluss, den die Philosophie seitdem vergeblich versucht einzuholen.

Des Weiteren sind es die Philosophen seiner Zeit, die ob ihres beschnittenen Aufgabenbereiches, ihrer „Spezialisierung“ und mangelndem Engagement, an diesem Zustand etwas zu än-

---

<sup>339</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 129; JGB 204.

<sup>340</sup> Hierauf wird im Abschnitt der positiven Bestimmung der neuen Philosophen noch ausführlicher eingegangen. An dieser Stelle können die „höchsten Probleme“ als das Problem des tollen Menschen und ebenfalls das Problem Zarathustras mit der Ewigen Wiederkehr – also der eigentlichen Wertschöpfung des Lebens – verstanden werden.

<sup>341</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 130; JGB 204.

<sup>342</sup> Im Gegensatz zu Fichte und Schelling, die nach der Vorrede von *Die Welt als Wille und Vorstellung* immerhin ‚nur‘ Windbeutelerei betreiben, ist Hegels Werk für Schopenhauer „Scharlatanerei“. Im Hinblick auf das nach Schopenhauers Meinung komplett korrumpierte Publikum seiner Zeit schreibt er: „Dem entsprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit so deutlich auf der Stirn, daß sie schon dadurch grell abstechen von denen der drei berühmten Sophisten der nachkantischen Periode: stets findet man mich auf dem Standpunkt der Reflexion, d. i. der vernünftigen Besinnung und redlichen Mittheilung, niemals auf dem der Inspiration, genannt intellektuelle Anschauung, oder auch absolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelerei und Scharlatanerei. – In diesem Geiste also arbeitend und während dessen immerfort das Falsche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelerei [Fußnote: Fichte und Schelling] und Scharlatanerei [Fußnote: Hegel] in höchster Verehrung sehend, habe ich längst auf den Beifall meiner Zeitgenossen verzichtet. Es ist unmöglich, daß eine Zeitgenossenschaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, diesen geistigen Kaliban, als den größten der Philosophen ausgeschrien hat, so laut, daß es in ganz Europa wiederhallte, Den, der Das angesehen, nach ihrem Beifall lüstern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall ist prostituiert, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten.“ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I/I*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band I, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977, S. 17-8.

dern, mitschuldig sind, dass die Philosophie als eine Disziplin unter vielen in den Wissenschaftskorpus eingegliedert wird: „Philosophie auf ‚Erkenntnistheorie‘ reduziert, thatsächlich nicht mehr als eine schüchterne Epochistik und Enthaltensamkeitslehre: eine Philosophie, die gar nicht über die Schwelle hinweg kommt und sich peinlich das Recht zum Eintritt verweigert – das ist Philosophie in den letzten Zügen, ein Ende, eine Agonie, Etwas das Mitleiden macht. Wie könnte eine solche Philosophie – herrschen!“<sup>343</sup> Hier scheint die Aufgabe, die nach Nietzsche die eigentliche der Philosophie ist, bereits durch. Die modernen Philosophen hingegen repräsentieren „den U n g l a u b e n an die Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie mit Wort und That.“<sup>344</sup>

Das Problem der Gelehrten wurde weiter oben vorgestellt und ganz anschließend an die Vorstellung des objektiven Menschen bei Kierkegaard von Nietzsche noch einmal zusammengefasst in einem Satze: „Er [der ideale Gelehrte] ist nur ein Werkzeug, sagen wir: er ist ein S p i e g e l, - er ist kein „Selbstzweck“.“<sup>345</sup> Seine Fähigkeiten, sein Fleiß, seine Präzision, seine Hartnäckigkeit, all dies erlaubt es ihm mit großem Können den Aufgaben der Wissenschaft gerecht zu werden. Doch wenn es um ihn selbst, um sein eigenes „Wozu?“ geht, findet er einen schwarzen Fleck. Nicht, dass er es nicht versuchen würde: „Er besinnt sich auf ‚Sich‘ zurück, mit Anstrengung, nicht selten falsch.“<sup>346</sup> Aber gelingen will es ihm nicht: „ja, er zwingt sich, über seine Qual nachzudenken: umsonst!“<sup>347</sup> Ihm, dem idealen Gelehrten, gehen die Emotionen ab, einzig im Objektiven fühlt er sich noch heimlich: „Seine Liebe ist gewollt, sein Hass künstlich und mehr un tour de force, eine kleine Eitelkeit und Übertreibung. Er ist eben nur ächt, so weit er objektiv sein darf: allein in seinem heiteren Totalismus ist er noch ‚Natur‘ und ‚natürlich‘.“<sup>348</sup> Der Selbstzweck bzw. die Setzung des Zwecks aber ist die eigentliche Aufgabe des Philosophen. Deshalb ist für Nietzsche die Verwischung der Grenzen zwischen Philosophie

---

<sup>343</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 131-2; JGB 204.

<sup>344</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 131; JGB 204.

<sup>345</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 135; JGB 207.

Sehr pointiert auch in der Genealogie der Moral: Die Wissenschaft kann keine anderen Wertssysteme kritisieren (in diesem Fall: das asketische Ideal, die christliche Moral), denn dazu steht „die Wissenschaft lange nicht genug auf sich selber, sie bedarf in jedem Betrachte erst eines Werth-Ideals, einer wertheschaffenden Macht, in deren Dienste sie an sich selber glauben darf, – sie selbst ist niemals wertheschaffend.“ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 402; GM 3. Buch 25.

<sup>346</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 135; JGB 207.

<sup>347</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 135; JGB 207.

<sup>348</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 136; JGB 207.

und Wissenschaft fatal. Der Gelehrte kann dem tollen Menschen nichts antworten. Er verblasst vor dem „Wozu?“, vor dem historischen Sinn, immer in der Gefahr zu erfrieren, er findet keinen Umgang, „er hat den ernst für sich verloren, auch die Zeit: er ist heiter, nicht aus Mangel an Noth, sondern aus Mangel an Fingern und Handhaben für s e i n e Noth.“<sup>349</sup> Und so fällt der Gelehrte, so fällt der moderne Philosoph, losgekettet von seiner Sonne.

#### 4.4. Der Hirte und die Philosophie

Im Gelehrten lässt sich nichts vom Hirten finden. Das Bild des Hirten selbst drängt den Unterschied stärker noch auf, als das vom Gelehrten und Philosophen. Er besticht durch seine leitende Funktion. Die restlichen Qualitäten sind beiläufig, ohne Frage nützlich und teilweise notwendig, aber dennoch nicht sein Kern, seine eigentliche Funktion, das, was ihn definiert. Der Hirte, der „neue Adel“ kann nicht selber Werkzeug sein, er ist der, der sich des Werkzeuges bedient. Das Anrecht auf die Nutzung hat jedoch seinen Preis. Er muss das „Wozu?“ liefern, nach dem sich das Werkzeug, die vielen Werkzeuge ausrichten sollen. Soweit wurde es in diesem Abschnitt über Nietzsche bereits häufiger erwähnt. Wir nähern uns der vermittelnden Schwierigkeit, die auf den neuen Hirten dabei zukommt. Denn wie wir erarbeiten, geht es nicht darum, einen alten Dogmatismus neu aufzuwärmen, den alten Gott wiederzuerwecken und das „Wozu?“ bei einem Untoten zu finden. Der neue Hirte darf kein alter Hirte sein. Gleichzeitig haben wir zuletzt entwickelt, dass nicht unterschätzt werden darf, inwiefern auch die Philosophie mit ihren Konzepten von Wahrheit immer mit dem Dogmatismus liebäugelte. Im Sinne eines strengen Skeptizismus kann keine Grundannahme, kein Ausgangspunkt bei Nietzsche als unproblematischer bestehen bleiben:

Dass aber "unmittelbare Gewissheit", ebenso wie "absolute Erkenntniss" und "Ding an sich", eine *contradictio in adjecto* in sich schliesst, werde ich hundertmal wiederholen: man sollte sich doch endlich von der Verführung der Worte losmachen! Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: "wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz `ich denke` ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, - zum Beispiel, dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein `Ich` giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, - dass ich w e i s s , was Denken ist. Denn wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden

---

<sup>349</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 135; JGB 207.

hätte, wonach sollte ich abmessen, dass, was eben geschieht, nicht vielleicht `Wollen` oder `Fühlen` sei? Genug, jenes `ich denke` setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, *v e r g l e i c h e*, um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges `Wissen` hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare `Gewissheit`.“<sup>350</sup>

Dieser Skeptizismus findet sich, präzise betrachtet, auch beim tollen Menschen. Es begegnet uns erneut das Problem, welches Kierkegaard so umfassend in seinen *Philosophischen Brocken* bearbeitete. Der Mensch, der in der Skepsis verbleibt, findet kein „Wozu?“ und weiß letztlich vor Denken nicht mehr zu handeln. Nietzsche kann und will diese Skepsis nicht verlassen, aber er modifiziert sie, er verlangt nach einer neuen Skepsis.

#### 4.4.1. Die neue Skepsis

Diese Skepsis, die Skepsis des neuen Philosophen, versucht den Balanceakt zwischen Skepsis und Entschluss. Sie muss sich der Unsicherheit bewusst sein und gleichzeitig entschlossener denn je den Weg vorgeben, und in diesem Vorgeben doch nie dem Dogmatismus verfallen. Nietzsche findet eine solche neue Skepsis in Friedrich dem Großen. Nietzsche entwirft das Bild eines besorgten Vaters, der „fragwürdige tolle Vater Friedrichs des Großen“.<sup>351</sup> Diesem fehlten „Männer“ im Land, was sich an dieser Stelle übersetzen ließe als Menschen, die zum Entschluss fähig sind, und, so verstand es der Vater noch, mit Skepsis sich nicht abgeben, da diese den Charakter verdirbt und insofern verweicht, als dass sie die Fähigkeit zum Entschluss aussetzt. Der besorgte Vater musste nun mit ansehen, dass sein Sohn eben diesen Weg einschlug: „Er sah seinen Sohn dem Atheismus, dem esprit, der genüsslichen Leichtlebigkeit geistreicher Franzosen verfallen: - er sah im Hintergrunde die grosse Blutaussaugerin, die Spinne Skepsis, er argwöhnte das unheilbare Elend eines Herzens, das zum Bösen wie zum Guten nicht mehr hart genug ist, eines zerbrochenen Willens, der nicht mehr befiehlt, nicht mehr befehlen kann.“<sup>352</sup> Die Besorgnis, attestiert Nietzsche, ist aus diesem Gesichtspunkte völlig nachzuvollziehen. Was der Vater nicht ahnte, war, dass in seinem Sohne eine neue „gefährlichere und härtere“ Art der Skepsis heranwuchs – „wer weiß“, fügt Nietzsche in seiner spitzen und doch oft treffenden Weise hinzu, „wie sehr gerade durch den Hass des Vaters und durch die

---

<sup>350</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 29-30; JGB 16.

<sup>351</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 140; JGB 209.

<sup>352</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 141; JGB 209.

eisige Melancholie eines einsam gemachten Willens begünstigt?“<sup>353</sup> Diese neue Skepsis war eine Mächtige, sie hat sich emanzipiert von der alten Schwäche, von der Lähmung der Skepsis, sie ist eine Skepsis „der verwegenen Männlichkeit, welche dem Genie zum Kriege und zur Eroberung nächst verwandt ist.“<sup>354</sup> „Diese Skepsis verachtet und reisst trotzdem an sich; sie untergräbt und nimmt in Besitz; sie glaubt nicht, aber sie verliert sich nicht dabei; sie giebt dem Geiste gefährliche Freiheit, aber sie hält das Herz streng“.<sup>355</sup> Es ist eine Skepsis, die will, was sie bezweifelt. Sie will das, was ihrem eigenen Wissen nach wahrscheinlich schon vergangen ist. Dadurch gewinnt sie ihre eigentliche Stärke. Sie hat sich befreit vom Glauben an das feste Wissen und kann dadurch die Realität doch umso fester packen. Es ist eine Bewegung, aber keine unproblematische. Denn immer wieder sieht sich diese Skepsis dem Verhältnis ausgesetzt. Immer wieder muss sie, obwohl nichts gilt, etwas wollen. Hier ist sie markiert, die Aufgabe des neuen Philosophen. Das ist der neue Leitstern für den Hirten, ist es... der Biss? Halt. Bevor wir ein Rad schlagen, verunglücken und uns verletzen, da wir es nicht ausreichend geübt haben und am Ende noch das Radschlagen selbst verteufeln, versuchen wir uns die Schwierigkeit von Freiheit und Strenge, Flüssigkeit und Härte, Abgrund und Fundament noch weiter zu verdeutlichen. Wir sind beim Problem angekommen, was allerdings nicht heißt, dass wir uns ausruhen können. Gerade hier müssen wir, mitunter wiederholend, bohren und vielleicht zuletzt fündig zu werden. Und sollte dies gelingen, dann ist die Ausgangsfrage nach der Art und Weise des Arbeitens eines Philosophen nur noch eine Kleinigkeit.

#### 4.4.2. Von Eseln und Schmetterlingen

Diese Untersuchung der Spannung von Freiheit und Strenge, Chaos und Ordnung ist eingebunden in das zentrale Kapitel des Zarathustras für diese Arbeit. „Vom Lesen und Schreiben“ stellt die eigentliche Frage. Wie zu lesen und wie zu schreiben ist. Aber nicht nur das. Überraschend mag zuerst erscheinen, dass das Kapitel von der Fragestellung nach dem Lesen und Schreiben, auf welches wir am Ende ausführlich zu sprechen kommen werden, übergeht in das Problem der neuen Skepsis: „Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein?“<sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 141; JGB 209.

<sup>354</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 141; JGB 209.

<sup>355</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 141; JGB 209.

<sup>356</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

Der Übergang zwischen Strenge und Zärtlichkeit<sup>357</sup> ist hier in einem filigranen Bruch auszu-  
machen. Die Weisheit will uns „muthig, unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig [...], sie ist ein  
Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“<sup>358</sup> Auf die Klage der Menschen, das Leben sei  
schwer zu tragen, antwortet Nietzsche zunächst lakonisch: „Das Leben ist schwer zu tragen:  
aber so thut mir doch nicht so zärtlich! Wir sind allesammt hübsche lastbare Esel und Eselin-  
nen.“<sup>359</sup> Eine wahrlich schöne Version eines: Stellt euch nicht so an! Vermeintlich rhetorisch  
fragt Nietzsche direkt im Anschluss: „Was haben wir gemein mit der Rosenknospe, welche  
zittert, weil ihr ein Tropfen Thau auf dem Leibe liegt?“<sup>360</sup> Nur um dann von seiner eigenen  
rhetorischen Frage gefasst zu werden. Eine Art des Umdenkens, die sich ganz eigenwillig liest  
und genaue Betrachtung verlangt. Die Strenge schlägt um, man spürt, wie die Frage selbst im  
Autor gewirkt hat, während er sie schrieb. Der nächste Satz ist das Geständnis: „Es ist wahr:  
wir lieben das Leben, nicht, weil wir an’s Leben, sondern weil wir an’s Lieben gewöhnt sind.“<sup>361</sup>  
Was folgt ist ein Nietzsche der Vorsicht, der Rücksichtnahme, der Feinheit, – man ist fast ge-  
wollt zu sagen: ein Nietzsche der Liebe – ein ganz unweiser Nietzsche, wenn man ihn an seiner  
eigenen Definition misst. „Es ist immer etwas Wahnsinn in der Liebe. Es ist aber immer auch  
etwas Vernunft im Wahnsinn. Und auch mir, der ich dem Leben gut bin, scheinen Schmetter-  
linge und Seifenblasen und was ihrer Art unter Menschen ist, am meisten vom Glücke zu wis-  
sen. Diese leichten thörichten zierlichen beweglichen Seelchen flattern zu sehen – das ver-  
führt Zarathustra zu Thränen und Liedern. Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen  
verstünde. Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es  
war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge. Nicht durch Zorn, sondern durch  
Lachen tödtet man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten!“<sup>362</sup>

Den Bruch zu verstehen, die Wichtigkeit des Überganges, die Unerlässlichkeit beider Teile: die  
Lastbarkeit des Esels und die Zärtlichkeit des Schmetterlings. Dies macht den folgenden Ver-  
such aus. Wir wollen uns zunächst mit der Strenge, dem Druck, der die Lastbarkeit schafft,  
beschäftigen. Dem Aspekt, der dazu führte, dass Nietzsche bei vielen berüchtigt ist, nicht zu-  
letzt der Aspekt, der es voreingenommenen Interpreten ermöglichte, ihn schlicht und einseitig  
für faschistische Interessen zu instrumentalisieren. Für unsere Ohren ist es am wichtigsten die

---

<sup>357</sup> Als Manifestation der Freiheit, wie im Folgenden ausgeführt.

<sup>358</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>359</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>360</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>361</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>362</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

Notwendigkeit der Strenge hören zu lernen, denn darin, so scheint es, ist das moderne Ohr am ungeübtesten. Dieses hört deutlich lieber die Lieder der Freiheit, aber auch hier, ohne sich der Gefahren bewusst zu sein. Die Notwendigkeit der Freiheit, der Vielfalt, damit auch der Feinfühligkeit, das Erkennen, das „Schmetterlinge und Seifenblasen“ am meisten vom Glücke wissen, schmeichelt unseren Ohren. Dieser wollen wir uns anschließend widmen. Es wäre das, was Nietzsche selbst – der ewig Sich-Widersprechende – als „feminin“ oft genug verunglimpft. Es kommt jedoch auch bei ihm zu seinem Recht, allerdings – und dieses allerdings ist der Dorn, der so tief sitzt – allerdings nicht als schlechthin wahr. Der Gott, „der zu tanzen verstünde“, übersieht auch im mutigen Angriffe, „im klingenden Spiel“ nicht das Glück des Schmetterlings. Der neue Hirte, der neue Philosoph, er ist Tänzer ohne Frage, jedoch, und dort ähnelt er den Tänzern nur allzu sehr, weiß er, dass ein guter Tanz nicht ohne Disziplin auskommt.

#### 4.4.3. Der Druck des Diamanten

„‘Warum so hart! - sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle; sind wir denn nicht Nah-  
Verwandte?’ –  
Warum so weich? Oh meine Brüder, also frage ich euch: seid ihr denn nicht - meine Brüder?  
[...]  
„Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: w e r d e t h a r t! –“<sup>363</sup>

Versuchen wir, den Diamanten zu verstehen, die Disziplin aus der Nähe zu betrachten. Disziplin erfordert Gehorsam und Missachtung fordert Konsequenzen, nicht selten: Strafe. Zum Einstieg in den Abschnitt über die Strenge und Härte werden wir einige Überlegungen Nietzsches zur Strafe nachvollziehen, ihr Potential für Inszenierung und Sinnstiftung kennenlernen und lernen, unser Verständnis vom Sinn der Strafe zu hinterfragen. Darauf folgt eine Einordnung des Lebens bei Nietzsche mithilfe des Aphorismus „Was heisst Leben?“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft*. Damit auch die wiederkehrende Frage, wie eine schlichte Forderung nach Leidminderung diesem Begriff des Lebens entgegenläuft, ihn verneint. In engem Zusammenhang dazu dann die nächste Untersuchung zwischen den Begriffen Schmerz, Neugier und dem, was wir das Böse nennen. Ein Ausblick darauf, warum das, was wir das Neue nennen (mitunter

---

<sup>363</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 268.

auch: das Bessere) aus Perspektive des Alten stetig etwas Böses ist. Bei einer weiteren Vertiefung des Arguments ist dann eine Bewertung Nietzsches der „drei Bösen“ hilfreich. Dort untersucht er, inwiefern die drei gescholtenen Begriffe Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht im Gegensatz zu unseren Annahmen nicht Entfaltung verhindern, sondern gerade ermöglichen. Abschließend wird ein Thema betrachtet, welches Nietzsche ganz unmittelbar auch biografisch begleitet hat: die Einsamkeit. Der Wert der Einsamkeit und ihren Preis gilt es zuletzt herauszustellen, bevor wir uns dem Nietzsche nähern, der das Glück bei den Schmetterlingen weiß.

#### 4.4.3.1. Strafe und Schauspiel

In der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* „‘Schuld’, ‘schlechtes Gewissen’ und Verwandtes“ beleuchtet Nietzsche den Komplex von Versprechen und Schuld in der Geschichte des Menschen. Im Rahmen dieser Untersuchung behandelt er die Frage, welche verschiedenen Beweggründe es in der Geschichte gab, zu strafen. Was folgt, ist eine, wie er selbst zugibt, völlig zufällige und unvollständige Liste, die unseren Intuitionen mitunter widersprechen dürfte. Nach dem wichtigen und beiläufig wirkendem Hinweis (der dann doch die Philosophie des nächsten Jahrhunderts vorzeichnet), dass es „heute unmöglich [ist], bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: [da] alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, sich der Definition [entziehen]; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“<sup>364</sup>, führt Nietzsche aus:

„Um wenigstens eine Vorstellung davon zu geben, wie unsicher, wie nachträglich, wie accidentiell »der Sinn« der Strafe ist und wie ein und dieselbe Prozedur auf grundverschiedne Absichten hin benützt, gedeutet, zurechtgemacht werden kann: so stehe hier das Schema, das sich mir selbst auf Grund eines verhältnissmässig kleinen und zufälligen Materials ergeben hat. Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens an den Geschädigten, in irgend einer Form (auch in der einer Affekt-Compensation). Strafe als Isolirung einer Gleichgewichts-Störung, um ein Weitergreifen der Störung zu verhüten. Strafe als Furchteinflössen vor Denen, welche die Strafe bestimmen und exekutiren. Strafe als eine Art Ausgleich für die Vortheile, welche der Verbrecher bis dahin genossen hat (zum Beispiel wenn er als Bergwerkssklave nutzbar gemacht wird). Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes (unter Umständen eines ganzen Zweigs, wie nach chinesischem Rechte: somit als Mittel zur Reinerhaltung der Rasse oder zur Festhaltung

---

<sup>364</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 317; GM 2. 13.

eines sozialen Typus). Strafe als Fest, nämlich als Vergewaltigung und Verhöhnung eines endlich niedergeworfnen Feindes. [etc.]“<sup>365</sup>

Neben dem ökonomisch angehauchten Sinn von Strafe, verstanden als eine Art Abzahlung an den Gläubiger, einen Aspekt, den Nietzsche als den ursprünglichen ausgemacht haben will<sup>366</sup>, hebt er insbesondere den letzten Aspekt, den der Strafe als Fest, in der Abhandlung hervor. Er ist sich dabei seiner Provokation gegen seine Zeit wohl bewusst. Eine Zeit, die sicherlich noch – gleich der unseren – um den letztlichen Sinn von Strafe rang, dennoch im Großen dazu übergegangen war, die Idee einer Besserungsanstalt zu verfolgen, eben mit der damit verbundenen Hoffnung, durch Strafe den Menschen besseren, umerziehen zu können. Das war aber nicht immer der Sinn der Strafe und es gibt auch keinen Grund anzunehmen, dass es der einzig zulässige ist. Wenn es überhaupt etwas Dauerhaftes an der Strafe geben sollte, dann im Akt, im Drama, im Ritual, das die Strafe begleitet.<sup>367</sup> Der Zweck hingegen, als flüssiger, beliebiger, muss zunächst vorausgesetzt werden. Abgesehen von der Beobachtung, dass die Strafe, die bessern soll, ohnehin weitestgehend nur bessert, indem sie klüger macht – klüger im Hinblick auf zukünftige kriminelle Vorhaben<sup>368</sup> – stellt Nietzsche erneut die Frage nach der Lebensbejahung. Was also macht eine Strafe lebensbejahend? Von dort greift er zurück auf das antike Griechenland. Sie, die Griechen, waren Kenner des Dramas, der Inszenierung. Und auch sie waren nicht gefeit vom Leiden, jedoch: „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens“.<sup>369</sup> Ein Leiden, dessen Sinnlosigkeit bei den Griechen ihren Höhepunkt fand, da sie das Leid (noch) nicht wie die Christen in „eine ganze geheime Heils-Maschinerie“ hineininterpretieren konnten oder wollten. Um dieses im Grunde wirkende, „verborgne, unentdeckte, zeugenlose Leiden“ aus der Welt zu schaffen, inszenierten die Griechen die Welt als ein Schauspiel der Götter und diese Götter „als Freunde g r a u s a m e r Schauspiele“.<sup>370</sup>

Bei diesem Schauspiel dreht sich alles um den Zuschauer. Der Zuschauer rechtfertigt das, was gesehen wird. Noch die Erfindung des freien Willen sieht Nietzsche als Dienst am Zuschauer:

---

<sup>365</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 317-8; GM 2. 13.

Es folgen noch weitere Beispiele, die für den folgenden Punkt nicht unbedingt erforderlich waren. Der Blick soll auf der Vielfalt liegen.

<sup>366</sup> Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 297-8; GM 2. 4. (vor allem gegen Ende).

<sup>367</sup> Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 316-7; GM 2. 13.

<sup>368</sup> Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 319; GM 2. 14.

<sup>369</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 304; GM 2. 7.

<sup>370</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 304; GM 2. 7.

Er wurde erfunden, damit das Interesse der Götter an den menschlichen Tugenden (welche immer nur etwas wert waren, wenn sie bezeugt, beurteilt wurden!<sup>371</sup>) sich nicht erschöpfen kann, denn dort, wo alles von vornherein zu erraten ist, herrscht Langeweile, erst recht für Götter! Die Welt aber, das Leben der Griechen selbst wurde, um bejaht zu werden, und das ist das Wichtige für uns, für den Schauspieler ausgerichtet. Ohne Schauspiel, kein Glück: „Die ganze antike Menschheit ist voll von zarten Rücksichten auf »den Zuschauer«, als eine wesentlich öffentliche, wesentlich augenfällige Welt, die sich das Glück nicht ohne Schauspiele und Feste zu denken wusste.“<sup>372</sup> Und, um zurück zu finden, „auch an der grossen S t r a f e ist so viel Festliches!...“<sup>373</sup>

Die Strafe, betrachtet als Fest, bietet die Möglichkeit der Inszenierung eines sonst so leeren Lebens, oder nach Nietzsche möglicherweise korrekter: des leeren Leidens. Die Strafe selbst ist ein Beispiel unter vielen, aber es ist ein Denkanstoß, inwiefern das vermeintliche, aber auch das tatsächlich Grausame eine bestimmte Funktion innerhalb des menschlichen Zusammenlebens einnimmt, einnehmen kann (nichts zu vergessen, wie selbst der freie Wille eventuell nicht mehr ist als die Erfindung eines eitlen Schauspielers – doch das ist ein Problem für einen anderen Tag).

Die Zwecksetzung des Lebens, der Wille zur Bejahung desselben kann zuweilen Konsequenzen haben, die beim leichten Dahersagen noch nicht vollends offenliegen. Schnell lässt sich sagen, man sei dem Leben gut, doch Nietzsche reicht das nicht, bleibt hartnäckig und fragt: Wem oder was genau sind wir hier vermeintlich gut? Verfolgen wir die Idee und ihre Konsequenzen weiter.

#### 4.4.3.2. Die unmoralische Geschichte

„Was heißt Leben?“ fragt Nietzsche im Aphorismus 26 in der *Fröhlichen Wissenschaft*. Was für eine Art von Leben wird hier vorgestellt, die durch das Fest an der Strafe gefördert wird? Wir lernten es zuvor, er nannte es Wille zur Macht. Im Aphorismus 26 antwortet Nietzsche:

„Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will; Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur

---

<sup>371</sup> Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 304-5; GM 2. 7.

<sup>372</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 305; GM 2. 7.

<sup>373</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 305; GM 2. 7.

an uns, wird. Leben – das heisst also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Geise sein? Immerfort Mörder sein? – Und doch hat der alte Moses gesagt: Du sollst nicht tödten!“<sup>374</sup>

Leben, das heißt bei Nietzsche sich am Wachstum zu orientieren, aber nicht nur das, dieses Wachstum in die richtigen Bahnen lenken und ablegen, was überkommen ist. Nun ist es seit jeher ein großes Problem, zu formulieren, was es im Speziellen zu überkommen gilt (und viele forderten dieses oder jenes zu überkommen), weswegen ich versuchen will, seinen Angriff durch Beispiele zu unterstützen.

Der erste Angriff findet sich im Aphorismus selbst. Er wird gegen Moses formuliert und erfrischt die Erinnerung an den Anfang, an die Verächter des Leibes und ihre Hinterwelten.<sup>375</sup> Die Christen, so auch hier der Vorwurf, die scheinbar die Liebe (auch zum Leben) predigen, können und wollen das Leben nicht mehr ertragen. Leben – so scheint es Nietzsche und es ist, einmal auf die Natur geschaut, auch nicht so leicht auszuschlagen – ist hier ein Gewaltakt, von dem sich der Christ distanziert wissen will. Die Sinnlosigkeit des Leidens wird auf Leib, Natur und „Tatsächlichkeit seines Wesens“ projiziert. Ganz nach den Verächtern des Leibes verneint der Mensch als Christ sich lieber selbst, bevor er diese Sinnlosigkeit erträgt: „Er wirft alles Nein, das er zu sich selbst, zur Natur, Natürlichkeit, Thatsächlichkeit seines Wesens sagt, aus sich heraus als ein Ja, als seiend, leibhaft, wirklich, als Gott, als Heiligkeit Gottes, als Richterthum Gottes, als Henkerthum Gottes, als Jenseits, als Ewigkeit, als Marter ohne Ende, als Hölle, als Unausmessbarkeit von Strafe und von Schuld. Dies ist eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der Wille des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit [...], um sich aus diesem Labyrinth von »fixen Ideen« ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein Wille, ein Ideal aufzurichten – das des »heiligen Gottes« –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein.“<sup>376</sup> Für Nietzsche ist dieser Zustand ein krankhafter. Es ist des Menschen eigener Wille, der sich selbst unmündig macht, bevor er Verantwortung bezüglich des eigenen Seins (und damit vor allem: des eigenen Leidens) übernimmt. Eine Krankheit, für die er vollstes Verständnis hat, da er den Abgrund des Leidens kennt, und ebenfalls eine Krankheit, die für Nietzsche etwas anderes vorbereitet – wie wir sehen werden, ist auch Genie in dieser Krankheit. Wer den „Schrei Liebe, [den] Schrei des sehnsüchtigsten Entzückens, der

---

<sup>374</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 400; FW 26.

<sup>375</sup> Vgl. etwa 2. und 4.2 in diesem Abschnitt.

<sup>376</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 332; GM 2. 22.

Erlösung in der Liebe<sup>377</sup> noch vernimmt, wer also das Leben bejahen will, wie es der neue Hirte, der neue Philosoph will, der wird, ob dieser Flucht, erfasst „von einem unbesieglischen Grausen“<sup>378</sup>.

Der Zusammenhang zwischen dem seichten Leben, dem harmlosen Leben und der Lebensverneinung, das ist es, was Nietzsches Härte lehren will. Er hat es oft versucht, an vielen Stellen: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch“ spricht Zarathustra zu der Menge, bevor er seine Warnung vorstellt, die von der Menge wiederum gekonnt ignoriert wird. „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.“<sup>379</sup> Der Verachtung wider sich selbst ist es, was er fordert. Wir werden uns später anschauen, welche Folgen dies für das Individuum hat. Zunächst soll es allgemein bleiben.

Nietzsches Kreuzzug gegen die Moral darf nicht verwechselt werden, mit jemandem der das Böse des Bösen wegen liebt. Jemand der sich schlicht am Misslingen, am Leiden ergötzt und es fördern will, wo auch immer er kann. Dies wird in der dazugehörigen zweiten Hälfte über die Leichtigkeit und Freiheit noch deutlich hervorgehoben werden und wurde bereits in der zukünftigen Menschlichkeit weiter oben angedeutet. Nietzsche versteht sich selbst ganz nach dem Titel seines Buches *Jenseits von Gut und Böse*: „Den Vernichter der Moral heißen mich die Guten und Gerechten: meine Geschichte ist unmoralisch.“<sup>380</sup> Ihm scheint der Sinn der Denker für das, was so häufig den Fortschritt, das wahrhaftige ‚Weiterdenken‘ befeuert, eingeschlafen zu sein. Der Schmerz, er ist ihm stets ein Neugieriger: „Der Schmerz fragt immer nach der Ursache, während die Lust geneigt ist, bei sich selber stehen zu bleiben und nicht rückwärts zu schauen.“<sup>381</sup> Im Zarathustra formuliert er es noch eindringlicher gegen das „Volk, das nicht weiss, was G e i s t ist! Geist ist das Leben, das selber in's Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt es sich das eigne Wissen, - wusstet ihr das schon?“<sup>382</sup> Es ist die Kraft aus dem Schmerz, die das paradoxe Verhältnis entwirft. Paradox ist, dass das Denken seine eigene Grundlage auflösen will (das Problem regt zur Lösung an – um es zu lösen!). Nietzsche aber

---

<sup>377</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 333; GM 2. 22.

<sup>378</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 333; GM 2. 22.

<sup>379</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 19.

<sup>380</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 87.

<sup>381</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 384; FW 13.

<sup>382</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 134.

glaubt nicht mehr an Lösung, nicht mehr an – Erlösung. An die Errungenschaften des Geistes allerdings glaubt er ohne Zweifel. Und diese gilt es im Sinne der *animae magnae prodigus*, der großen verschwenderischen Seele, zu nutzen, um „am Großen und Unmöglichen zugrunde zu gehen“<sup>383</sup>.

Es zeichnet sich besonders eine Art von Geist durch ihren Anteil an der Arterhaltung aus: „Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften – alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein –, sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen.“<sup>384</sup> Es ist, in einem gewissen Sinne, der Dorn in der Seite, der zum Weitermachen drängt. Gut ist häufig genug, was zuvor Böse war. Ist das Neue nicht immer auch ein Feind des Gewohnten, der Gewohnheit? – „und nur das Alte ist das Gute!“<sup>385</sup> Der Wille zum Fortschritt beinhaltet immer etwas Böswilligkeit, und sei’s nur gegen den Zustand, wie er ist. Aber, und hier ist Vorsicht geboten, ist es doch auch Böswilligkeit und nicht schlichtweg der Wille zum Besseren! Es ist zudem nicht unwahrscheinlich, dass sich dieser Trieb nicht mit dem neuen Neuen zufriedengeben wird, dass dieses Neue doch nur schon wieder sein Altes sein wird. Es ist ein ewig quälendes Verlangen nach dem Anderen, ein Trieb, den wir bei den beiden Denkern des 20. Jahrhunderts noch wiederentdecken werden.

Der Trieb zum Dort ist für das Hier das Böse, „in Wahrheit sind aber die bösen Triebe in eben so hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten: – nur ist ihre Function eine verschiedene.“<sup>386</sup> In *Jenseits von Gut und Böse* formuliert es Nietzsche noch drastischer. Im Abschnitt „der freie Geist“ – ich hoffe, die merkwürdige, doch eingängige Verschlungenheit von Freiheit und Boshaftigkeit ist durch den oberen Absatz anschaulich geworden – stellt er dasselbe Verhältnis direkt in Bezug zur „Erhöhung der Species ‚Mensch‘“:

„Wir Umgekehrten, die wir uns ein Auge und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze "Mensch" am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist, vermeinen, dass dies jedes Mal unter den umgekehrten Bedingungen geschehn ist, dass dazu die

---

<sup>383</sup> Vgl. 2.1. in diesem Abschnitt

<sup>384</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 376; FW 4.

<sup>385</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 376; FW 4.

<sup>386</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 376-7; FW 4.

Gefährlichkeit seiner Lage erst in's Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft (sein "Geist" -) unter langem Druck und Zwang sich in's Feine und Verwegene entwickeln, sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert werden musste: - wir vermaßen, dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgtheit, Stoicismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species "Mensch" dient, als sein Gegensatz."<sup>387</sup>

Es ist also nicht bloß der Überfluss, sondern auch der Mangel, der den Menschen zum Wachstum züchtigt, wobei ausdrücklich anzumerken ist, dass man das „als sein Gegensatz“ nicht überhören sollte!

#### 4.4.3.3. Die drei Bösen

Im Kapitel „Von den drei Bösen“ im Zarathustra vertieft Nietzsche diese Argumentation anhand von den „drei bestverfluchten Dinge[n]“.<sup>388</sup> An einem Morgen, der ihn „jenseits der Welt“ zum Wiegen anregt, an dem ihm die Welt ein „menschlich gutes Ding“ erschien, kam Zarathustra zu dem Entschluss Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht nach menschlicher Art zu wiegen, ihren Wert zu untersuchen, da „diese Drei bisher am besten verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmundet“ wurden.<sup>389</sup>

Er beginnt mit der *Wollust*, welche das Diesseits preist, den Leib und seine Lust, die Unmittelbarkeit. Es konnte gar nicht anders passieren, als dass diese von den „Hinterweltlern“<sup>390</sup> abgelehnt wird, „denn sie höhnt und narrt alle Wirr- und Irr-Lehrer“<sup>391</sup>, gerade indem sie die Welt lobt. Den „freien Herzen“ hingegen ist sie eben genau deshalb ein Gewinn. Die Wollust ist „unschuldig und frei“, da sie mit ihrer Bekräftigung des Jetzt die Bejahung lehrt. Weiter noch, Nietzsche entwickelt aus der Wollust eine Hoffnung für die Erkenntnis, indem er Zarathustra sprechen lässt: „Wollust: das grosse Gleichniss-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung. Vielem nämlich ist Ehe verheissen und mehr als Ehe, - Vielem, das fremder sich ist, als Mann und Weib: - und wer begriff es ganz, wie fremd sich Mann und Weib sind!“<sup>392</sup> Abermals verweist dies auf die Idee des Leibes als der großen Vernunft, zu der sich der Geist,

---

<sup>387</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 61-2; JGB 44.

<sup>388</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 236.

<sup>389</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 236.

<sup>390</sup> Wir erinnern uns: Die Menschen, die die Welt hinter der Welt suchen, etwa: das Paradies.

<sup>391</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 237.

<sup>392</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 237.

als vermeintlicher Sitz der Erkenntnis nur als kleine Vernunft verhält bzw. unterordnet. Die Wollust, die Leiblichkeit ist die Hoffnung, nicht das Vergehen, auf das eigentliche Zusammenkommen zweier und sie darf erstrecht nicht reduziert werden auf das erotische Verlangen zwischen den Geschlechtern.<sup>393</sup> Darauf gibt das „mehr als Ehe“ Hinweis. Dieses „mehr als Ehe“ drückt aus, wie sehr die Wollust aus Nietzsches Perspektive unterschätzt wurde, nicht nur in ihrer Qualität der Bejahung des Lebens, sondern auch in ihrer Erkenntnismöglichkeit.

Als zweites, die *Herrschaft*. Sie ist „das Erdbeben, das alles Morsche und Hohllichte bricht und aufbricht; die rollend grollende strafende Zerbercherin übertünchter Gräber; das blitzende Fragezeichen neben vorzeitigen Antworten. [...] Herrschaft: die furchtbare Lehrerin der grossen Verachtung“.<sup>394</sup> Sie offenbart das wiederkehrende Prinzip des Lebens bei Nietzsche, für welches er in erster Linie Platz schaffen möchte. Sie ist es, die nicht nur Menschen verachtet, die ihr nicht standhalten, sie predigt auch „Städten und Reichen in's Antlitz [...] ,hinweg mit dir!“<sup>395</sup> bis diese, selbst erfasst vom Drang zum Höheren, sich selbst abschaffen wollen oder, weniger aktiv ausgedrückt, sich unterwerfen wollen, unterworfen werden. Es ist freilich dieser Grund, warum sie den Prediger der (christlichen) Moral – einer Menschenliebe zugunsten der Schwachen – warum sie zuletzt auch uns zumeist zuwiderläuft. Die Frage, die Nietzsche uns damit wiederholt stellt, ist die, ob es nicht wir sind, die dem Leben zuwiderlaufen? Es ist an der Zeit, den lastbaren Esel in uns zu erkennen, um an das Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“ zu erinnern.<sup>396</sup> Die Herrschaft, in ihrer Härte, führt, erst einmal ganz ins Auge gefasst, zur „schenkenden Tugend“. Denn eigentlich ist die Bezeichnung fragwürdig: „Herrschaft: doch wer hiesse es Sucht, wenn das Hohe hinab nach Macht gelüftet! Wahrlich, nichts Sieches und Süchtiges ist an solchem Gelüsten und Niedersteigen! Dass die einsame Höhe sich nicht ewig vereinsame und selbst begnüge; dass der Berg zu Thale komme

---

<sup>393</sup> Es sei angemerkt, wenn auch nicht ausgeführt, dass diese Vorstellung durchaus Anti-Hegelianisch verstanden werden kann, in dem Sinne, dass es nicht der Geist ist, in dem die Momente (idealistisch-rationalistisch) zusammenkommen, sondern gerade der (irrationale!) Leib. Es gibt hier auch nicht „die eine Ehe“, wie man die abschließende Selbstreflexion bei Hegel (sowohl in der Phänomenologie des Geistes als auch in der Wissenschaft der Logik) verstehen könnte, sondern eine Vielzahl von Ehen, welche nicht in einem notwendigen Zusammenhang stehen.

<sup>394</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 238.

<sup>395</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 238.

<sup>396</sup> Vgl. 4.4.2. in diesem Abschnitt.

und die Winde der Höhe zu den Niederungen“.<sup>397</sup> Sie führt den, der herrschen kann, der herrschen will auch immer zurück, er übernimmt als Herrschender seine Aufgabe. Sie bringt letztlich den, der die Fähigkeit hat, in das Verlangen, von dieser Fähigkeit Gebrauch zu machen, sie stellt die Forderung nach gesellschaftlicher Verantwortung. Ins rechte Licht gerückt, ist die Herrschsucht also auch Motivation, wenn gleich natürlich gilt, und Nietzsche wäre der letzte, dies abzustreiten, dass es dazu der rechten Hände bedarf und sie sicherlich nicht in jedermanns Hand zur „schenkenden Tugend“ aufsteigen kann.<sup>398</sup>

Gab es nun aber den Glücksfall des Zusammenkommens der Fähigkeit zum Herrschen und dem Verlangen danach, dann erwächst aus der schenkenden Tugend, die uns wie so oft auch an die zukünftige Menschlichkeit erinnern sollte, die *Selbstsucht*. „Aus mächtiger Seele, zu welcher der hohe Leib gehört, der schöne sieghafte, erquickliche, um den herum jedwedes Ding Spiegel wird: - der geschmeidige überredende Leib, der Tänzer, dessen Gleichniss und Auszug die selbst-lustige Seele ist. Solcher Leiber und Seelen Selbst-Lust heisst sich selber: ‚Tugend‘.“<sup>399</sup> Abgesehen von dem Ausblick auf die Leichtigkeit, die Nietzsche uns hier schon präsentiert, auf die wir aber noch ein wenig warten müssen, ist es die Umdeutung der als Sünde verpönte Sucht, die es zu beachten gilt. Sie ist es, der es erst freisteht, sich selbst so zu erhöhen, dass sie zur schenkenden Tugend werden kann. Sie verachtet, was sich selbst nicht in gleichem Maße erhöhen kann. Schlecht, das ist ihr, was feige ist! Sie schätzt den Akt mehr als das stete Misstrauen, dieses „gilt ihr gering, und Jeder, wer Schwüre statt Blicke und Hände will: auch alle allzu misstrauische Weisheit, - denn solche ist feiger Seelen Art.“<sup>400</sup> Schlimmer noch ist für sie der Schnell-Gefällige, welcher sich schnell unterwirft. Und am schlimmsten sind die, die alles dulden und sich nie zur Wehr setzen: „das nämlich ist die knechtische Art.“<sup>401</sup> „Ob Einer vor Göttern und göttlichen Fusstritten knechtisch ist, ob vor Menschen und blöden Menschen-Meinungen: alle Knechts-Art speit sie an, diese selige Selbstsucht!“<sup>402</sup> Sie ist, wie man heute vielleicht sagen würde, das eigentlich emanzipatorische Moment. Man könnte es

---

<sup>397</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 238.

<sup>398</sup> Vgl. dazu etwa „Vom neuen Götzen“, Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.61-65. In diesem Kapitel wird die hässliche Seite der Herrschsucht dargestellt, in einem politischen Machtkampf der Unfähigen, wie man ihn doch so häufig beobachten kann. Auf diese Weise wird Herrschsucht oft verstanden und verachtet, dem Drang eines der nichts zu verschenken hat zur Position der Macht. Man beachte also den Unterschied!

<sup>399</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 238.

<sup>400</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 239.

<sup>401</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 239.

<sup>402</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 239.

auch andersherum, und damit für das moderne Ohr fraglos polemischer, formulieren: Emanzipation ist das selbstsüchtige Moment. Sie fordert den Widerstand gegen Unterwerfung, zumal ungerechtfertigte. Hellhörig sollten wir werden, ob der Ähnlichkeit der beiden Begriffe. Dort erscheint uns die Wahrheit, die mit dem Aspekt der Härte bei Nietzsche von ihm vermittelt werden will. Es ist die Doppeldeutigkeit unserer Begriffe, und nicht zuletzt die Doppeldeutigkeit dessen, was wir für erstrebenswert halten und dem, was uns zuwider ist. Möglicherweise ist es das Böse, das uns treibt. Und noch möglicherweise offenbart sich das Böse nicht schlicht als das Böse, für das wir es hielten. Für seine Tugenden sollte man einstehen, das lernten wir schon vom Kapitel „Von den Freuden- und Leidenschaften“, und das heißt, wenn man genau hinschaut, böser werden, grausamer werden, freier werden und auch zu einem guten Stück: einsamer werden.

#### 4.4.3.4. Der schmale Pfad

„‘Kein Pfad mehr’ Abgrund rings und Todtenstille!’ –  
So wolltest du’s! Vom Pfade wich dein Wille!  
Nun, Wanderer gilt’s! Nun blicke kalt und klar!  
Verloren bist du, glaubst du – an Gefahr.“<sup>403</sup>

Wir wollen den Abschnitt abschließen mit der Schwierigkeit der Einsamkeit und dem daraus geborenen Befehl. Diese spielen für Nietzsche eine zentrale Rolle in der Vorbereitung für die Lehren, die darauf folgen. Erst in der Einsamkeit kann es dem Menschen gelingen die notwendige Distanz zu den allgemeinen Lehren, die ihn umgeben, zu gewinnen, aber auch zu den eigenen Lehren, die meist ein Gemisch aus dem Außen und Innen, dem äußeren Zwang des Sollen und den inneren Trieben, sind. Zarathustra dient dafür als Beispiel, der zu Beginn des Buches nach zehnjähriger Isolation auf einem Berg hinuntersteigt, um seine Lehre zu verbreiten. Im Gebirge „genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde.“<sup>404</sup> Doch wie sich im Verlaufe des Zarathustras herausstellt, hat diese Einsamkeit ihren Preis, trotz allem Glück der Reflektion. „Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Muth knirschen. Schreien wirst du einst

---

<sup>403</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 359; FW 27 (Die Gedichte am Anfang).

<sup>404</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 11.

„ich bin allein!“<sup>405</sup> heißt es im Kapitel „Vom Wege des Schaffenden“, dem wir uns im Folgenden nähern wollen.

Das Kapitel ist eine Warnung. Eine Warnung, dass nicht jeder bereit ist, den Weg zu gehen, den Zarathustra geht: „Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen? Willst du den Weg zu dir selber suchen? Zaudere noch ein Wenig und höre mich.“<sup>406</sup> Das erste Hindernis, das es zu überwinden gilt, ist die Gesellschaft, bei Nietzsche: die Herde. Diese sieht in der Vereinsamung bloß Gefahr und Schuld – und das auch zurecht, da die Einsamkeit die Suche nach eigenen Werten darstellt und die Trennung vom Allgemeinen, von allgemeinen Werten. „Alle Vereinsamung ist Schuld‘: also spricht die Heerde.“<sup>407</sup> Dieser Prozess, soviel gibt Nietzsche zu, ist ein schmerzlicher, ist man doch selbst instinktiv mit dieser Gemeinschaft verbunden: „Die Stimme der Heerde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst ‚ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch‘, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein.“<sup>408</sup> Die Einsamkeit beginnt mit Schmerz. Wer auf die Freiheit schießt, die sich hinter diesem Schritt verbergen mag, muss zu sich selbst zumindest insoweit grausam sein, sich zu diesem Schritt zu zwingen. Das noch schwerwiegendere Problem der Einsamkeit ist jedoch das immer wiederkehrende. Dieses verlangt die eigentliche Härte. Das Problem, dem die neue Tafel gilt: „oh meine Brüder [...]: werdet hart! –,“<sup>409</sup> „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, dass sie um dich sich drehen?“<sup>410</sup> Denn Nietzsche sieht, und das ist ganz anschließend an das Problem der Herrschsucht von oben, zu viel „Lüsternheit nach Höhe“, „so viel Krämpfe der Ehrgeizigen! Zeige mir, dass du keiner der Lüsternen und Ehrgeizigen bist! Ach, es giebt so viel grosse Gedanken, die thun nicht mehr als ein Blasebalg: sie blasen auf und machen leerer.“<sup>411</sup> Es ist eine entscheidende Schwierigkeit, es bedarf eines gewissen Talents, sich dieser Aufgabe zu stellen. Und dass man sich dazu frei nennt, sich Freiheit erkämpft, spielt eine geringe Rolle, wenn überhaupt eine: „Frei wovon? Was schießt das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu*?“<sup>412</sup> Das ist die Frage, die die Einsamkeit stellt. Es ist die Frage, die nie so gestellt wird, wie sie in der Einsamkeit gestellt wird, denn dort gilt wie nirgends: „Kannst du dir selber Richter sein

---

<sup>405</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 81.

<sup>406</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80.

<sup>407</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80.

<sup>408</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80.

<sup>409</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 268.

<sup>410</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80.

<sup>411</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80.

<sup>412</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 81.

und Rächer deines Gesetzes?“<sup>413</sup> Erst dort wird tatsächlich hinterfragt, ob man in der Lage ist, sich das Gesetz zu geben und, vielleicht noch wichtiger, diesem Gesetz Folge zu leisten. Letzten Endes die Frage: Kann man sich selbst gehorchen? „Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eigenen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins.“<sup>414</sup> Man wird sich zurücksehnen, zu all den allgemeinen Gesetzen, an denen man sich aufreiben konnte. Man hatte noch das Dagegen, an dem man sich selbst definieren konnte. Doch gibt es ein Dagegen in der Einsamkeit? Nein, so mutet es an. – Man müsste gegen sich sein... Es gibt viele Feinde für den Einsamen. Die, die man verlässt etwa, oder die „Guten und Gerechten. Sie kreuzigen gerne Die, welche sich ihre eigene Tugend erfinden, - sie hassen den Einsamen.“<sup>415</sup> Der schlimmste Feind aber ist man sich selbst – der man sich immer wieder selbst auflauert und der Lüge bezichtigt: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme. Wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“<sup>416</sup> „Der Pfad zum eigenen Himmel [geht] immer durch die Wollust der eigenen Hölle“ schreibt Nietzsche an anderer Stelle.<sup>417</sup> Und wir sollten daran denken, dass dieser Akt, der als ein reiner Denkkakt daherzukommen scheint, bei Nietzsche immer auch körperlich zu verstehen ist. Wenn es also Leib war, der am Leid verzweifelte<sup>418</sup>, muss auch dieses Leid des Leibes der Schaffende selbst rechtfertigen. „Die Schaffenden nämlich sind hart“<sup>419</sup> hält er fest als neue Tafel.

#### 4.4.3.5. Die Kunst des Befehls

Der Befehl ist ein Ausdruck dieser Härte. Der Befehl für andere, aber auch für sich selbst. Der Befehl, ist er nicht, an der ersten Stelle der Kette, „eine erste Bewegung?“<sup>420</sup> „Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen.“<sup>421</sup> Dieser Satz sollte sich aufdrängen, ist man mir und Nietzsche denn bis hierhin gefolgt. Das Gehorchen ist ein Folgen, ein Folgen, das nicht fragt, wie es zu dem Wohin gekommen ist, das sich gerade dadurch auszeichnet, das Wohin als solches zu akzeptieren. Jedes Lebendige – dies ist das

---

<sup>413</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 81.

<sup>414</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 81.

<sup>415</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 82.

<sup>416</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 82.

<sup>417</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 566; FW 338.

<sup>418</sup> Vgl. 2. und Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 35-38.

<sup>419</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 268.

<sup>420</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80.

<sup>421</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 147.

erste von den drei Dingen, die Zarathustra in dem Kapitel „Von der Selbst-Überwindung“ vorstellt – „ist ein Gehorchendes.“<sup>422</sup> Wer nicht will, der wird gewollt. Und sei's nun durch seine Triebe oder durch den Willen anderer. Für Nietzsche gibt es kein Außerhalb des Willens; alles ist Wille zur Macht. Das Zweite, das er hörte: „Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann.“<sup>423</sup> Das Moment lernten wir soeben kennen, als Problem des Einsamen, der nicht gehorchen kann, weil es nichts zu gehorchen gibt. Der, der sich das Wohin erschließen muss und selbst daran festhält, während er daran zweifelt. Doch die Herrschsucht, so lernten wir wiederum davor, treibt ihn mitunter dazu, vom Einsamen zum Befehlenden zu werden, letztlich sein eigenes Wohin zu einem, wenn nicht allgemeinen Wohin, dann zumindest zum Wohin vieler zu machen. So trägt er zugleich die eigene Last, seine eigene Verantwortung vor seinem eigenen Wohin, und „die Last aller Gehorchenden“, eine Last, die ihn leicht zerdrückt.<sup>424</sup> Hoffentlich verstehen wir nun die Angst des Verkünders besser, warum also Zarathustra Angst hatte, auch ‚nur‘ Verkünder der neuen Lehre zu sein.<sup>425</sup> „Die Liebe ist die Gefahr des Einsamen, die Liebe zu Allem, wenn es nur lebt!“<sup>426</sup> Der Akt des Herrschens ist nicht selten ein Akt der Liebe, es ist aber immer auch Grausamkeit in der Liebe.

#### 4.4.4. Vom Marsch zum Tanz

Wenden wir uns jetzt einem scheinbar anderen Nietzsche zu, der doch ganz aus demselben Gedanken entspringt. Dem Nietzsche, der ahnt, dass „Schmetterlinge und Seifenblasen und was ihrer Art unter Mensch ist, am meisten vom Glücke“ wissen. Dem Nietzsche, der „nur an einen Gott glauben [würde], der zu tanzen verstünde.“<sup>427</sup> Denn das, was beim Nietzsche der Härte, wahrlich ganz zu Recht, als Schwierigkeit ausgewiesen wurde, die es zu überkommen gilt, ist für diesen Nietzsche die Chance. Es ist die frische, freie, die hohe Luft. Es ist die Möglichkeit selbst, die sich dem Menschen offenbart, wenn die Götzen gefallen sind. Es ruft – die Freiheit!

---

<sup>422</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 147.

<sup>423</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 147.

<sup>424</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 147.

<sup>425</sup> Vgl. 3.4. in diesem Abschnitt, „Die Angst des Verkünders“.

<sup>426</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 196.

<sup>427</sup> Vgl. 4.4.2. in diesem Abschnitt bzw. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

#### 4.4.5. Das Paradeis

„Für Tänzer.

Glattes Eis  
Ein Paradeis  
Für Den, der gut zu tanzen weiss.“<sup>428</sup>

Betracht wir also die Kehrseite. Eine Kehrseite, die uns zu weiten Teilen gut schmecken wird. Geht es doch um die Ablehnung von Herrschaft, das Schöne und Großartige in Kunst und Schwäche, letztlich um Vielfalt (auch und gerade der Lebensformen – der Arten und Weisen des (menschlichen) Lebens).

Wir wollen uns diesem „Paradeis“ im Anschluss an Vorhergehende nähern, denn auch die freie Fahrt des Eisläufers, des Tänzers auf glattem Eis, auf dem Boden, auf dem nichts mehr endgültig gilt, ist erkämpft worden – gegen die Dogmatiker, somit auch: gegen große Teile der Philosophie. Die Verquickung von Freiheit und Grausamkeit weiter oben, die sich immer gegen das Alte wendet, ist im Auge zu behalten, wenn wir uns hier die große, wunderbare, fürchterliche Pflanze anschauen, die daraus erwächst. Wir sind heiter, gerade trotz der Gefahr, „jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘. –“<sup>429</sup>

Wir werden einleitend mit der Vorstellung der Lüge als Grundlage des Lebens den Übergang schaffen. Im Folgenden wird dann das Moment der Kunst als Lebensbejahendes, welches wir oben bei den Griechen bereits kurz anschnitten<sup>430</sup>, weiter ausgeführt, da es uns helfen wird den Zusammenhang von Genie und Schwäche zu erfassen, der zentral ist in diesem Abschnitt. Denn aus diesem Zusammenhang rechtfertigt Nietzsche sein Pathos der Vielfalt, das mit einer überraschenden Position in Bezug auf die Herrschaft aufwartet. Zuletzt wird der Abschnitt gefasst in der Darstellung von Freiheit, Tanz und Leben. Diese Begriffe erlauben schlussendlich den Bogen zu schlagen zum Kern des ganzen Nietzsche Teils, zum Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“, auf die Frage, wieviel Tänzer ein Schriftsteller und auch ein Philosoph sein sollte.

---

<sup>428</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 356; FW 13 (Die Gedichte am Anfang).

<sup>429</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 574; FW 343.

<sup>430</sup> Vgl. 4.4.3.1. in diesem Abschnitt.

#### 4.4.5.1. Die schitternde Lüge – Sprache und Individualität

Die neue Skepsis lehrte uns, dass wir umdenken müssen.<sup>431</sup> Die neue Skepsis, die nach Nietzsches Erzählung Friedrich der Große seinem missgünstigen Vater gegenüberstellte. Sie ist es, die schon etwas von der Leichtigkeit des Tänzers im „Paradeis“ erahnen lässt. Eine neue Sprache ist es, was Nietzsche fordert. Eine die uns darin am fremdesten klingt, dass „die Falschheit eines Urtheils [...] noch kein Einwand gegen ein Urtheil“ ist.<sup>432</sup> Die Lüge vielmehr, die „Unwahrheit“ sollte als Lebensbedingung zugestanden werden. Doch dieses Zugeständnis hieße „freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Wertgefühlen Widerstand zu leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“<sup>433</sup> Diese daraus resultierende neue Sprache ist möglicherweise etwas anderes, als das, was wir bisher unter Sprache verstanden.

Wir lernten bisher, dass Nietzsches Vorschlag bezüglich des Umganges mit dem Unsinn, dem Fallen des tollen Menschen, unserem Fallen, ein Rückbezug auf die eigenen Werte, auf die eigene wertschöpfende Kraft ist. Die neue Skepsis war unter anderem ein Beispiel, aber auch etwa die Abkehr von allgemeinen Werten zu individuellen im Kapitel „Von Freuden- und Leidenschaften“. Das eigene Urteil hatte dabei immer etwas Willkürliches – ja es war gerade durch seine Willkürlichkeit ausgezeichnet, entstammte es doch genau diesem einen Willen. Jeglichem (Wert)Urteil liegt eine Zurechtbiegung der Wahrheit, oder auch: Lüge, zugrunde, dies gilt im Übrigen ebenfalls für die zum Allgemeinen fortgeschrittenen besonderen Lügen. Nietzsche zeigte es uns selbst an den scheinbar grundlegendsten Werten wie beispielsweise der Selbsterhaltung, welche wohl auch heute noch ein Fundament der Wertschöpfung darstellt.<sup>434</sup>

Das „Paradeis“ ist der Grund für den Tänzer, sein Spielplatz zur Entfaltung seiner Individualität, seiner Werte, seiner Lügen. Frei vom Dogmatismus vergangener Zeiten, weiß er sich selbst, seiner selbst willen und sucht nach dem Weg, sich auszudrücken. Das „Sich“, welches sich hier

---

<sup>431</sup> Vgl. 4.4.1. in diesem Abschnitt, insbesondere: „Es ist eine Skepsis, die will, was sie bezweifelt. Sie will das, was ihrem eigenen Wissen nach wahrscheinlich schon vergangen ist. Dadurch gewinnt sie ihre eigentliche Stärke. Sie hat sich befreit vom Glauben an das feste Wissen und kann dadurch die Realität doch umso fester packen.“

<sup>432</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 18; JGB 4.

<sup>433</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 18; JGB 4.

<sup>434</sup> Vgl. 4.3.2. in diesem Abschnitt. Das Leben ist, sich selbst zu erhalten. (So könnte es von den Naturwissenschaftlern her klingen.)

ausdrücken möchte – und darauf müssen wir besonders Acht geben – muss verstanden werden als große Vernunft, also nicht als Geist und auch nicht als Bewusstsein. Das Bewusstsein spielt bei Nietzsche im Hinblick auf das, was mich auszeichnet, eine untergeordnete Rolle. Was sich zeigen soll ist vornehmlich: der Leib und was ihm anhängt. Und diese Individualität hat ein Problem, wenn es sich lediglich der Zeichensprache bedienen will, wie Nietzsche im Aphorismus „Vom Genius der Gattung“ in der *Fröhlichen Wissenschaft* ausführt.

In diesem Aphorismus vertritt Nietzsche die These, dass das Bewusstsein „(richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)“<sup>435</sup>, die daraus entstehenden Reflektionen und die Zeichensprache in erster Linie der Vermittlung zwischen Menschen dienen. Sie helfen dem Menschen bei der Kooperation, sie sind Hilfsmittel, aber, und das ist der tiefgehende Stoß, sie sind keine Darstellungen der Welt wie sie ist, weiter noch: Der Welt kommt es nicht darauf an: „Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag.“<sup>436</sup> Das Bewusstsein und seine Auswüchse sind nicht der Kern des Ganzen, es hat sich entwickelt unter „dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses“, es war nützlich und hat sich auch „nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit“ entwickelt.<sup>437</sup> „Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch.“<sup>438</sup> Die Konsequenz dieser Annahme ist weitreichend. Die Welt, deren wir uns „bewusst“ werden, ist nur ein Ausschnitt, ist „nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt“<sup>439</sup>, „eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“<sup>440</sup>. Genau hier findet sich die Schwierigkeit für den Tänzer auf dem Eis. Er will gerade nicht das Allgemeine aussprechen, das Allgemeine wiederholen. Nutzt er allerdings die Zeichensprache, so nutzt er das Medium des Allgemeinen. Schlimmer sogar, nicht nur die Zeichensprache gerät in Verruf, er erkennt, dass auch „das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass es folglich Jeder von

---

<sup>435</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 590; FW 354.

<sup>436</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 590; FW 354.

<sup>437</sup> Vgl. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 590-1; FW 354.

<sup>438</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 591; FW 354.

<sup>439</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 593; FW 354.

Es sei schon an dieser Stelle darauf verweisen, dass wir genau diese Idee später wiederfinden werden. Die Sprache als Zeichensystem und ihr Anspruch auf Erkenntnis der Welt steht nicht nur bei Nietzsche in der Kritik!

<sup>440</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 593; FW 354.

uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, ‚sich selbst zu kennen‘, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein ‚Durchschnittliches‘, – dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins – durch den in ihm gebietenden ‚Genius der Gattung‘ – gleichsam majorisiert und in die Heerden-Perspektive zurückübersetzt wird.“<sup>441</sup> Der Tänzer ist, wir sind, diesem Mechanismus ausgeliefert, solange wir uns auf das Bewusstsein und seine Methode: dem Denken (in der Sprache) beschränken. Er muss ausgehen vom Verständnis, dass wir „eben gar kein Organ für das Erkennen, für die ‚Wahrheit‘“<sup>442</sup> haben. Es drängt sich auf, das „Was nun?“

„- so aber spricht Vogel-Weisheit: ‚Siehe, es gibt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr!‘

-sind alle Worte nicht für die Schwere gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte! Singe! sprich nicht mehr!‘ -“<sup>443</sup>

Mit Fug und Recht kann man wohl behaupten, dass der Tänzer ein Leichter ist. Singen, nicht sprechen, soll er also und somit führt uns die Untersuchung nochmals zur Kunst. Sie, die Bejahende, sie, die das Allgemeine Lügen straft. Die hier ausgeführten Überlegungen hatten ebenfalls Einfluss auf den Lebensweg Nietzsches, auf seine ganz persönliche Auseinandersetzung mit der Philologie.

#### 4.4.5.2. Zwei Seelen und die Philologie

„Tanze nun auf tausend Rücken,  
Wellen-Rücken, Wellen-Tücken –  
Heil, wer neue Tänze schafft!  
Tanzen wir in tausend Weisen,  
Frei – sei unsre Kunst geheissen,  
Fröhlich – unsre Wissenschaft!“<sup>444</sup>

---

<sup>441</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 592; FW 354.

<sup>442</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 593; FW 354.

Anzumerken ist die selbstkritische Note, die Nietzsche noch am Ende des Aphorismus hinzufügt: „und selbst, was hier "Nützlichkeit" genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehen.“ Auch er hängt fest im Netz der Sprache. „Aber warum schreibst denn du? [...] Warum ich will? Will ich denn? Ich muss.“ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 448; FW 93.

<sup>443</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 291.

<sup>444</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 650; FW letztes Gedicht, „An den Mistral – Ein Tanzlied“.

Heil, wer neue Tänze schafft! hallt es ganz zum Schluss der Fröhlichen Wissenschaft, die den Leser schon deutlich auf den Zarathustra vorbereitet. Die freie Kunst und die fröhliche Wissenschaft bezeichnen das Wechselverhältnis, für welches Nietzsche auch als Person einstand. Sein Buch *Die Geburt der Tragödie*, das 1872 erschien, zu einer Zeit, als sich Nietzsche noch unter die Philologen zählte, von denen er sich in der Zukunft immer weiter distanzierte, erlaubt einen Einblick in diese Art von Doppelleben, das Nietzsche führte – wobei er selbst freilich gerade auf die Verschlungenheit von Wissenschaft und Kunst hinweisen wollte, wie es eben in der freien Kunst und der fröhlichen Wissenschaft der Fall ist, „denn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden“<sup>445</sup>, wie er selber in einer Selbstkritik an der *Geburt der Tragödie* schreibt. Auch wenn das Buch nicht uninteressant für unsere Überlegungen wäre, möchte ich auf eine Kritik zu sprechen kommen, die Nietzsches früherer Lehrer Friedrich Ritschl über ihn, im Rahmen einer Einschätzung der *Geburt der Tragödie*, geäußert hat:

„Aber unser Nietzsche! – ja das ist wirklich ein recht betrübtes Kapitel [...]. Es ist wundersam, wie in dem Manne geradezu zwei Seelen nebeneinander leben. Einerseits die strengste Methode geschulter wissenschaftlicher Forschung, mit aller Nüchternheit unbefangenster historischer Betrachtung [...]; andererseits diese phantastisch-überschwängliche, übergeistreich ins Unverstehbare überschlagende, Wagner-Schopenhauerische Kunstmysterienreligionschwärmerei! Denn das ist kaum zu viel gesagt, daß er [...] im Grunde auf eine neue Religionsstifterei ausgeht. Gott besser's! [...] Das Ende vom Liede ist freilich, daß uns gegenseitig das Verständnis für einander fehlt; er ist mir zu schwindelhaft hoch, ich ihm zu raupenhaft erdkriechend.“<sup>446</sup>

Diese zwei Seelen finden zusammen im obigen Zitat. Diese zwei Seelen sind der Kern der nietzscheanischen Gedanken. Diese Zweiteilung ist nicht zu verwechseln mit der, die wir in diesem Moment betrachten, zwischen der Strenge und der Leichtigkeit, denn: Man muss unterscheiden zwischen der Strenge des Gelehrten und der Strenge des neuen Philosophen, des neuen Hirten, des Tänzers.

Es ist einleuchtend, dass Ritschl in das Schema des Gelehrten, so wie wir es oben entworfen haben, passt. Er ist der, der sich als Werkzeug zur Objektivität versteht und, so deutet das „Gott besser's“ an, sein „Wozu?“ längst gefunden hat, wie so oft – in der christlichen Religion.

---

<sup>445</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 13; GT „Versuch einer Selbstkritik“ 2.

<sup>446</sup> Ritschl an Vischer-Bilfinger in Eduard Vischer: Wilhelm Vischer. Gelehrter und Ratsherr, Basel, 1958, S. 119 Fußnote 328.

Ritschl hat ganz Recht, wenn er die verschiedenen Intentionen mutmaßt und daraus eine Unmöglichkeit des Einanderverstehens folgert. Doch ist der Vorwurf der Religionsstifterei, wenn auch nicht gänzlich von der Hand zu weisen, etwas zu einfach gedacht<sup>447</sup>, stand doch zuletzt der Wert der Wahrheit, der Wert der Objektivität, selbst in Frage, und das Problem im Raum, auf was etwa eine „mit aller Nüchternheit unbefangenster historischer Betrachtung“ überhaupt hinausläuft.

Die Strenge des Gelehrten ist seine Präzision und Pedanterie, die ihm hilft, übersichtliche Karten zu entwerfen, die Welt in allerlei große und kleine Kategorien einzuteilen, die Welt zu „erfassen“. Dass Nietzsche diese Fähigkeiten und Methoden sehr wertschätzte sahen wir im Kapitel zu den Gelehrten und es ist auch der Einschätzung Ritschls von Nietzsche zu entnehmen. Aber ihnen ging die Selbsterkenntnis ab. Dieser Bruch ist bereits in der *Geburt der Tragödie* nachzuvollziehen, einem Buch, dem von vielen Seiten vorgeworfen wurde, im philologischen Sinne nicht wissenschaftlich zu sein<sup>448</sup>, aber eben genau dies auch nicht sein wollte. Es war der Versuch, das antike Griechentum zu inszenieren als das „Künstlervolk“ schlechthin, welches es durch das Künstlerdasein schaffte, im Schauspiel und vor allem in der Musik das Leben auf ewig zu rechtfertigen, „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“<sup>449</sup> Diesem berühmten Satz liegt eine „Artisten-Metaphysik“ zugrunde, die Nietzsche in seiner Selbstkritik nicht unproblematisch lässt<sup>450</sup>, die seinem Schaffen trotz dessen erhalten bleibt. Der Übergang von der Strenge des Gelehrten, der Strenge der Methode hin zur Strenge, die wir so ausgiebig betrachteten fand dort statt. Es ist die Strenge gegen sich selbst, die Grausamkeit gegen sich selbst, das „Wozu?“ des eigenen Forschens selbst auf die Waage zu legen, das, worum sich der Gelehrte nicht kümmert. Er wollte das

---

<sup>447</sup> Das Folgende dient dem Argument. Ritschl selbst kann man damit entschuldigen, dass er ob seines zeitnahen Todes 1876 nie die Möglichkeit hatte, sich mit den restlichen Schriften Nietzsches zu befassen.

<sup>448</sup> Z.B. von Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, der von einer „Vergewaltigung der historischen Tatsachen und aller philologischen Methode“ spricht. Vgl. *Erinnerungen 1848-1914*. 2., ergänzte Aufl. Leipzig, Köhler, 1928, S. 129 f.

<sup>449</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 47; GT § 5.

<sup>450</sup> Das Werk selbst, „ein Jugendwerk [...] kurz ein Erstlingswerk auch in jedem schlimmen Sinne des Wortes, trotz seines greisenhaften Problems, mit jedem Fehler der Jugend behaftet, vor allem mit ihrem ‚Viel zu lang‘, ihrem ‚Sturm und Drang‘“. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 13; GT „Versuch einer Selbstkritik“ 2.

Die Kritik gilt vornehmlich der Neigung des jungen Nietzsches gegenüber Wagner und Schopenhauer (die auch im Ritschl-Zitat hervorgehoben ist), welche sich in den darauffolgenden Jahren radikal wandelte, was Nietzsche nicht unkommentiert lassen konnte.

Problem der Wissenschaft betrachten. Nietzsche hat sich nach Jahren der erfolgreichen, anständigen, anerkannten philologischen Forschung der Waage genähert und gewogen, und sie wog, für ihn, zugunsten der Kunst.

#### 4.4.5.3. Das Leben in der Kunst

„Das Problem der Wissenschaft“ ist gleichzeitig die Frage, was es bedeutet, ein Held zu sein. Die Bestimmung ihres eigenen „Wozu?“ ist die Bestimmung ihrer eigenen Bedeutung. Die Errungenschaft muss erst Errungenschaft genannt werden, damit sie eine solche ist, ohne die Wertschätzung ist sie bestenfalls ein „Mehr“ an Wissen, angehängt an das bereits Vorhandende. Es war für Nietzsche eine Einsicht größter Mühe, „dass unsäglich mehr daran liegt, wie die Dinge heissen, als was sie sind.“<sup>451</sup> Die Kunst ist es für Nietzsche, die uns das Große als Großes verstehen lässt: „Erst die Künstler, und namentlich die des Theaters, haben den Menschen Augen und Ohren eingesetzt, um Das mit einigem Vergnügen zu hören und zu sehen, was jeder selber ist, selber erlebt, selber will; erst sie haben uns die Schätzung des Helden, der in jedem von allen diesen Alltagsmenschen verborgen ist, und die Kunst gelehrt, wie man sich selber als Held aus der Ferne und gleichsam vereinfacht und verklärt ansehen könne, – die Kunst, sich vor sich selbst ‚in Scene zu setzen‘. So allein kommen wir über einige niedrige Details an uns hinweg! Ohne jene Kunst würden wir Nichts als Vordergrund sein und ganz und gar im Banne jener Optik leben, welche das Nächste und Gemeinste als ungeheuer gross und als die Wirklichkeit an sich erscheinen lässt.“<sup>452</sup> Die Kunst schafft den Hintergrund, und das, obwohl man meinen möchte, sie hätte gerade immer etwas Scheinheiliges, etwas Vordergründiges. Die Distanz in der Reflektion auf das Selbst schafft den Rahmen der Handlung in der wir uns befinden. Ohne sie sind wir verloren in der Unmittelbarkeit, welche immer auch eine merkwürdige Verwandtschaft hat mit dem sinnlosen Ganzen. Die Unmittelbarkeit, das was sich uns – ganz unmittelbar – zeigt und umgibt, hatte nie den Sinn, den das Ganze am Ende wieder verlor.<sup>453</sup> Die Scheuklappe überwinden den Abgrund nicht, doch es lässt sich freilich angenehm leben in den eigenen, engen vier Wänden. Wer aber aufbrechen möchte,

---

<sup>451</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 422; FW 58.

<sup>452</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 433-4; FW 78.

<sup>453</sup> Das Widerspiel dieser beiden Aspekte wird uns später ausführlich im Abschnitt zu Adorno beschäftigen, wenn die Kantischen Termini von der blinden Anschauung und dem leeren Begriff kritisch reflektiert werden.

braucht eine Vision oder zumindest die Lust nach derselben. Diese Lust treibt Nietzsche und er findet sie in der Kunst, wenn gleich auch dem Wissensdrang eine ähnliche zugrunde liegt. Letzterer jedoch hat es mit dem Aufbrechen übertrieben, er brach zuletzt sich selbst auf, er gab uns zu tiefe Einblicke und lies den ein oder anderen toll werden.

Mit dem Aphorismus „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“ schließt das zweite Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, das im Kern unser hier besprochenes Problem darstellt und die Kunst in das beschriebene Licht rückt. Ohne Kunst, so Nietzsches fatale Folgerung, Suizid: „Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins –, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben.“<sup>454</sup> Die Kunst, „als guter Wille zum Scheine“, steht mit einem leichtfüßigen Trotz den Perspektiven gegenüber, die das Leben nur als ein schwerfälliges oder gar belangloses begreifen können und es dadurch verneinen. Angelehnt an das Zitat aus der *Geburt der Tragödie* oben, und doch schon durch Selbstkritik vorsichtiger, formuliert Nietzsche: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch e r t r ä g l i c h , und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können.“<sup>455</sup> Gerade so kann es uns gelingen, unsere Errungenschaften fruchtbar zu machen, „wir müssen den Helden ebenso den Narren entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können!“<sup>456</sup> Es ist der schmale Grade zwischen den beiden Seelen, die Nietzsche in sich selbst findet, den er hier beschreibt: „Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so thut uns Nichts so gut als die Schelmenkappe: wir brauchen sie vor uns selber – wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener F r e i h e i t ü b e r d e n D i n g e n nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert.“<sup>457</sup> Seine gnadenlos ernste Untersuchung dessen, was er als Erkennender vor sich findet, das Dasein in all seinen Facetten, diese Untersuchung führt Nietzsche zur Kontingenz des Seins und vor allem der Kontingenz unserer Vorstellungen des Seins.

---

<sup>454</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 464; FW 107.

<sup>455</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 464; FW 107.

<sup>456</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 464-5; FW 107.

<sup>457</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 465; FW 107.

Diese Untersuchung fordert es jeden ‚metaphysischen Rest‘ zu entlarven (wie es Derrida später nennen wird – und sich selbst zur Aufgabe macht) und an den Pranger zu stellen. Jede Prämisse zu verfolgen und am Ende eigentlich nur die Unbeweisbarkeit zu beweisen. Um in diesem Unterfangen nicht den Kopf, den Ernst zu verlieren, bedarf es des gesunden Irrsinns. Denn die Gefahr lauert an jeder Ecke, sie ist der Starrsinn: „Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden. Wir sollen auch über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszugleiten und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen!“<sup>458</sup> Redlich ist es in der Wissenschaft, eine Prämisse und sei’s die bestbewiesenste als vorläufig zu verstehen, so ist es auch im Hinblick auf die Lehre des Daseins schicklich der Medusa nicht zu nahe zu kommen, denn sonst wird als bald die Umkehr unmöglich. „Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren?“<sup>459</sup>

„Aber, Aber...!“ wird man mit Recht an dieser Stelle einwenden wollen. Ist das hier Beschriebene, sind die Momente der Kunst, der Freiheit, der Möglichkeit nicht genau das, vor dem wir uns bislang hüten sollten? Erinnern wir uns nicht an die Laterne des tollen Menschen, die uns vor dieser Gefahr warnt? War nicht der gesamte Abschnitt zur Strenge, den wir eben erst verlassen haben, ein ‚Sich-Aufstemmen‘ gegen diese Freiheit? Brauchten wir nicht die Strenge des Befehls, die Willkür der Entscheidung gegen den Irrsinn? Warum ist hier die leichte und schwebende Kunst das, was uns zuvor der radikale Befehl war? Wie hängt der Befehl – der „eine erste Bewegung“ war, das Daseins ins Rollen brachte, Sinn schaffte – zusammen mit der Kunst, deren Funktion eine ganz ähnliche scheint? Was kann dies bedeuten für den neuen Philosophen den Nietzsche fordert? Sitzt dieser zwischen zwei Stühlen?

Wir wollen uns diesen Fragen widmen, wenn wir die Feinheit bei Nietzsche noch näher betrachtet haben. Der neue Philosoph, soviel sei vorweggenommen, ist selbst ein Gespaltener und hier wollen wir jetzt ansetzen, denn das Genie – und als Schaffender ist immer ein wenig Genie im neuen Philosophen – ist für Nietzsche ausgezeichnet durch seine eigene Schwäche.

---

<sup>458</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 465; FW 107.

<sup>459</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 465; FW 107.

#### 4.4.5.4. Genie und Schwäche

Im Aphorismus 24 der *Fröhlichen Wissenschaft* „Verschiedene Unzufriedenheit“ stellt Nietzsche erneut eine Dichotomie dar, die konvergiert mit dem, was wir bisher erarbeitet haben. Unterteilt werden zwei Arten von Unzufriedenen, „die schwachen und gleichsam weiblichen Unzufriedenen“ sowie „die starken Unzufriedenen – die Mannspersonen unter ihnen, im Bilde zu bleiben“<sup>460</sup>. Vorangestellt sei, dass die Kategorien männlich und weiblich sich nicht auf Ausschließlichkeit beziehen, sondern vielmehr auf die gesellschaftliche Prägung dieser Begriffe (was für Nietzsche natürlich auch eine entsprechende Tendenz bedeutet).<sup>461</sup>

Die Ersteren zeichnen sich aus, dass ihre Unzufriedenheit eine feine ist, eine, die sich in Gänze nicht befriedigen lässt, die sich lieber dem Schein hingeben, als ein Problem tatsächlich zu lösen, sie sind „die Förderer aller Deren, welche opiatistische und narkotische Tröstungen zu schaffen wissen, und eben darum jenen gram, die den Arzt höher als den Prieser schätzen, - dadurch unterhalten sie die Fortdauer der wirklichen Nothstände!“<sup>462</sup> Die scheinbare Lösung wird der tatsächlich vorgezogen, fast schon, um dem Problem nicht zu nahe zu kommen, da es am Ende noch gelöst werden könnte! Präferiert wird das leise Spektakel, ganz wie – um direkt zu sprechen – jemand die Hoffnung auf die Gnade Gottes dem Rat des Arztes vorzieht, denn wenn einen die Gnade des Einen erreicht, sprechen wir von einer anderen Qualität des Lebens, als wenn man schlicht der statistische Normalfall einer ärztlichen Behandlung ist. Die schwachen Unzufriedenen sorgen so, im Geiste der Kunst und des Scheins, für eine „Verschönerung und Vertiefung“ des Lebens.<sup>463</sup>

Die starken Unzufriedenen hingegen zeichnen sich weitestgehend durch das Gegenteil aus. Sie präferieren die tatsächliche Lösung (oder vielleicht: die wahrscheinlichere), um dem Problem auf die Schliche zu kommen und im Resultat eine „Verbesserung und Sicherung des Lebens“ zu erreichen.<sup>464</sup> Um das Beispiel zu bekräftigen: sie nehmen die Medizin, lassen den Schein Schein, den Glaube Glaube sein und werden – gesund. Vor allem aber – und dies ist nicht zu unterschätzen! – haben sie die Fähigkeit, gesund zu werden, sich gesund zu fühlen: „denn die Ansprüche der starken Unzufriedenen sind zu grob und im Grunde zu anspruchslos,

---

<sup>460</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 398; FW 24.

<sup>461</sup> Nicht ohne Grund heißt es später, dass ein „großer Mann“ nicht immer ein Mann sein muss, sondern allerlei sein kann. Vgl. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 507; FW 208.

<sup>462</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 398; FW 24.

<sup>463</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 398; FW 24.

<sup>464</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 399; FW 24.

um nicht endlich einmal zur Ruhe gebracht werden zu können.<sup>465</sup> Dem Anspruch gerecht geworden, gesund und beruhigt, lässt die Unzufriedenheit nach, der Unzufriedene wird zum Zufriedenen, der, freilich zeitweilig, nicht nach neuen Lösungen strebt. Und dies ist für Nietzsche in einem gewissen Sinne die Schwäche des Starken. Er offenbart in diesem Moment seine Trägheit und durch seine Zufriedenheit nach der Lösung des unmittelbaren, lebensbedrohlichen Problems seine Blindheit für das „metaphysische Problem“ überhaupt. Das Bewusstsein desselben ist aber Grundlage für die Möglichkeit der Verschönerung, der, wie wir es zuvor nannten, Inszenierung des Lebens. Die Inszenierung ist immer auch eine Lust nach mehr, einer Lust, die dem Starken abgeht, der statt einer Suche nach dem „Mehr“ damit beschäftigt ist, zu sichern, was ist – und es sei angemerkt, falls es sich nicht aus der Beschreibung selbst ergibt: Dies ist offensichtlich eine notwendige Aufgabe! Das Genie aber, möglicherweise teilweise übersetzt mit ‚demjenigen, der Visionen hat‘, entwächst der Schwäche.<sup>466</sup> Im Hinblick auf die Errungenschaften Europas verweist Nietzsche gerade auf seine Krankhaftigkeit: „Europa ist ein Kranker, der seiner Unheilbarkeit und ewigen Verwandlung seines Leidens den höchsten Dank schuldig ist; diese beständigen neuen Lagen, diese ebenso beständigen neuen Gefahren, Schmerzen und Auskunfts Mittel haben zuletzt eine intellectuelle Reizbarkeit erzeugt, welche beinahe so viel, als Genie, und jedenfalls die Mutter alles Genie’s ist.“<sup>467</sup>

An späterer Stelle führt Nietzsche daran anschließend aus, dass „Menschen der geistigen Arbeit“ gerade daran gelegen ist, eine besondere Empfindsamkeit der Welt gegenüber zu entwickeln. Die schwache Unzufriedenheit ist eine sowohl der Psyche, die stets hinter den nächsten Winkel schauen will und sich nie sicher wähnt, als auch der physischen Reizbarkeit, im Gegensatz zur starken Unzufriedenheit, die versucht, sich dieser Reizbarkeit zu entledigen. In Abgrenzung zur ‚harten Haut der Stoiker‘ – denen am Gegenteil gelegen ist: eine möglichst hohes Maß an Unempfindlichkeit zu erreichen, um sich sowohl von Lust als auch von Leid sprich allen Affekten zu distanzieren –, die Nietzsche denen nahelegt, welche um die Sicherung des Lebens ringen, wäre es ihnen „nämlich der Verlust der Verluste, die feine Reizbarkeit einzubüssen und die stoische harte Haut mit Igelstacheln dagegen geschenkt zu bekommen.“<sup>468</sup> Der Empfindliche wählt seinen Umgang bewusst und wird er doch mal überrascht,

---

<sup>465</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 398-9; FW 24.

<sup>466</sup> Vgl. etwa Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 487; FW 136. Dort beschreibt Nietzsche die Juden als „moralisches Genie unter den Völker“, welches aus der (historischen) Position der Schwäche den Geniestreich der Umwertung der Werte mithilfe einer Vision vollbracht hat.

<sup>467</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 399; FW 24.

<sup>468</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 544; FW 306.

so ist er ausgeliefert, er verliert sich. Doch der Verlust ist zugleich Gewinn: „Denn man muss sich auf Zeiten verlieren können, wenn man den Dingen, die wir nicht selber sind, Etwas ablernen will.“<sup>469</sup> Dieses Ablernen sei allerdings nicht verwechselt mit der Aneignung (der ‚Eigenmachung‘) des wissenschaftlichen Begreifens bzw. dem Sezieren eines Gegenstandes. Es entspricht einer Intuition, welche dem Genie seine Vision bringt. „Welche Mittel haben wir, uns die Dinge schön, anziehend, begehrenswerth zu machen, wenn sie es nicht sind? – und ich meine, sie sind es an sich niemals!“<sup>470</sup> Zu lernen haben wir dies von den Künstlern, „welche eigentlich fortwährend darauf aus sind, solche Erfindungen und Kunststücke zu machen.“<sup>471</sup> Die Schwäche, welche zum Genie, zur Kunst führt, sollten wir also verstehen als zentral für die Wertschöpfung. Und wir erinnern uns an die neue Skepsis, die durch ihre Affinität zum Genie, zur Kunst trotz ihrer Konsequenz des Verneinens schlussendlich zu einem neuen, kräftigeren Bejahen des Lebens führte. Doch bevor wir den Blick auf die abschließende Zusammenführung werfen wollen, betrachten wir die weitere Konsequenz der glorreichen Schwäche und vor allem, warum es jetzt nicht mehr an der Zeit ist, Mitleid mit der Schwäche zu haben, sondern sich mit ihr zu freuen. Wir erahnen es bereits aus dem Gegebenen. Sind unsere Sinne bereit für dieses Fest?

#### 4.4.5.5. Der Genuss der Vielheit

In Nietzsches Notizen, die er selbst nie veröffentlicht hat, findet sich in Bezug auf die Herrschaft eine sehr interessante Anmerkung, die er für sich selbst in Vorbereitung auf den dritten Teil des Zarathustras verfasst hat:

„Zarathustra 3.

Herrschen? gräßlich! Ich w i l l nicht m e i n e n Typus aufnöthigen. Mein Glück ist die V i e l h e i t !

Problem!

Zum agon [Kampf] aufrufen! gerade die, welche sich gern verstecken möchten, die S t i l l e n , F r o m m e n , — Bewerbung um Herrschaft!“<sup>472</sup>

---

<sup>469</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 543; FW 305.

<sup>470</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 538; FW 299.

<sup>471</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 538; FW 299.

<sup>472</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA Band 10, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 485. NF 1883,15[21].

Das dritte Buch des Zarathustras schließt direkt an das Kapitel „Die stillste Stunde“ an, welches wir weiter oben betrachtet haben<sup>473</sup> und welches damit endet, dass Zarathustra Angst hat vor der gewaltigen Aufgabe, Verkünder der Ewigen Wiederkehr und ihrer Konsequenzen zu sein. Hellhörig machen bereits die ersten zwei Worte der Anmerkungen. Sie wirken geradezu ketzerisch gegen den Nietzsche, den wir als Prediger des Befehls und der Herrschaft weiter oben kennengelernt haben. Herrschaft ist dem Zarathustra grässlich. Zumindest: eine Herrschaft, die ihn zum Maß der Dinge erhebt, ihn zur tugendhaften Vogelscheuche werden lässt. Was er sucht ist Vielheit, Vielfalt. Wie es eine Vielzahl von Künstlern und sonstigen Menschen des Scheins gibt, will er die Welten und Weltanschauungen dieser entdecken. Der größte und grösste Feind ist ihm immer die Eins oder der Eine, die oder der alles unter sich subsumiert wissen will. Er ist sich der Schwierigkeit bewusst, diese Vielen zum Sprechen zu bringen, sie dazu zu bewegen, sich im Handgemenge derer, die um Herrschaft in der Welt buhlen zu beteiligen. Dass sie zum Merkmal ihre Schwäche haben, wie wir es zuletzt erarbeiteten, verstärkt den Umstand. Es ist ein wenig wie im berühmten Schiffsgleichnis Platons: Allen wollen das Ruder in die Hand nehmen, einzig der, der es ergreifen sollte, hält sich zurück. Nietzsche sucht und sucht nach Möglichkeiten eben jene Personen herauszufordern, sie zu bemächtigen, damit sie ihre Werte, oder um in der Sprache des Zarathustras zu sprechen: ihre Sonne präsentieren können.

*„Auf die Schiffe!“* – Erwägt man, wie auf jeden Einzelnen eine philosophische Gesamt-Rechtfertigung seiner Art, zu leben und zu denken, wirkt – nämlich gleich einer wärmenden, segnenden, befruchtenden, eigens ihm leuchtenden Sonne, wie sie unabhängig von Lob und Tadel, selbstgenugsam, reich, freigebig an Glück und Wohlwollen macht, wie sie unaufhörlich das Böse zum Guten umschafft, alle Kräfte zum Blühen und Reifwerden bringt und das kleine und grosse Unkraut des Grams und der Verdriesslichkeit gar nicht aufkommen lässt: – so ruft man zuletzt verlangend aus: oh dass doch viele solche neue Sonnen noch geschaffen würden! Auch der Böse, auch der Unglückliche, auch der Ausnahme-Mensch soll seine Philosophie, sein gutes Recht, seinen Sonnenschein haben! Nicht Mitleiden mit ihnen thut noth! – diesen Einfall des Hochmuths müssen wir verlernen, so lange auch bisher die Menschheit gerade an ihm gelernt und geübt hat – keine Beichtiger, Seelenbeschwörer und Sündenvergeber haben wir für sie aufzustellen! Sondern eine neue G e r e c h t i g k e i t thut noth! Und eine neue Losung! Und neue Philosophen! Auch die moralische Erde ist rund!

---

<sup>473</sup> In 3.4. in diesem Abschnitt.

Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins! Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!<sup>474</sup>

„Auf die Schiffe!“ ist vielleicht einer der stärksten Aphorismen Nietzsches. Hier finden große Teile seiner Argumentation zusammen. Im Einstieg erinnert er uns an die Bedeutung einer Gesamterklärung für den Einzelnen. An das Spiel, an dem er teilnehmen möchte, das Spiel, von dem uns der tolle Mensch getrennt sieht, das Spiel, das wiederhergestellt werden will, ohne das jemand wüsste, wie es gelingt, da die Rückkehr ins Alte doch keine Möglichkeit ist. Und dennoch rufen die verschiedenen erfundenen Welten ein solches Entzücken hervor, dass man ohne sie nicht zu leben wüsste. Es folgt eine Bewertung der Fülle dieser Welten und ihrer Freiheit „das Böse zum Guten“ umzuschaffen, in diesen Welten gibt es keine Beklemmung dessen was ist, das Blatt ist leer. Zugleich demonstriert er seinen Wunsch der Vielheit: es verlangt ihn nach nicht einem Leitstern (wie man es vielleicht beim tollen Menschen zuerst noch vermuten könnte), sondern nach einer Vielzahl. Ein Wunsch, den ein jeder leicht nachvollziehen kann, der jemals einer Aufgabe, die sein Leben auszufüllen schien, überdrüssig geworden ist, dem es nach Neuem dürstete. Darauf eine Wendung, die in einer solch schillernden Form, in einer solch – man ist versucht zu sagen – romantischen Form nur in der *Fröhlichen Wissenschaft*, wahrlich seinem fröhlichsten Buch, vorkommen kann: Die Ausgegrenzten sollen zu ihrem Recht kommen! Die, die sich auf die ein oder andere Art von dem abgrenzen, was der große Rest tut. Seien ihre Werte nicht konform mit denen der Masse, oder seien sie gezeichnet vom Schicksal, verhindert oder behindert in ihrem Tun – was auch immer man verstehen möchte unter den „Unglücklichen“ –, sowie die Ausnahme in genereller Form, ob gewählt oder unfreiwillig, sie alle sind vor allem eines nicht: bemitleidenswert. Die häufig als krude aufgefasst These Nietzsches, dass das Mitleid mehr Schaden anrichtet als es tatsächlich Gutes tut, wird hier erörtert.

Zunächst wollen wir uns dafür an das Verhältnis von Genie und Schwäche wagen, und an die Möglichkeiten der Schwäche. Schwäche, und wir sprechen von vielerlei Arten von Schwäche, fordert den Geist, denn sie will ausgeglichen werden. Wem es an körperlicher Kraft mangelt, der nutzt den Flaschenzug. Die Perspektive Nietzsches ist eine des Potenzials. Nicht Leiden mit dem Unterlegenen, so seine Stellung perpetuieren („einzusehen, dass unsäglich mehr daran

---

<sup>474</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 529-30; FW 289.

liegt, wie die Dinge heissen, als was sie sind“<sup>475</sup>). Was Nietzsches fordert ist indessen das Gegenteil: „Ich will sie Das lehren, was jetzt so Wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigstens: – die Mitfreude!“<sup>476</sup> Statt den, der woanders steht, zum Einrücken aufzufordern, ihn auf Biegen und Brechen in einen funktionalen Gesamtzusammenhang einzufügen, oder ihn mit Ablehnung zu strafen, wird er herausgefordert, er selbst zu werden. Das enthält eine der berühmten Floskeln Nietzsches: „Was sagt dein Gewissen? – ‚Du sollst der werden, der du bist.‘“<sup>477</sup> Auf die im Übrigen nicht ohne Grund direkt anschließend im nächsten Aphorismus folgt: „Wo liegen deine grössten Gefahren? – Im Mitleiden.“<sup>478</sup> Es ist die endgültige Bejahung des Anderen mit der immerwährenden Forderung, sich ihn dabei nicht einzuverleiben. So versteht Nietzsche seine Art der Erkenntnis gegen die Tradition, die stets versuchte den Dingen und den Anderen mit der Wahrheit (oder eben nach Nietzsche: ihrer Wahrheit, zumindest aber: einer menschlichen Wahrheit) auf die Schliche zu kommen.

In diesen schwachen Naturen liegt die Veranlagung wider dem „schlimmsten Einwand gegen das Leben: es ist, auf die Dauer, I a n g w e i l i g“<sup>479</sup>. Sie sind es, die neue Tänze schaffen, und „Heil, wer neue Tänze schafft!  
Tanzen wir in tausend Weisen,  
Frei – sei unsre Kunst geheissen,  
Fröhlich – unsre Wissenschaft!“<sup>480</sup>

#### 4.4.5.6. Die Kraft des Schwachen

Was haben wir also über die Freiheit und die Schwäche bei Nietzsche gelernt? Es ist keine einfache und auch keine zu verdammende Kategorie. Obwohl die vorhergehenden Ausführungen zur Herrschaft möglicherweise anderes vermuten ließen, geht es Nietzsche nicht um das Ausmerzen des Schwächlichen. Der Starke hat – verstanden als der, wie wir es zuletzt besprachen: als derjenige, der durch Kraft imstande ist, sein Leben und das Leben anderer zu sichern, sie und sich zu versorgen – etwas dumpfes an sich, ja er muss es haben, Feinfühligkeit und leichte Reizbarkeit würde ihn ablenken und gerade seinem Wesen entgegenwirken, ihn schwächen, obwohl er doch der Starke ist. Die Stärke darf dabei nicht limitiert auf körperliche

---

<sup>475</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 422; FW 58.

<sup>476</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 568; FW 338.

<sup>477</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 519; FW 270.

<sup>478</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 519; FW 271.

<sup>479</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, S. 484; NF 1883 15[21].

<sup>480</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 650; FW letztes Gedicht, „An den Mistral – Ein Tanzlied“.

Stärke verstanden werden. Seine Affinität zum System, auch und gerade der Wissenschaft, gibt ihm einen weiteren Vorteil. Die Stringenz des Systems lässt die Medizin wirken, die Brücken nicht einbrechen<sup>481</sup>, kurzum, den Starken und die, die ihm folgen, bestehen. Für Nietzsche ist diese Verquickung von Funktionalität bzw. Effizienz (der gedachten sowie tatsächlichen Abläufe) und einem Überlebenswille von höchster Bedeutung. Wir sahen, wie er diesen Willen noch zum Grunde der eigentlichen Genese der Sprache entwickelte. Sprache ist für Nietzsche vor allem eines: Mittel zum Zweck. Und eine deutliche, klare, effiziente Sprache ist Mittel zu einem bestimmten Zweck: dem des Überlebens. Ein Zweck den er, und wohl nicht zu Unrecht, als grundlegend für die Wissenschaft betrachtet. Sie will vereinnahmen, dass zu Erklärende zum „Von-ihr-Erklärten“ und „Für-sie-Erklärte“ machen. So wird es ihr nützlich, so dient es dem Zweck desselben, der sie betreibt: Es wird nützlich für den Wissenschaftstreibenden – gelingt die Forschung, überlebt er.

In Nietzsche aber haust neben diesem Geist der Wissenschaft auch ein anderer, denn er spürt: trotz aller Mächtigkeit scheint die Stärke impotent in Bezug auf eine, vielleicht die eine Frage. Sie kann keine Rechtfertigung abgeben für ihr eigenes Schaffen, sie kann das Leben, das sie sichert, nicht rechtfertigen, erst recht nicht: auf ewig! Um diese Rechtfertigung jedoch ist es ihm bestellt. Wir suchen nach dem beißenden Hirten, der der Schlange den Kopf abbiss, die da war: die Ewige Wiederkehr oder eben: eine ewige Rechtfertigung des Lebens und somit auch, – der Wissenschaft. Er spürte sie also schon früh, die unendliche Schwäche der Stärke, weshalb er selbst brechen musste mit der Philologie, eben einer dieser starken Wissenschaften, die die Welt durchschnüffelt und fasst, Altes offenbart und begreifbar macht, riesige Kataloge erschafft, einen Überblick über große Abschnitte der Geschichte des Menschen schafft, doch... für was? Nicht des Kataloges willen, das genügt Nietzsche nicht, sondern für eine Zukunft. Das angesammelte Wissen, sei es über vergangene Zeiten, über die Natur oder sonstiges, musste zusammengefasst werden, sich selbst, den Menschen und an erste Stelle das Leben rechtfertigen.

Nach dem Tod Gottes scheint Religion als solche in die Krise gekommen zu sein, weshalb für Nietzsche hier die Kunst auf den Plan tritt. Sie schafft die Vision, sie selbst ist die Lust zur Vision. Sie inszeniert den Menschen, verherrlicht ihn und seinen Alltag. Sie ist aber in diesem

---

<sup>481</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 90.

„Wille zum Schein“ der Religion nicht unähnlich, wobei sie offener stets die eigene Scheinhaf-tigkeit eingesteht, was im Folgenden nicht unwichtig sein wird. Mit ihr lässt sich das Leben kräftigen, was letztlich bedeutet, dass sich auch der Wille zum Leben und nicht zu vergessen, der Wille zum Wissen selbst verstärkt. Deshalb ist es für die ernsthafteste Wissenschaft von höchster Not auch mal die Narrenkappe aufzusetzen, um sich selbst zu retten, vor der Tatsa-che, dass sie selbst sich nicht retten wird.

Das Genie markiert Höhepunkte dieser Vorstellung von Kunst, Momente in denen die Rech-tfertigung einen, freilich zeitweiligen, Höhepunkt erreicht. Interessant für uns ist Nietzsches Auszeichnung des Genies: Es ist reizbar, anfällig und wählerisch. Diese Empfindlichkeit dient kaum der Sicherung des Lebens, nicht selten scheitert sie daran. Das Genie ist bis zu einem gewissen Maße auch Feind des Systems, der Berechenbarkeit, Feind dessen, was von vornhe-rein gewusst oder prognostiziert wurde. Das Genie liebäugelt stets mit dem Irrsinn, will sich der Allverbindlichkeit entziehen, insbesondere der Allverbindlichkeit der Sprache. Es will sich nicht den Gesetzen unterwerfen, fein spürt es, was Nietzsche für uns erst grob in Worte fassen muss: Dass auch ‚die Wahrheit‘, bzw. der Glaube an ihr Vorhandensein, eine bestimmte Per-spektive auf das Leben ist, gleich den Gesetzen der Logik, es spürt, dass es keine Übermacht gibt, die als Garant für diese Prinzipien auftritt. Und also spürt es, dass es an der Zeit ist, eben deshalb mit den Prinzipien zu spielen und zu schauen, ob und wo sich etwas finden lässt, das sich entzieht. Daher die Nähe des Genies zur Vielfalt. Für Nietzsche ist es unmöglich zum ‚Einen wahren‘ zurückzukehren. Er ist ein steter Advokat des Neuen und wenn es nach ihm geht, kann es nicht genug Neues geben, nicht genügend Rechtfertigungen für das Leben und die Erkenntnis. Alle mit ihrer Perspektive, alle mit ihrem Recht – aber halt! Ist es Beliebigkeit, die folgen soll? Beliebigkeit für die Rechtfertigung des Lebens?<sup>482</sup> Es sei wiederholt erwähnt, dass hier nicht die Methoden der Wissenschaft etwa in Frage gestellt werden (wie es des Öfteren missverstanden wird), sondern die Unendlichkeit der möglichen Rechtfertigungen derselben. Dennoch müssen wir halten: Wir lernten jetzt viel über den Künstler und das Genie, was uns aber hierher führte war ein neuer Philosoph. Dieser ist ohne Frage dem Künstler nicht unähn-lich, aber nicht gleich, wie es scheint.

---

<sup>482</sup> Kunst für die Erkenntnis fordern ist leicht, fast schon billig – es schickt sich. Aber die Konsequenz durchdacht ist eine schwierige! Eben diese Schwierigkeit wird uns noch in die nächsten Abschnitte begleiten.

Widmen wir uns nun der Zusammenfassung von Strenge und Freiheit, Notwendigkeit und Möglichkeit, die wir hier so ausgiebig betrachtet haben und lernen was es heißt zu beißen, lernen, was es mit dem neuen Philosophen auf sich hat.

#### 4.5. Der neue Philosoph

Wir haben eine lange Vorbereitung hinter uns, um zu verstehen, was das Problem des Hirten ist, in welche Fallen ihn dieses Problem lockt und was es Nietzsches Ansicht nach bedarf, um trotzdem mit dem Problem umgehen zu können. Das Problem, es sei deutlich wiederholt: Die Bejahung des Lebens trotz des Tod Gottes, trotz Sinn- und Orientierungslosigkeit. Nicht nur das: Die Bejahung des Lebens auf die äußerste Spitze getrieben, nicht nur das Leben wie es jetzt ist wollen, sondern es auf ewig wollen, es ewig wiederholt wollen. Der Schrecken wurde vorgestellt: Die Ewige Wiederkehr. Und schon von ihr zu sprechen lies Nietzsches Stärksten verstummen. Dem Schrecken ein neues Gewand zu geben, ohne ihn zu vergessen, das scheint uns jetzt die Aufgabe des neuen Philosophen, eine Aufgabe, die, wie wir sehen werden, auch etwas übermenschliches hat.

Der neue Philosoph muss Heerführer und Künstler zugleich sein. Wir sahen, dass es einer gewissen Schwäche bedarf, um die Frage nach dem „Wozu?“ zu beantworten, dass dem Genie im Sinne Nietzsches die Vision auf eine Möglichkeit des (anderen) Existierens nicht einfach zufällt, als Überschuss, als Geschenk, sondern es vielmehr diese Vision der ihm überlegenen Außenwelt abringen muss, sich selbst mit der Idee rechtfertigen und behaupten muss.<sup>483</sup> Gleichzeitig bedeutet diese Abschottung aber auch eine Stärke – die Stärke, die in der Einsamkeit liegt, die Stärke, sein eigener Richter zu sein. Denn sein Projekt ist immer ein moralisches. Der neue Philosoph will mit der Bejahung eine Grundlage des (und vielleicht direkter noch: seines) Lebens schaffen, jedes Anliegen wird ihm zum persönlichen: „Mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht.“<sup>484</sup>

Gegenstand ist ihm deshalb zumeist die Moral selbst. Moralen, die kamen und gingen, er betrachtet ihre Funktion, ob sie etwa dem Leben dienlich sind oder nicht (dies ist allerdings kein ausschließliches Kriterium! Die Funktionen der Moralen können vielfältig sein). Er tut, was wir

---

<sup>483</sup> Vgl. 4.4.5.5. und 4.4.5.6. in diesem Abschnitt.

<sup>484</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 60; JGB 43.

mit Nietzsche im Rahmen der Strafe untersuchten, er wundert sich, ob dem, was wir heute abscheulich nennen, nicht einmal ein anderer Gedanke zu Grunde lag, ob etwa, um im Beispiel zu bleiben, die Strafe nicht immer auf Besserung zielte stattdessen möglicherweise auf Unterhaltung, aber eben keiner billigen Unterhaltung, sondern einer fundamental existenziellen Unterhaltung, die den Menschen inszeniert.<sup>485</sup> Es war ein Beispiel aus vielen, in denen Nietzsche unseren und fremden Werten auf den Zahn fühlt. In denen er in erste Linie eine Vorstellung ablehnt, die von *einer* Moral spricht, die selten mehr ist als ein Schatten des Einen, des Herrn. Selbiges passierte als „die drei Bösen“ auf dem Prüfstein standen, auch hier bekräftigte Nietzsche das positive, lebenserhaltende Potential dreier geschassten Begriffe. Bei diesen Untersuchungen allein braucht der Empfindliche schon ein dickes Fell, denn er stellt sich auf gegen das Allgemeine, gegen die allgemein vorherrschende Meinung, wie Nietzsche sagen würde: gegen „die Herde“, da er das Gute in ihrem Bösen sieht. Es ist aber nicht bloß der Kampf eines Individuums gegen den Rest. Es ist ein prinzipieller. Denn die vorherrschenden Werte kommen nicht von ungefähr. Sie haben sich entwickelt in einem langen, stetigen Prozess und ergaben sich als tatsächlich der Herde dienlich. Sie tut ganz richtig, diese Werte einzufordern, will sie sich selbst erhalten.

Doch zum einen ist sie damit selbst eine Grausame: Wer diese Werte nicht vertritt wird zum Vertreten gezwungen, mitunter durch Gewalt. Die selbstermächtigte Herde duldet keinen Wolf und auch wenn sie ihn nicht erschlagen will, so zumindest umerziehen, bis er zuletzt selbst zum Schaf geworden – ein ganz widerspenstiges Bild. Zum anderen widerspricht sie Nietzsche nach damit vielen Grundprinzipien des Lebens, wie sie ihm erscheinen.

Bevor wir weiter darauf eingehen, was diese Problematik für den neuen Philosophen bedeutet, sei auf einen Unterschied hingewiesen, der zum Verständnis von Nietzsche zentral erscheint. Wir haben zwei Nietzsches kennengelernt. Einen negativen, den berüchtigten Nietzsche, der, der keine Werte stehen lässt und einen positiven, der selbst eine bestimmte Wertausrichtung vorschlägt. Auch wenn diese beiden sicherlich nicht so klar voneinander zu trennen sind, wie an dieser Stelle suggeriert wird (bzw. sich bei genauerer Betrachtung nur zusammen denken lassen), erlaubt es doch, seine persönlichen Zweifel, die oben vorgestellt wurden (man denke an: „Herrschaft? gräßlich!“) besser einzuordnen, sowie seinen Ruf nach Vielfalt. Der ‚negative Nietzsche‘ schafft die Grundlage für diese Vielfalt, da nichts vor ihm endgültig

---

<sup>485</sup> Vgl. 4.4.3.1. in diesem Abschnitt.

Bestand hat. Schwieriger allerdings ist die Position des ‚positiven Nietzsches‘, des Nietzsches, der das Leben zum Maß der Dinge macht und das, obwohl er selbst weiß, dass auch dies nicht mehr als ein Glaube ist, ein Glaube an das Leben.<sup>486</sup> Schwieriger ist es deshalb, weil ihn dieser Glaube gleichzeitig zur Vielfalt drängt, die sich bereits aus dem ‚negativen‘ oder vielleicht besser ‚kritischen Nietzsche‘ ergibt, der jedoch, und das ist die Krux des Ganzen, als rein negativer oder kritischer auch keine Vielfalt predigen kann, der ohne Positives gar nichts predigen kann, außer die Wertlosigkeit von allem: den Nihilismus. Das Leben zum Argument gemacht, wie Nietzsche es anstellt, ist also Bedingung für sein ganzen Schaffen, zumal für das, was uns an ihm so schmeckt. Gleichzeitig ist es aber auch das, was ihn für uns scheinbar so unausstehlich werden lässt. Die Verwandlung der Selbstsucht in Emanzipation fasst das Dilemma zusammen. Jegliche Emanzipation fordert die Selbstsucht, die (Über)Schätzung des Selbst. Auf eine solche Spannung innerhalb unserer eigenen Wünsche hinzuweisen war Nietzsche stets ein Anliegen. Denn auch wir, „die wir dem Leben gut sind“, sollten nie aufhören zu fragen, was dies in letzter Konsequenz bedeuten könnte.

Die neuen Philosophen aber können auch mit der positiven Setzung Nietzsches brechen. Er selbst erkennt sie nur aus der Ferne, selbst die (wie er weiß: sehr mächtige) Benennung ist ein Versuch: „Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen - denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen -, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als *Versucher* bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.“<sup>487</sup> Sie unterstehen keiner Kontrolle, erstreckt nicht der Kontrolle Nietzsches, er will, wenn überhaupt, ihr Vorbereiter sein.

„Sind es neue Freunde der "Wahrheit", diese kommenden Philosophen? Wahrscheinlich genug: denn alle Philosophen liebten bisher ihre Wahrheiten.“<sup>488</sup> Sie werden sich der Konsequenz nicht entziehen. Sie bleiben der Wahrheit treu, sie bleiben: redlich. Denn von welcher Wahrheit sprechen wir an dieser Stelle? War Nietzsche nicht ein Feind der Wahrheit? Von der

---

<sup>486</sup> So schreibt er selbst in der *Fröhlichen Wissenschaft* Aphorismus 121: „Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.“ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 478.

<sup>487</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 59; JGB 42.

<sup>488</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 60; JGB 43.

„Einen“ Wahrheit freilich, von der Wahrheit aber, dass es diese nicht geben kann? Schon weniger. „Sicherlich aber werden es keine Dogmatiker sein“<sup>489</sup>, schreibt Nietzsche direkt im Anschluss. Wenn sie ein Dogma verfolgen, dann das Dogma, dass es keines geben kann. Und ihre eigene Setzung wissen sie noch als Setzung, so wie Nietzsche das Fundament seiner positiven Argumentation, das Leben, als Setzung weiß, als etwas vorläufiges, das ständig in Frage steht. Die neuen Philosophen sind streng genug gegen sich, den Dogmatismus nicht durchgehen zu lassen, nicht selbst neue Dogmatiker zu werden.

Streng sind sie ebenfalls in der Bedeutung ihres Anliegens, sie sind „mehr Gewichte als Menschen“<sup>490</sup>, ihnen fehlt die „Kunst des Leichtnehmens, welche man an einem Gelehrten schätzt und mit Recht schätzt.“<sup>491</sup> Wobei anzumerken ist, dass sich dieses ‚Leichtnehmen‘ auf die persönliche Bedeutung des Erkannten bezieht, auf das ‚Wozu?‘ der Erkenntnis, nicht aber auf die Methode, bei der der Gelehrte kein Spaß versteht (wir denken zurück zur Kritik Rischtlis an Nietzsche und seiner Geburt der Tragödie). Möglicherweise, so folgert Nietzsche, geben „Härte und List günstigere Bedingungen zur Entstehung des starken, unabhängigen Geistes und Philosophen“ ab.<sup>492</sup> Wenn er sich gegen die allgemeinen Werte aufstemmen muss, sein eigener Richter werden muss, den Schmerz an der Neugier schätzen lernt.

Für den neuen Philosophen ist Philosophie mehr als eine kritische Disziplin: „Es scheint ihnen keine kleine Schmach, die der Philosophie angethan wird, wenn man dekretirt, wie es heute so gern geschieht: "Philosophie selbst ist Kritik und kritische Wissenschaft - und gar nichts ausserdem!“<sup>493</sup> Doch um das Gegenteil zu beweisen, um Wert zu schaffen (und ihre Aufgabe verlangt eben dies, „– sie verlangt, dass er *W e r t h e s c h a f f e*.“<sup>494</sup>) muss er tanzen können! Er muss im Paradeis tanzen über dem Abgrund, um dem Abgrund zum Trotz Werte zu schaffen, es „wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der *f r e i e G e i s t* par excellence.“<sup>495</sup> Nicht

---

<sup>489</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 60; JGB 43.

<sup>490</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 465; FW 107. Vgl. ebenfalls weiter oben zur „letzten Dankbarkeit an die Kunst“.

<sup>491</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 57; JGB 39.

<sup>492</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 57; JGB 39.

<sup>493</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 143; JGB 210.

<sup>494</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 144; JGB 211.

<sup>495</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 583; FW 347.

umsonst heißt es: „unsre ersten Werthfragen, in Bezug auf Buch, Mensch und Musik, lauten: ‚kann er gehen? mehr noch, kann er tanzen?‘...“<sup>496</sup> So wird erkannt, ob hier die Freiheit herrscht, nach der Nietzsche sucht. Der neue Philosoph ist agil. Er versteht seine neue Lehre als eine Bewegliche und zuvörderst: er versteht sich als Leib.

Es ist der Punkt, der vielleicht am schnellsten übersehen wird. Doch ist er von höchster Notwendigkeit für Nietzsche. Sein Angriff gegen die „Verächter des Leibes“ ist in der Bezeichnung mit Bedacht gewählt. Nichts nimmt er dem Christentum so übel, wie dass sie wider den Leib predigen. Nichts auch nimmt er den Anhängern der „Wahrheit“ so übel, wie dass sie wider den Leib predigen. Die Ersten predigen das Jenseits, welches der Seele Heimat bieten soll, wo der diesseitige Leib nichtig wird. Die Zweiten sehen die Materie, auch den Leib, auf die ein oder andere Art und Weise als unvollkommenes Abbild einer Idee, als etwas, das es zu überkommen gilt, um der Idee näher zu kommen. Ebenfalls wird das Argument dem Instinkt oft schlichtweg übergeordnet. Doch der neue Philosoph, der Tänzer, er weiß sich ganz und gar als Leib.

„‘Leib bin ich und Seele’ – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?

Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“<sup>497</sup>

Der neue Philosoph weiß seine neuen Werte eben diesem Leib entspringen, ein schmerzlicher, mitunter tödlicher Vorgang, wie wir eingangs im Kapitel „Von den Freuden- und Leidenschaften“ lernten. Die Leidenschaften innerhalb eines Menschen, innerhalb eines Körpers arbeiten nicht zwangsläufig auf dasselbe Ziel hin. Es entstehen Spannungen zwischen den Leidenschaften und diese können sich grausam gegen den Träger der Leidenschaften auswirken. Es erscheint uns wieder die Schwierigkeit, der eigene Richter zu sein, die Schwierigkeit, die Leidenschaften in einem ausgeglichenen Maße zu kontrollieren, ihnen (und damit sich selbst) zu befehlen und sie zum gehorchen zu zwingen. Der Leib kämpft beizeiten gegen den Leib, oder, ganz im Sinne Nietzsches formuliert: Der eine Wille kämpft nicht selten gegen den anderen.

Der neue Philosoph zeichnet sich dadurch aus, vor diesem Kampf nicht zu flüchten, sondern sich ihm auszusetzen. Hierin liegt seine Auszeichnung. Des Leibes Leiden ist für Nietzsche oft

---

<sup>496</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 614; FW 366, mit dem bezeichnenden Titel „Angesichts eines gelehrten Buches“.

<sup>497</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 39.

Ausgangspunkt zur Verachtung desselben. Der neue Philosoph muss standhalten, sich zum Leib bekennen, trotz des vermeintlich sinnlosen Leides, denn wer sich zum Leib bekennt, bekennt sich zum Leben, zum Diesseits. Der Leib ist es aber auch, der leichtfüßig etwas vom Glücke des Schmetterlings versteht, denn: ihm sind die Dinge nicht schwer. An diesem Punkt entfaltet der Leib bei Nietzsche einen zentralen Teil seiner weitreichenden philosophischen Bedeutung. Das was wir ganz unmittelbar in unserem Leben häufig den irrationalen Verhaltens- und Argumentationsweisen vorwerfen, sie seien willkürlich, sprunghaft, frei von Stringenz und nicht selten auf den schlichten Vorteil des Sprechenden aus, ist es, was den Leib auszeichnet, und das für Nietzsche ganz zu recht! Den Wert dieser in Verruf geratenen Eigenschaften hervorzukehren ist eine der Aufgaben Nietzsches. Denn der ‚Ernst‘, der auf der anderen Seite liegt, der häufig der Willkür gegenübergestellt wird, dieser Ernst kann sich selbst nicht rechtfertigen, wie wir wiederholt festgestellt haben. Er kann das diesseitige Leben nicht rechtfertigen, er möchte fliehen, weswegen Plato für Nietzsche schon der erste Christ ist. Es ist die Krankheit der Vorstellung von Wahrheit selbst, die uns das Leben verleugnen lässt. Zuviel Gründlichkeit kann einen näher an den Grund, Abgrund bringen als einem lieb ist: „Und als ich meinen Teufel sah, fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, – durch ihn fallen alle Dinge.“<sup>498</sup> Der Philosoph, der im Glanz der alten großen Dame Wahrheit immer redlich vorgeht, ebenfalls der Wissenschaftler, der sein Prinzip im selben Glanz bis hin zu einer glorreichen Ignoranz weiterführt und sich dabei nicht hinterrücks doch in einen Glauben flüchtet („Gott besser’s!“), wird früher oder später an diesem Abgrund stehen. Und muss sich hüten, denn „wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.“<sup>499</sup>

So ist die Leichtfüßigkeit zu verstehen, und warum es eine unabdingbare Fähigkeit des neuen Philosophen ist: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde.“<sup>500</sup> Eine Fähigkeit, die das Denken selbst noch vom Leib sich abschauen kann, muss: „dass Denken gelernt sein will, wie Tanzen gelernt sein will, als eine Art Tanzen...“<sup>501</sup> Im Tanz distanziert sich der neue Philosoph stets von der einen Wahrheit, vom Einen: „Es ist die Musik in unserem Gewis-

---

<sup>498</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>499</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 98; JGB 146.

<sup>500</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>501</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, S. 109; GD, Was den Deutschen abgeht 7.

sen, der Tanz in unserem Geiste, zu dem alle Puritaner-Litanei, alle Moral- Predigt und Bieder-  
männerei nicht klingen will.“<sup>502</sup> Wer tanzt, fordert das Paradeis, er fordert die Freiheit – zur  
Bewegung!

Die Freiheit und Schönheit des Paradeis ist aber nur die eine Seite der Medaille. Sie ist die  
Möglichkeit der Vielfältigkeit, der Schönheit des Seins. Für die zukünftige Menschlichkeit wie  
Nietzsche sie skizziert, darf die andere Seite jedoch nicht unterschlagen werden, sie ist essen-  
ziell. Die Herrschsucht, die Unterdrückung (nicht selten: der Alternativen) ist Lebensbedin-  
gung. Ohne Lüge, kein Leben, das gilt für den Heerführer, wie für den Künstler, wie für den  
Logiker. Der Tanz als leichtfüßiger ist als Vermittlung zwischen den Momenten zu verstehen.  
Zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit, Freiheit und Ordnung. Eine Vermittlung die im In-  
dividuum beginnt. Es selbst sieht sich diesen Momenten ausgesetzt. Es ist keine Vermittlung,  
die nur als gesellschaftliche Bedeutung erhält. Die Frage, wieviel Freiheit man sich selbst ge-  
währt, zu wieviel Befehlen und Gehorchen man selbst fähig und bereit ist, ist eine alltägliche  
Frage. Genau hier liegt die Schwierigkeit: sein eigener Richter zu sein, dem eigenen Sein das  
„Wozu?“ zu geben. Freilich wird es immer auch zum allgemeinen Problem, wenn man erst  
einmal dazugekommen ist, sich die eigenen Werte zu setzen (oder sie einfach beginnen zu  
wirken – das Wunder der Adoleszenz) und diese dann nach außen vertreten will, in eine Welt,  
in eine Gesellschaft, die mitunter eine gänzlich andere Vorstellung bezüglich der Werte hat.  
Der neue Philosoph ist in ständiger Bewegung. Er tanzt mit sich und der Welt.

Prägnant wurde das Missverhältnis bei allen Betrachtungen der Sprache die Nietzsche an-  
strengt. Im Verlauf seiner Kritik an der philosophischen Vorstellung von Wahrheit steht auch  
das Bewusstsein und sein Medium: die Sprache unter Beschuss. Diese leidet am Sturz der  
Wahrheit. War sie für die einen die Offenbarung des Einen selbst („Im Anfang war das Wort,  
und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“<sup>503</sup>) so diente sie in der Tradition der Phi-  
losophie, die sich der Wahrheit verschrieb, zusammen mit dem Denken als das Erkenntnis-  
werkzeug per se. Die Wahrheit, soweit es eine geben sollte, sollte in Worte gefasst werden.  
Mit seiner neuen Perspektive lenkt Nietzsche den Blick weg von der Wahrheit auf das Leben  
und den Leib, eine Wertschätzung, die er, bei aller Zurückhaltung in Bezug auf Vorschrift, auch

---

<sup>502</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 152; JGB 216.

<sup>503</sup> Johannes 1;1

dem neuen Philosophen ans Herz legen möchte bzw. von ihm erwartet. Diese neue Perspektive hat zur Folge, dass die Sprache von ihrem offenbarenden Anspruch zurücktreten muss und als Mittel zum Zweck verstanden wird. Wir lernten, dass die Wahrheit als Wert an sich selbst einen Fluchtpunkt aufweist: ihr Ziel ist die starke Gemeinschaft, für Nietzsche: eine starke Herde. Diese Herde strebt allerdings dem eigenen Anspruch nach, paradox genug wie es scheint, der eigenen Auflösung entgegen: das Leben soll so angenehm, schmerzfrei und unkompliziert wie möglich abgehandelt werden. Und eine Sprache der allgemeinen Vermittlung soll dabei helfen, was sie Nietzsches Ansicht nach auch tut, wie wir oben sahen. Sie ist aber weder, und dies scheint ein sehr gängiges Missverständnis, eine Freundin der Vielfalt, denn das was vielfältig macht, was persönlich macht, was gerade nicht allgemein oder gemein macht, ist das, was sich nicht verallgemeinern lässt.<sup>504</sup> Noch hat sie die Fähigkeit das Leben selbst zu bejahen, eine Fähigkeit die Nietzsche gerade außerhalb des Allgemeinen verortet. Die vielen Sonnen, die vielen Sinnsysteme an denen er teilhaben möchte, die seine Lust nach Leben erweitern, sind Entfaltungen von persönlichen Vorstellungen. Die Menschen, die sie verkünden, offenbaren sich selbst, ihre Perspektive. Die Aufgabe der neuen Philosophen ist genau dies. „Werde, der du bist“ – ...und zeige dich! Es sollte an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass Nietzsche sich dabei nicht nur auf den Akt des Schreibens bezieht. Ganz im Gegenteil. Der neue Philosoph kann nur verstanden werden „vorausgesetzt, was voran steht, dass man den Begriff ‚Philosoph‘ nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar seine Philosophie in Bücher bringt!“<sup>505</sup> Nicht selten wird das Überwinden das Abgrundes (Lebensbejahung durch Fliegen in diesem Beispiel) durch körperliche Aktivitäten begleitet und vorbereitet: „Und über Allem lernte ich stehen und gehen und laufen und springen und klettern und tanzen. Das ist aber meine Lehre: wer einst fliegen lernen will, der muss erst stehn und gehen und laufen und klettern und tanzen lernen: – man erfliegt das Fliegen nicht!“<sup>506</sup> Schreiben ist keine notwendige Tätigkeit für den neuen Philosophen.<sup>507</sup>

---

<sup>504</sup> Sie ist eigentlich eine Totalitäre, ihre Tendenz ist das Gleichmachen (und sie ist stolz darauf!).

<sup>505</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 57; JGB 39.

<sup>506</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 244.

<sup>507</sup> Weiter noch: Wer zu viel Augenmerk auf das Schreiben legt, läuft Gefahr, die Welt nur noch als zu beschreibende wahrzunehmen: „Wer erst geschrieben hat und die Leidenschaft des Schreibens in sich fühlt, lernt fast aus allem, was er treibt und erlebt, nur das noch heraus, was schriftstellerisch mitteilbar ist. Er denkt nicht mehr an sich, sondern an den Schriftsteller und sein Publikum: er will die Einsicht, aber nicht zum eigenen Gebrauche. Wer Lehrer ist, ist meistens unfähig, etwas eigenes noch für sein eigenes Wohl zu treiben, er denkt immer an das Wohl seiner Schüler, und jede Erkenntnis erfreut ihn nur, so weit er sie lehren kann. Er betrachtet sich zuletzt als einen Durchweg des Wissens und überhaupt als Mittel, so daß er den Ernst für sich verloren hat.“ Friedrich Nietzsche, *Menschlich Allzumenschliches I und II*, KSA Band 2, Berlin, de Gruyter, 1988, S. 167-8; MAZM 200.

Mit der Sprachkritik vor Augen widmen wir uns nun dem abschließenden Teil, der eigentlichen Auslegung des Kapitels „Von Lesen und Schreiben“, mit der Frage, was es bedeutet und was die Schwierigkeiten sind, mit seinem Blute zu schreiben.

## 5. Berge, Blut und Sprüche

„Man kann nämlich das T a n z e n in jeder Form nicht von der v o r n e h m e n E r z i e h u n g abrechnen, Tanzen-können mit den Füßen, mit den Begriffen, mit den Worten; habe ich noch zu sagen, dass man es auch mit der Feder können muss, — dass man s c h r e i b e n lernen muss?“<sup>508</sup>

Das Schreiben selbst wird zum Problem, erst recht, wenn das Vorangegangene ernst genommen wird. Wenn die Sprache nicht den Gegenstand trifft, die Beschreibung nicht das Beschriebene, wenn sie einzig eine Darstellung der Oberflächenstruktur darstellt, deren Hauptzweck das Sichern des Lebens durch Kommunikation ist, wenn unter dieser Oberfläche noch soviel mehr zu finden ist, das zum Dasein berechtigt ist wie die Oberfläche, mehr noch, die Oberfläche vielleicht erst ermöglicht, dann steht der Autor, der schreiben will oder schreiben muss, vor einer Schwierigkeit. Wie soll er verfahren mit dem eigentlich Unzulänglichen?

Wir werden in diesem letzten Abschnitt zur Schau stellen, was Nietzsche von einem Autor verlangt, was er auch von einem neuen Philosophen verlangen würde – wenn er denn schreibt. Dazu bedarf es der Exegese des Kapitels „Vom Lesen und Schreiben“. Ihm wollen wir uns nun in Gänze widmen, es aufarbeiten mit dem, was wir bis zu dieser Stelle gelernt haben.

---

<sup>508</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, S. 110; GD, Was den Deutschen abgeht 7.

## 5.1. Der Leib spricht: Schreiben mit Blut

„Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt. Schreibe mit Blut und du wirst erfahren, dass Blut Geist.“<sup>509</sup>

So beginnt das Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“ und wir sind sofort zurückgeworfen zu den Verächtern des Leibes, zu Nietzsches Forderung den Menschen aus einer neuen Perspektive zu betrachten, nicht aus der, der Wahrheit, sondern aus der Unmittelbarkeit und des Diesseits, des Leibes. Die Forderung ist sogleich eine Weitreichende. Geschrieben werden soll nicht mit dem vom Leibe unabhängigen Geist, vielmehr mit dem eigenen Blut, mit dem eigenen Leib, der sich dann auch als Geist offenbart. Das Problem des Leibes war seine Einzigartigkeit in der Zusammensetzung, seine eigenen „Freuden- und Leidenschaften“, die er nie recht mit dem Allgemeinen vermitteln konnte. Er liebt, was er liebt, er verlangt, wonach er verlangt, er verachtet, was er verachtet, kurzum: er will, was er will. Es gibt kein allgemeines Gesetz, welches ihm vorschreibt, warum es vom Grunde aus dieses zu verachten gilt, dieses zu lieben. Der Tod Gottes (für Nietzsche eben auch: die Abkehr von der Wahrheit) hat dies zur Folge. Was bleibt ist ein Leib, der sich selbst Ausdruck verschaffen kann und soll. Es kann letztlich soweit kommen, und dies ist freilich nicht bei jedem Leib der Fall, dass Geist aus ihm wird, indem er Sonne wird, indem er seine Werte präsentiert, z.B. indem er sie aufschreibt (aber nur ‚zum Beispiel‘) oder anderweitig verkündet. Der Übergang vom Leib zum Geist, von der Unmittelbarkeit zur Lehre aber weist immer auf den Leib zurück, so will es die Lehre Nietzsches, der Autor kann sich seiner eigenen Intention nicht entziehen. Doch wird es zum einen oft versucht zu verschleiern, indem man sich einer Objektivität anbietet, die doch nicht vorhanden ist und man sich selbst nicht als Instinkt versteht, verstehen will. Zum anderen sieht Nietzsche darin auch eine Tendenz gegen das ‚geschriebene Blut‘, denn:

„Es ist nicht leicht möglich, fremdes Blut zu verstehen: ich hasse die lesenden Müssiggänger“<sup>510</sup>

---

<sup>509</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

<sup>510</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

Fremdes Blut, ein fremder Leib, der sich (und damit auch seine eigenen Wertschätzungen) möglichst unvermittelt darstellt, entzieht sich den unseren, den meinen, den deinen. Es ist ein großer Aufwand, dem Anderen in seiner Leibhaftigkeit näher zu kommen, ihn in seinem Potential als Sonne zu begreifen, da er sich in vielem unterscheidet. Der Weg der Übersetzung ist ein langer und auch immer: ein persönlicher. Übersetzt wird von einem zu einem, das macht den Prozess langwierig und schwierig. Doch mahnt Nietzsche seine Zeit (und wohl auch die unsre) vor falscher Hast: „Und so wie sichtlich alle Formen an dieser Hast der Arbeitenden zu Grunde gehen: so geht auch das Gefühl für die Form selber, das Ohr und Auge für die Melodie der Bewegung zu Grunde. Der Beweis dafür liegt in der jetzt überall geforderten *p l u m n D e u t l i c h k e i t* [...], – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonien, für die Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung und überhaupt für alles *O t i u m* . Denn das Leben auf der Jagd nach Gewinn zwingt fortwährend dazu, seinen Geist bis zur Erschöpfung auszugeben, im beständigen Sich-Verstellen oder Ueberlisten oder Zuvorkommen: die eigentliche Tugend ist jetzt, Etwas in weniger Zeit zu thun, als ein Anderer.“<sup>511</sup> Und diese Gefahr drückt sich auch im Stil aus, der das „Gefühl für die Form“ verloren hat. Man schreibt für den Leser, um schnellstmöglich und unkompliziert zu produzieren, mit Konsequenzen für das Schreiben und das Denken:

„Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser- und der Geist selber wird stinken.

Dass Jedermann lesen lernen darf, verdirbt auf die Dauer nicht allein das Schreiben, sondern auch das Denken.“<sup>512</sup>

Wer den Leser ‚bedient‘, ihm gibt, was er sowieso bereits verlangt und hat, tut ihm keinen Gefallen. Er wiederholt den Leser und der Leser wiederholt sich selbst, er bleibt stehen, wo er begann. Der Kampf um das Neue, der Angriff auf das Problem der Bejahung des Lebens wird hier nicht gerungen. „Allerwelts-Bücher sind immer übelriechende Bücher: der Kleine-Leute-

---

<sup>511</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 556; FW 329.

<sup>512</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

Geruch klebt daran“<sup>513</sup> schreibt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*. „Wo das Volk isst und trinkt, selbst wo es verehrt, da pflegt es zu stinken. Man soll nicht in Kirchen gehen, wenn man reine Luft athmen will. - -“<sup>514</sup> Die Kirche als Symbol des Ewig-schon-gekannten. Als Verhinderung des Aufbruches, Rückschritt, die Flucht von den Schiffen aufs Land zurück.

Doch neben den Sehnsüchtigen-nach-Gestern richtet sich die Kritik auch an die Gelehrten. Sie wollen zwar nicht zurück, doch ihnen fehlt jeglicher Glaube. So heisst es in einem späteren Kapitel des Zarathustra „Vom Lande der Bildung“: „Diess, ja diess ist Bitterniss meinen Gedärmen, dass ich euch weder nackt, noch bekleidet aushalte, ihr Gegenwärtigen! [...] Unfruchtbare seid ihr: darum fehlt es euch an Glauben. Aber wer schaffen musste, der hatte auch immer seine Wahr-Träume und Stern-Zeichen – und glaubte an Glauben!“<sup>515</sup> Die Argumentation schließt an das oben erarbeitete. Sie sind zwar in der Lage, alle Zeiten zu durchforsten, aber nicht, dieses Wissen fruchtbar zu machen, es zu deuten und nutzen, für sich und ihre Zeit. Das Blut, die Wertschätzung, ekelt sie, sie wollen sich reinwaschen und erhoffen sich so, die „hohe, reine Luft“ zu erreichen.

Die reine Luft findet man jedoch weder in Kirchen, noch in den Stuben der Gelehrten, sondern in den Bergen: „Sprüche sollen Gipfel sein.“<sup>516</sup> In Sprüchen drückt sich für Nietzsche das Blut aus:

„Einst war der Geist Gott, dann wurde er zum Menschen und jetzt wird er gar noch Pöbel. Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.“<sup>517</sup>

Gewarnt wird vor der Gefahr, dass der Geist, somit auch das Wort vollkommen verkommt, zuletzt nur noch der Unterhaltung dient und dann keine Kraft mehr besitzt, das Leben zu bejahen. Bei aller Sprachkritik, soviel sei angemerkt und sollte sich aufdrängen, ist es für Nietzsche nach wie vor ein mächtiges Mittel zum Kampf gegen überwältigende Kraft der Ewigen Wiederkehr, des Nihilismus, der Sinnlosigkeit (des Leidens). Damit sie aber wirken kann, muss

---

<sup>513</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 49; JGB 30.

<sup>514</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 49; JGB 30.

<sup>515</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 154.

<sup>516</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

<sup>517</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

sie wirken – auf den Leib, die „große Vernunft“ und nicht nur auf den Geist, als die „kleine Vernunft“. Wer liest, der versteht, der kann rezitieren, er kann kommentieren, mitunter vergleichen. Wer allerdings auswendiglernt, bezieht das geschriebene Wort, den Spruch auf sich. Er setzt sich selbst ins Verhältnis zum Geschriebenen. Er reibt sich daran, zweifelt, verzweifelt. Er hat ein persönliches Interesse und sieht sich selbst angegriffen vom Spruch. Die Sprüche sind dabei ganz wie das Blut schwer zugänglich, da sie die Freiheit bedeuten und damit immer die Gefahr:

„Im Gebirge ist der nächste Weg von Gipfel zu Gipfel: aber dazu musst du lange Beine haben. Sprüche sollen Gipfel sein: und Die, zu denen gesprochen wird, Grosse und Hochwüchsige. Die Luft dünn und rein, die Gefahr nahe und der Geist voll einer fröhlichen Bosheit: so passt es gut zu einander.“<sup>518</sup>

Der Leib muss bereit sein, den Weg zu gehen, denn er ist unwirtlich. Die große schwarze Schlange lauert ihm auf, der Hirte, der den Weg geht, muss seinen Kiefer trainieren. Der Spruch, als das, was die Ewige Wiederkehr überwindet, das Leben in einem ewigen „Trotzdem“ bejaht. Der Druck, der auf dem neuen Philosophen, auf dem Sprüche-Schaffenden lastet, wurde unter anderem in der „zukünftigen Menschlichkeit“ vorgestellt, auch widmeten wir eben diesem Druck (des Diamanten) einen ganzen Abschnitt. „Der Pfad zum eigenen Himmel“ geht „immer durch die Wollust der eigenen Hölle.“<sup>519</sup> So gefasst, versteht es sich leichter, dass nicht jeder durch die Hölle zu gehen bereit ist. Der Leib muss sich selbst entbehren, um diese gewonnene Freiheit zum Aufstieg zu nutzen. Als Schaffender sucht er die Herausforderung:

„Ich will Kobolde um mich haben, denn ich bin muthig. Muth, der die Gespenster verscheucht, schafft sich selber Kobolde, - der Muth will lachen.“<sup>520</sup>

Die Aufgabe des Wertschätzens verlangt Weitsicht. Wir erinnern uns an den Todschläger Mut aus „Von Gesicht und Räthsel“ und historischen Sinn, der in der „zukünftigen Menschlichkeit“

---

<sup>518</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

<sup>519</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 566; FW 338.

<sup>520</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48.

vorgestellt wurde. Der Gefährliche, an dem schon mancher erfroren ist, da er dem, der ihn innehat, unverblümt alles Schreckliche und Großartige der Menschheitsgeschichte vorführt und es ihm überlässt, zu wissen, aus dieser Geschichte eine grandiose zu spinnen:

„Ich empfinde nicht mehr mit euch: diese Wolke, die ich unter mir sehe, diese Schwärze und Schwere, über die ich lache, - gerade das ist eure Gewitterwolke.

Ihr seht nach Oben, wenn ihr nach Erhebung verlangt. Und ich sehe hinab, weil ich erhoben bin.

Wer von euch kann zugleich lachen und erhoben sein?

Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauer-Spiele und Trauer-Ernste.“<sup>521</sup>

Hier finden wir es wieder, das Lachen, das Lachen des Hirten. Es ist: Erhabenheit. Eine Erhabenheit, die erlaubt, über dem Geschehen zu stehen und sich zugleich darin verwickelt sieht. Es ist der Überblick über das Ganze und zugleich die Bejahung des Ganzen, mit einer Wertschätzung, die entspringt aus einem Leib, der in diesem Ganzen eingewoben ist. Darum ist es das göttergleiche Spiel und deshalb gibt es auch nicht den Einen. Die Immanenz eines jeden Schreibenden, Denkenden oder sich anderweitig Entäußernden wird nicht geleugnet. Wenn der Eine den zweifelnden Hiob zurechtweist, dass er am Anfang der Geschichte, bei der Schaffung der Erde nicht dabei war, er (und damit auch jeder andere Mensch) darum nie zum wahren Richter aufsteigen könnte, sagt der neue Philosoph nun erstrecht deshalb: ‚sei’s drum – gerade dies bezeugt meine Göttlichkeit‘, denn „ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt?“<sup>522</sup> Seine Aufgabe ist, seine Göttlichkeit in Form zu fassen, und dabei nie zu vergessen, dass es nicht die Einzige ist, – aber seine Einzige.

„Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“<sup>523</sup>

---

<sup>521</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 48-9.

<sup>522</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 230.

<sup>523</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

An dieser Stelle beginnt der Übergang, der uns in den Abschnitt zur Strenge, zur Stärke und daraufhin zur Sanftmütigkeit, zur Schwäche führte. Es ist kein Zufall, dass diese Momente in dem Kapitel „Vom Lesen und Schreiben“ eine maßgebliche Rolle einnehmen, da der Schreibende sich als Mensch, als Leib in dieser Spannung befindet. Doch zuerst wiederholen wir:

„Ihr sagt mir: ‚das Leben ist schwer zu tragen.‘ Aber wozu hättet ihr Vormittags euren Stolz und Abends eure Ergebung?

Das Leben ist schwer zu tragen: aber so thut mir doch nicht so zärtlich! Wir sind allesammt hübsche lastbare Esel und Eselinnen.

Was haben wir gemein mit der Rosenknospe, welche zittert, weil ihr ein Tropfen Thau auf dem Leibe liegt?

Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind.

Es ist immer etwas Wahnsinn in der Liebe. Es ist aber immer auch etwas Vernunft im Wahnsinn.

Und auch mir, der ich dem Leben gut bin, scheinen Schmetterlinge und Seifenblasen und was ihrer Art unter Menschen ist, am meisten vom Glücke zu wissen.

Diese leichten thörichtesten zierlichen beweglichen Seelchen flattern zu sehen – das verführt Zarathustra zu Thränen und Liedern.

Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde.“<sup>524</sup>

Der, der mit Blut schreibt, der schreibt sich. Er schreibt sein Leben, seine Wertschätzungen. Und diese sind ein kompliziertes Geflecht aus allem, was unsern Leib ergibt. Moderner würde man vielleicht sagen, dass in dem, was dort geschrieben wird, maßgeblich das „Unbewusste“ oder „Unterbewusste“ mitwirkte.<sup>525</sup> Das Blut gibt an, wie sich widersetzt wurde dem Unsinn, inwiefern der Autor streng sein musste gegen sich selbst. Dass der Leib gegen sich selbst lernen muss, dass erst der Schmerz die Neugier weckt, dass er auf dem Wege sich selbst zu finden oft böse genannt werden wird, dass er sich allzu oft mit Einsamkeit konfrontiert sieht, wenn er den seinen Weg geht, dass die Einsamkeit ihn letztlich herausfordert eigener Richter zu

---

<sup>524</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>525</sup> Wie Nietzsche es selbst formuliert: „Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusst werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil: – denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heißt in Mittheilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt.“ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 592; FW 354.

werden, freierer Geist zu werden. Sich selbst zum Befehlenden und Gehorchenden werden. Und wenn es auch bei jedem Menschen, bei jedem Leib anders verläuft, die Schätzungen komplett verschieden, teilweise konträr hervorgehen, so ist es doch das, was Nietzsche bei jedem Leib vermutet, der da sein möchte: ein eigener Leib.

Dort findet sich auch die Schönheit der gewonnenen Freiheit, die wir anschließend betrachteten. Die Möglichkeit, das Paradies, die mithilfe der Kunst zur ihrer vollen Entfaltung kommen kann. Dem Lieben wollen wir nicht abhanden kommen, gerade das ist die Aufgabe, und zurecht hellhörig wird der, der die christliche Botschaft wittert. „Es ist immer etwas Wahnsinn in der Liebe.“ Denn ist sie doch unbegründet, wie Nietzsche nicht müde wird zu betonen. „Es ist aber auch immer etwas Vernunft im Wahnsinn.“ Denn wir brauchen den „Willen zum Scheine“, der uns in „unserer letzten Dankbarkeit an die Kunst“ vorgestellt wurde. Es ist der Vorwurf an die Gelehrten aus dem „Lande der Bildung“, dass sie das Glauben völlig verlernten, weil der Glaube entlarvt wurde. Das Glauben aber muss dem neuen Philosophen erhalten bleiben. Der Glaube an das Leben, die Liebe zum Leben. Wir müssen von Zeit zu Zeit die Narrenkappe aufsetzen, um der Erkenntnis und dem Leben willen, da es sonst zerfällt. „Es gibt Schriftsteller, welche dadurch, dass sie Unmögliches als möglich darstellen und vom Sittlichen und Genialen so reden, als ob beides nur eine Laune, ein Belieben sei, ein Gefühl von übermütiger Freiheit hervorbringen, wie wenn der Mensch sich auf die Fußspitzen stellte und vor innerer Lust durchaus tanzen müsste“ schreibt Nietzsche in dem Aphorismus „Bücher, welche tanzen lehren.“<sup>526</sup> Wer jedoch tanzt? Das Genie und mit ihm, seine eigene Schwäche, seine Befindlichkeit. Die Befindlichkeit, welche fundamentale Voraussetzung war, die Frage nach dem Tanz überhaupt erst zu stellen. Die Befindlichkeit, die sich nicht beschränken konnte auf die Antworten der Vernunft, die im Dahinter suchte. Vernunft und Wahnsinn, Ordnung und Chaos sind die Momente, zwischen denen der neue Philosoph sich befindet und auf die ein jeder, es sei wiederholt, eine eigene Antwort findet, soweit er imstande war, den Weg zu gehen.

Seine Schrift soll seinen Weg beschreiben. Wer mit Blut schreibt, schreibt seinen Werdegang, seine ‚Menschwerdung‘. Sein Weg ist positiver, sein Ziel die Bejahung, wenn er zerstört, dann nur indem er etwas anderes bejaht:

---

<sup>526</sup> Nietzsche, *Menschlich Allzumenschliches*, S. 170; MAZM 206.

„Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, - durch ihn fallen alle Dinge.

Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödtet man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten!“<sup>527</sup>

Der Schaffende, der Bejahende, der neue Philosoph, der beißende Hirte, er geht nicht auf in Kritik. Denn Kritik, einmal ganz ins Auge gefasst und zum selbtherrlichen Prinzip gemacht, gewinnt immer – und verliert immer. Denn sie hinterlässt die Wüste.<sup>528</sup> Sie kann in Form des Geistes der Schwere alle Dinge zu Fall bringen und behält doch immer recht, denn zu Grunde lag: ein Irrtum.

Der Schreibende darf sich deshalb nicht verlieren in Kritik, muss stets sein bejahendes Ziel im Blick behalten. Will er das Ganze bejahen muss er sich dafür ganz aufs Spiel setzen, sich ganz einsetzen. Dieser eigene Weg, der eine von vielen, verlangt dabei von ihm die eigene Form. Freilich eine, die er nicht wählt, sowie er auch den Rest, seine Grundlagen, seine „Freuden- und Leidenschaften“ nicht gewählt hat. Er wurde gewählt, auch von der Form wurde er gewählt. Sein Anteil, wenn man von einem solchen sprechen möchte und überhaupt kann, ist die Redlichkeit, diese nicht zu verweigern, aus Angst vor Repressalien, von den Anderen oder schlimmer noch, von sich selbst, wenn er sich fürchtet, ob der Möglichkeit.

Das Lachen des Hirten ist der Selbsta Ausdruck, und auch wenn „Selbsta Ausdruck“ zum geflügelten Wort geworden ist, welches man billig wiederholt, ist es hier in allem Ernst und Uernst gemeint, wobei der vorliegende Teil zu Nietzsche hoffentlich seinen Beitrag dazu geleistet hat, die Tiefe und Höhe dieses Wechselspiels zwischen Ernst und Uernst zu erläutern. Der Selbsta Ausdruck ist bei Leibe nichts Unproblematisches, aber dennoch: etwas Notwendiges.

---

<sup>527</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49.

<sup>528</sup> Und diese Wüste wächst, vgl. „Unter den Töchtern der Wüste“. Zarathustras Schatten wendet sich der Wüste Europas, die im immer zunehmenden Zweifel, in stetiger Kritik ohne eigenes Schaffen liegt, ab. Er findet noch in der tatsächlichen Wüste mehr Leben als in der europäischen. Vgl. Nietzsche, *Zarathustra*, S. 380-5. Heidegger greift diesen Punkt in seiner Vorlesung „Was heißt denken?“ mit Blick auf Nietzsche auf mit dem Hinweis, dass es die Verwüstung ist, die wächst. Und sie bringt die Lähmung, von der wir oft schon sprachen: „Das will sagen: die Verwüstung breitet sich aus. Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung. Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen.“ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Gesamtausgabe Band 8, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, S. 31.

„Ich habe gehen gelernt: seitdem lasse ich mich laufen. Ich habe fliegen gelernt: seitdem will ich nicht erst gestossen sein, um von der Stelle zu kommen.

Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.“<sup>529</sup>

---

<sup>529</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 49-50.



# IV. Kierkegaard und Nietzsche

## 1. Das Problem der Existenz

Wir nähern uns dem Ende der Vorbereitung, einer langen Vorbereitung. Sie diente dazu, eine Grundlage zu schaffen, von der aus wir die zwei Autoren aus dem 20. Jahrhundert betrachten können. Denn ihr Denken und Schaffen war ebenfalls von der Existenz geprägt, vom Graben zwischen diesen beiden Momenten – der Existenz auf der einen Seite, der Versuch des begreifenden Erfassens desselben auf der anderen –, von dem Versuch der Vermittlung zwischen ihnen – wir werden es zu gegebener Zeit erleben.

Fassen wir die Vorbereitung abschließend die Positionen, von denen wir ausgehen wollen zusammen. Um so das Problem, das paradoxe Problem, das Paradox selbst, bei sowohl Kierkegaard als auch Nietzsche herauszustellen, bei dem sie doch beiden enden, wenn auch auf teils anderen Wegen und bei anderen Schlüssen.

Erinnern wir uns zuerst in diesem Kapitel an das Problem der Existenz selbst, bevor wir in den Vergleich einsteigen mit der Frage, wie das Selbst bei beiden Autoren konstituiert ist, das sich vor dem Problem überhaupt befindet (2.). Bereits im 1. Kapitel wird die Frage nach zwei verschiedenen Auslegungen des Christentums präsentiert, die wir im 3. Kapitel verfolgen wollen. Es folgt eine Untersuchung der vorgeschlagenen Lösungsansätze (4.), die bei beiden Autoren in eine Spannung zwischen Besonderem und Allgemeinen gelangen, die auch gesellschaftliche bzw. intersubjektive Konsequenzen hat (5. und 6.). Zuletzt widmen wir uns dann gleich den einzelnen Abschnitten der Frage, was das für die Form der Philosophie zu bedeuten hat (7.).

Die Ausgangslage ist bei beiden Autoren, bei Kierkegaard und Nietzsche, das Problem der Existenz, die Frage der Bedeutung, daran anschließend: des Wertes.

Eindrücklich wurde es bereits im ersten Tagebuchzitat Kierkegaards präsentiert, wie sehr er nach Bedeutung für sein Leben sucht, wie sehr ihn die Frage drückt, wie er die Bedeutung überhaupt erlangen könnte, und wie wenig das (historische) Wissen ihm dabei helfen könnte.

Das Wissen selbst ist für ihn fruchtlos für die Belange des Existierenden, wenn es um die Frage geht, wie zu leben sei.

Auch Nietzsche gibt uns mit dem tollen Menschen ein ähnliches Bild. Die Frage ist: Woran hält sich der Mensch, nachdem Gott gestorben ist? Oder auch: Nachdem der (christliche) Gott seine Relevanz für uns verloren hat. Woran hält sich der Mensch, der Existierende, fortan?

Der erste Unterschied drängt sich sofort auf: Geht es nicht bei Kierkegaard gerade um den Weg zurück zum Glauben, zurück zu Gott, gerade ausdrücklich zurück zum christlichen Gott? Wie kann man Nietzsche und Kierkegaard zusammen denken? Es scheinen unterschiedliche Auffassungen des Christentums vorzuliegen bzw. eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung, eine These, die ich unterstützen will, für die wir jedoch eine Erläuterung des Begriffes der Existenz bei beiden Autoren voranstellen müssen, um den Unterschied adäquat hervorheben zu können.

Des Weiteren sticht hervor, dass Kierkegaard das Problem der Existenz als ein psychologisches versteht, Nietzsche es neben dem psychologischen auch immer zu einem physiologischen macht. Vereinfacht heruntergebrochen könnte man die Aussage Kierkegaards: „Der Mensch ist Geist“<sup>530</sup> gegen Nietzsches: „Leib bin ich, ganz und gar, und nichts ausserdem“<sup>531</sup> setzen. Für Nietzsche ist der Leib die große Vernunft, der Geist nur etwas Untergeordnetes, wie wir ausgiebig erarbeiteten: „Vernunft, mein Bruder, die du "Geist" nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“<sup>532</sup>

Sehr interessant ist die Tatsache, dass für beide das Verhältnis im Selbst endet, dem wir uns jetzt widmen wollen. Denn ihre verschiedenen Vorstellungen ziehen verschiedene Konsequenzen mit sich, wie mit dem Problem umzugehen ist, wie es sich zudem in der Form dessen niederschlagen soll, der damit umgehen will. Wir sahen, dass beide Autoren ihre Affinität zur Kunst ausdrückten, allerdings war die Rolle nicht schlicht dieselbe. Dies wird am Ende des Vergleiches herausgestellt.

---

<sup>530</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 8.

<sup>531</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 39.

<sup>532</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 39.

## 2. Selbst – Leib und Geist

Das Selbst ist für Nietzsche Teil der großen Vernunft des Leibes. Gleich dem Geist, ist auch der Sinn nur ein Spielzeug desselben: „Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst.“<sup>533</sup> Das Selbst ist der eigentliche Herrscher, der nicht „ich sagt“, sondern „ich tut“<sup>534</sup>: „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“<sup>535</sup> Das Selbst steht in engem Zusammenhang mit all dem, was wir sahen, mit all den Möglichkeiten der Wertschöpfungen bei Nietzsche.

Bei Kierkegaard bleibt die Entfaltung des Selbst ebenfalls nicht beim Geist stehen, sondern schreitet in einer dialektischen Begriffsentfaltung fort. Direkt im Anschluss zur obigen Aussage: „der Mensch ist Geist“, folgt die Frage „Was ist Geist?“ und es beginnt ein dialektisches Spiel: „Geist ist das Selbst. Was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; also nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“<sup>536</sup> Im Folgenden entwirft Kierkegaard in seinem Buch *Krankheit zum Tode* ein Problem der Existenz (in diesem Fall „Verzweiflung“ genannt), ganz ähnlich dem, welches wir mithilfe der *Philosophischen Brocken* dargestellt haben.

Das Selbst, das sich zu sich selbst verhält bzw. im Verhältnis zu diesem Verhältnis sich befindet drückt das Problem aus. Die erste Stufe – man erlaubt die klobige Wortwahl – „das Selbst, das sich zu sich selbst verhält“ ist die Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Wir denken zurück an die Ausgangsfrage Kierkegaards: Wie kann ich überhaupt dahin gelangen als Mensch, als Existierender, als Endlicher, ein Verhältnis aufzubauen zur Ewigen Seligkeit, zur Unendlichkeit? Dies ist das Verhältnis. Für Kierkegaard ist dies die Ausgangslage, die ihn zum Selbst führt, welches nicht das Verhältnis selbst darstellt, sondern dem Verhältnis zugrunde liegt. Das Selbst ist das, was das Verhältnis (das es selbst nicht ist!) hervorkehrt. Es ist also nicht selbst das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem (bspw. Mensch und Gott –

---

<sup>533</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 39.

<sup>534</sup> Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 39.

<sup>535</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 40.

<sup>536</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 8.

oder: dem Menschen und dem was ihn übersteigt) sondern die Bewusstwerdung, das Bewusstsein dieses Verhältnisses. Etwas, das ganz trefflich zurückführt zum Selbstbewusstsein, das das Selbst ist, als Bewusstsein des Dazwischen, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit.

Diese dialektische, manche würden sie ‚umständliche‘ schimpfen, Darstellung verdeutlicht bereits, inwiefern das Selbst bei Kierkegaard eine andere Rolle spielt als bei Nietzsche. Ein Unterschied, der sich letztlich durch ihr jeweiliges Verständnis von dem zieht, was ‚Existenz‘ darstellt. Das Problem, vereinfacht gesprochen, bleibt bei Kierkegaard im Denken, im Widerspruch zum Denken, im Geist.

Zwar kennt Kierkegaard die Tücken des Unterbewusstseins, weiß von den, anders formuliert, wirkenden Mächte des Leibes, die sich dem Bewusstsein entziehen, aber diese sind für ihn ein zu vernachlässigender Teil des Menschen, wie sich im 4. Kapitel von *Der Begriff Angst* zeigt, in welchem er „das Dämonische“ bearbeitet. Das Dämonische ist an dieser Stelle eine aus verschiedenen Gründen motivierte Verweigerung des Menschen, den Sprung in den Glauben zu vollziehen, sich, als Endlicher, mit dem Unendlichen zu vermitteln, ganz wie wir es bei den *Philosophischen Brocken* gesehen haben. Mit derselben Terminologie wird vorgeführt, inwiefern es dem Dämonischen an Innerlichkeit fehlt und es deshalb nicht in die Vermittlung eintreten kann. Kierkegaard verortet das Dämonische in drei Bereichen: dem Leib, der Seele und dem Geist.<sup>537</sup> Die ersten beiden werden nach einer längeren Einführung des Begriffes selbst zusammengefasst und nur sehr kurz bzw. oberflächlich behandelt. Was ihn eigentlich interessiert ist das Dämonische im Geiste. Ersichtlich ist dies bereits an seinem fehlenden Interesse, auf die Trennung von Leib und Seele im philosophischen Kontext näher einzugehen, wie es etwa Nietzsche weiter oben deutlich gemacht hat: „Es ist hier nicht meine Absicht, eine hochtrabende philosophische Erwägung über das Verhältnis von Seele und Leib zur Schau zu stellen.“<sup>538</sup> Es folgen einige Beispiele bevor er seine eigene Sicht präsentiert: „Alles dessen bedarf es hier nicht, ich kann zu meinem Zwecke gemäß dürftigem Vermögen mich dahin ausdrücken, dass der Leib der Seele und somit wieder des Geistes Organ ist. Sobald dies dienende Verhältnis aufhört, sobald der Leib revoltiert, sobald die Freiheit mit diesem sich verschwört wider

---

<sup>537</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 126.

<sup>538</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 141.

sich selbst, ist die Unfreiheit zur Stelle als das Dämonische.<sup>539</sup> Die Seele ist als Ort der Psychologie (und ihrer Krankheiten) zu verstehen, der Geist als das Selbst, welches wir soeben mithilfe der *Krankheit zum Tode* vorgestellt haben.

Sollte sich der Leib tatsächlich gänzlich über Geist und Seele stellen, so führt dies zu einer „tierischen Verderbtheit“, die man klassisch auch mit der Willkürlichkeit des Leibes in Verbindung bringen kann.<sup>540</sup> Das Resultat ist ein Versinken in der Unmittelbarkeit, ein Verschließen vor der Ewigkeit, also keine Antwort auf die Frage nach der Ewigen Seligkeit, kein Sprung in den Glauben. Der Leib ist in seiner Immanenz gefangen, etwa so – aber noch blinder – wie wir es bei Kierkegaards Sokrates sahen, der den Menschen kannte, aber über ihn nicht hinauskam.

Äußerst interessant ist diese Tatsache, wenn sie gemessen wird an der Innerlichkeit. Die Innerlichkeit war das, worum es Kierkegaard eigentlich ging, das Verhältnis des Einzelnen zur Ewigkeit, zur Ewigen Seligkeit. Die Innerlichkeit, wie wir sahen, die sich zuvörderst misst an den Handlungen eines Menschen, an seiner Art des Existierens, nicht an dem, wie er spricht – daraus entfaltete sich das ganze Problem (des Grabens zwischen Existenz und Denken). Es muss somit aufmerksam betrachtet werden, dass die Innerlichkeit bei Kierkegaard doch stets ein geistiges Verhältnis ist. Denn für Kierkegaard ist es eine Gefahr, den Geist im Menschen zu leugnen, oder ihn dem Leib unterzuordnen, da er das höchste vermittelt. Wer den Geist leugnet, „leugnet das Ewige im Menschen“<sup>541</sup>, womit er den Augenblick verliert, „den Lebenswein ausgeschenkt“ wie Kierkegaard es in *Der Begriff Angst* formuliert.

Der Unterschied zwischen den beiden Denkern in Bezug auf den Leib sticht hervor. Für Nietzsche ist es die ‚große Vernunft‘, also der Leib, aus der der Geist erst hervorgeht (somit auch das „sich wundern“, wenn man so möchte), er ist ebenfalls das Potential des Umgangs mit dem existenziellen Problem. Bei Kierkegaard ist der Leib selbst Teil des Endlichen, freilich unabdingbar für das, was er Existenz nennt – des existenziellen Verhältnisses von Endlichkeit und Unendlichkeit – jedoch keineswegs mit demselben Stellenwert wie bei Nietzsche.

---

<sup>539</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 141.

<sup>540</sup> Vgl. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 142.

<sup>541</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 157.

Für Nietzsche ist der Bezug auf den Leib ein so zentraler, da er das Diesseits bejaht, der Leib ist hier, gegen jede Vorstellung eines ‚geistigen Leibes‘, eines ‚ewigen Leibes‘ nach dem Tode, nach dem Verlassen des Diesseits. Aber man kann sich nun durchaus wundern. Ging es nicht beiden Autoren deutlich um die Erschaffung eines Augenblicks von Bedeutung, um die Bedeutung des Augenblicks? Und zwar in beiden Fällen nicht um einen Augenblick der jenseits liegt. Sondern um den Augenblick des Jetzt.

Dieser Frage wollen wir uns im Folgenden widmen und sie an den Vorstellungen des Christentums beider Autoren festmachen.

### 3. Christentum und Christentum

Für Nietzsche ist das Christentum Sinnbild der Verneinung des Diesseits, der Welt und des Lebens. Es sei angemerkt, dass sich seine Kritik dabei nicht nur auf das Christentum beschränkt, wobei es trotzdem eine Sonderstellung genießt.<sup>542</sup> Tugend und Wahrheit verleugnen den Leib und schlimmer noch, hindern seine Möglichkeit der Entfaltung. Allein diese Entfaltungen sind es allerdings, die das Leben in seiner Vielfältigkeit rechtfertigen können.

Da der Leib für Kierkegaard nicht dieselbe Rolle einnimmt, er die Hierarchie des Christentums anscheinend eher übernimmt, stellt diese Tatsache für ihn kein Problem dar. Gleichzeitig zeigt er aber auch kein besonderes Interesse an den Jenseitsvorstellungen des Christentums, vielmehr macht er sie nutzbar, um dem Diesseits, um ihm als endlichen Existierenden zur Bedeutung zu verhelfen. Das Jenseits ist für ihn, wenn es überhaupt sein soll, Teil des Paradox, Teil von Gott, ein Begriff, der nur Platzhalter ist, also könnten wir auch sagen: Teil vom Unbekannten, weshalb es müßig ist, darüber zu spekulieren, ob es nun ist oder nicht, – wir sahen, was Kierkegaard vom „Beweis“ hält.

---

<sup>542</sup> Vergleiche dazu etwa „Von den Lehrstühlen der Tugend“. Ein Kapitel indem man genauso gut Kritik an Hinduistischen oder Buddhistischen Welt- und Erlösungsvorstellungen sehen könnte, sowie Nietzsches ausführliche Kritik an Schopenhauers Werk, welches nachhaltig vom Brahmanismus geprägt ist. Auch hier verortet Nietzsche lebensfeindliche Tendenzen. Vgl. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 32-4.

Das eigentlich Wichtige des Christentums, warum es für Kierkegaard auch gerade dieses ist und nicht eine andere beliebige Religion, lässt er am Ende der *Philosophischen Brocken* erahnen:

„Wie bekannt ist nämlich das Christentum die einzige geschichtliche Erscheinung, welche dem Geschichtlichen zum Trotz, ja eben vermöge des Geschichtlichen, dem Einzelnen für sein ewiges Bewußtsein hat Ausgangspunkt sein wollen, ihn anders als bloß geschichtliche hat interessieren wollen, ihm seine Seligkeit hat gründen wollen auf sein Verhältnis zu etwas Geschichtlichem. Keiner Philosophie (denn sie ist nur für den Gedanken), keiner Mythologie (denn sie ist nur für die Einbildungskraft), keinem geschichtlichen Wissen (welches für das Gedächtnis ist) ist dieser Einfall gekommen, von dem man in diesem Zusammenhang mit aller Zweideutigkeit sagen darf, daß er in keines Menschen Herz gekommen ist.“<sup>543</sup>

Das Christentum ist für ihn die eine Erscheinung, die das Paradox am konsequentesten aufzeigt. Wir begannen den Abschnitt zu den *Philosophischen Brocken* mit dem Paradox, wie etwas Geschichtliches ewige Bedeutung erzeugen könnte, erhalten könnte. Dadurch, dass das Christentum genau diese Absurdität vorstellt, dem Verstand vollends zum Ärgernis wird, erfüllt es gerade seine Funktion, das Paradox eindringlich zu präsentieren. Das Paradox, das dann wiederum dem einzelnen zu seinem subjektiven Verhältnis verhilft, ihn selbst in die Verlegenheit bringt, sich mit dem Ewigen zu vermitteln, zu existieren. Die Innerlichkeit ist die mögliche Folge, das Christentum für Kierkegaard die beste Herausforderung, die er fand. Nirgends sonst wurde für ihn das logische Problem der Bedeutung nachdrücklicher betont.

Bei Nietzsche schafft das Christentum Hoffnungen, die eine Abspannung ermöglichen, etwa angesichts des Leides im Leben. Seine Hoffnung ist, dass der Mensch höher steigen kann, wenn der Ausweg, die Flucht ins Jenseits, verwehrt ist: „vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott a u s f l i e s t.“<sup>544</sup> Dann kann der Mensch den Weg zur Selbstwerdung antreten, er kann ‚werden, der er ist‘. Die Subjektwerdung findet gegen aber auch mithilfe der Ungewissheit statt, da fehlende Orientierung den Einzelnen zum Bekenntnis der eigenen Wertsetzung gängelt. Gott schafft Gewissheit und Ruhe, wenn die

---

<sup>543</sup> Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 106-107.

<sup>544</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 528, FW 285.

Hoffnungen allzu wörtlich genommen werden, da Ziel und vor allem auch Weg (durch Gehorsam) bereits präzisiert sind.

Diese Gewissheit und Ruhe wird bei Kierkegaard ausgesetzt. Dadurch, dass der Mensch ins Paradox versetzt wird, gibt er sich der Ungewissheit hin. Und diese fordert die Subjektwerdung heraus. War Gott bei Nietzsche etwas mit Inhalt Gefülltes (wenn gleich freilich erlogen – wie er nicht aufhört zu betonen) besticht er bei Kierkegaard durch seine Leere, die in erster Linie den Einzelnen auf sich und seine Innerlichkeit zurückwirft. Neben dem Problem des Leibes bezieht sich ein großer Teil der Kritik Nietzsches am Christentum auf die vermeintliche Allgemeinheit der Werte, die immer wieder dadurch bestärkt wird, dass sich auf „den Einen“ bezogen wird, dem Einen, neben dem es dem Anspruch nach schon keinen Anderen (und somit: keine anderen Werte) geben darf. Wir sahen jedoch, wie bei Kierkegaard der Einzelne sich immer selbst zu Gut und Böse, Sündenbewusstsein und Ewiger Seligkeit verhalten muss. Gott ist bei Kierkegaard nicht das Allgemeine, das Nietzsche als falsches kritisiert, sondern das Unbekannte, das das Besondere in jedem Einzelnen herausfordert. Deutlich wird dies mit der Betrachtung von Abraham, der an einer allgemeinen Ethik (oder anders: einer Ethik des Allgemeinen) gemessen zu verurteilen wäre, Kierkegaard an ihm jedoch das subjektive Verhältnis hervorkehrt. Abraham ist in erster Linie Subjekt, sein Verhältnis zu Gott ein innerliches.

Kierkegaard und Nietzsche fordern die Subjektivität, das Besondere gegen das Allgemeine, wenn gleich sich diese Subjektivität verschieden entfaltet. Wenden wir uns mit den unterschiedlichen Vorstellungen des Christentums den beiden Konzeptionen von Ewiger Wiederkehr bei Nietzsche und Ewiger Seligkeit bei Kierkegaard zu.

#### 4. Der Kreis ist rund?

Vielleicht könnte man es auch andersherum formulieren: Die Subjektivität fordert sich selbst. Der Tagebucheintrag Kierkegaards, der tolle Mensch Nietzsches – es ist die Subjektivität, die ihre eigene Bedeutung einfordert. Die Ewige Seligkeit ist Ausdruck der Bedeutung, die von der Ewigen Wiederkehr geschaffen werden soll. Sie zielen beide auf die Erhöhung des Augenblicks,

jedoch unterscheiden sie sich in der Herangehensweise. Für Nietzsche klänge die Ewige Seligkeit wahrscheinlich zunächst wieder wie ein Jenseits, ganz wie Gott und Paradies des Christentums. Doch muss hier erneut der paradoxe Charakter desselben herausgestellt werden, damit deutlich wird, dass Kierkegaard nicht schielt auf das „Andere“, auf das Leben danach, sondern diese Ewige Seligkeit dafür nutzt, der Existenz im Augenblick (und zwar diesem) Nachdruck zu verleihen. Die Bejahung durch die Ewige Wiederkehr bei Nietzsche rührt von einem sehr ähnlichen, wenn nicht gleichen Moment her, durch die Vorstellung einer steten Wiederholung von allem wie es war, ist und wird, erhält der Augenblick unendliche Bedeutung.

Der Augenblick bei Kierkegaard schien zunächst der eine zu sein, der Moment indem die Unendlichkeit die Endlichkeit betrat und in ihr für eine gewisse Zeit verweilte. Der paradoxe Ausgangspunkt, der es durch seine paradoxe Eigenschaft dem Einzelnen ermöglicht, sich mit der Unendlichkeit zu vermitteln, Innerlichkeit zu gewinnen. Sein Beispiel war dafür die Erscheinung Jesus Christus, der zum Sinnbild für das Paradox wird. Alsbald stellte sich allerdings für Kierkegaard und uns heraus, dass der eigentliche Übergang des Endlichen ins Unendliche (von der Unbedeutendheit zur Bedeutung) nicht in der Vergangenheit ein für allemal und für jedes Individuum abgehandelt wurde. Der Sprung in den Glauben, die Begrifflichkeit die Kierkegaard für diesen Übergang anstrengt, ist etwas, das jedem Individuum obliegt und den er auch stets wiederholen muss, der Sprung ist keine einmalige Angelegenheit. Der Augenblick weitete sich aus. Entgegen dem ersten Schein war es nicht der historische Moment in dem Jesus die Erde betrat oder auf ihr wandelte, der historische Moment, in dem das Paradox war. Es war ein jeder Moment, denn jeder Moment vermittelt sich in Form des Sprunges mit dem Paradox, steht im Lichte des Paradoxes. Jeder Moment erhält somit vom Paradox ausgehend die ewige Bedeutung, denn er schaut auf die Ewige Seligkeit. So erhöhte Kierkegaard mithilfe der Ewigen Seligkeit und dem neugewonnenen (obwohl schon immer besessenen) Organ des Glaubens den Augenblick, letztlich die Existenz des Menschen.

Nietzsche verbietet sich von Anfang an jegliche Vorstellung eines zentralen Augenblickes, des einen Augenblicks, der eine qualitative Änderung in die Welt brachte, wie es bei Kierkegaard der Fall es, die er ja sogar pathetisch als Übergang von Unwahrheit zu Wahrheit bezeichnet.<sup>545</sup> Ist aber die Ewige Wiederkehr nicht der Ewigen Seligkeit sehr ähnlich? Ist diese Vorstellung

---

<sup>545</sup> Vgl. 3.2 und 3.3. des Kierkegaard Abschnittes.

nicht eine Unendlichkeit, der der Mensch als Endlicher gegenübersteht? Eine schwierige Frage, eine Frage nach dem Verständnis der Notwendigkeit beider Autoren.

Wenn Zarathustra die Ewige Wiederkehr verkündet, so tut er es um Gefährten zu finden, „die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen - und dorthin, wo ich will.“<sup>546</sup> Abgesehen von dem Paradox, welches hier schon entfaltet wird, fordert seine allgemeine Forderung die Subjektivität, das Besondere heraus. Das Allgemeine verlangt, dass man besonders wird. Es bahnt sich Nietzsches Notwendigkeit an. Eine letzte Notwendigkeit ist für ihn nicht zu denken, eine Notwendigkeit muss geschaffen werden und ist auch immer nur Geschaffene, Vorläufige. Was schafft die Notwendigkeit? Das Selbst, der Leib, die große Vernunft, mithilfe des Willens als dem ihm innewohnenden Prinzip. Die Notwendigkeit zu erlangen, um dem Menschen ein Ziel, einen Sinn zu geben, wird zur Not-Wende: „Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth, du meine Notwendigkeit!“<sup>547</sup> Die Notwendigkeit bleibt stets Schein, wie wir in den langen Ausführungen zur Kunst bei Nietzsche sahen. Der Schein ist die Hoffnung des Denkens, das sich selbst nicht retten kann.

Bei Kierkegaard hingegen ist die Notwendigkeit als Gegenüber zur Möglichkeit noch vorhanden. Im Paradox. Notwendigkeit wie bei Nietzsche auch verstanden als die Bedeutung, als das Auslassen der Freiheit, einer Freiheit, die immer auch die Gefahr und Angst der Möglichkeit, der Beliebigkeit, innehat, die Freiheit, vor der sich Adam ängstige, wenn wir zurückdenken an das erste Kapitel des Kierkegaard Abschnittes. Freilich ist die Notwendigkeit bei ihm wie bei Nietzsche dem Denken vorenthalten. Der Anspruch an das Paradox und den Glauben jedoch ist stärker für Kierkegaard, was Auswirkungen darauf hat, wie geglaubt wird und wer glauben kann, anders gesprochen: wie man und folglich wer sich als Endlicher, Existierender zum Unendlichen verhalten kann.

---

<sup>546</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 25.

<sup>547</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 268.

## 5. Es glaubt ein jedermann

Das Paradox ist dem Verstande ein Ärgernis, lernten wir bei Kierkegaard. Dadurch gerade ist für den schwieriger, in den Glauben zu springen, Zugang zur Notwendigkeit zu erhalten, der mehr Verstand besitzt, denn der Graben wird immer weiter, umso mehr man versucht, in zu erfassen. Wir sahen es in der Auseinandersetzung mit den historischen Tatsachen und inwiefern sie hilfreich sind, Ewige Seligkeit zu erlangen. Somit ist es leichter für jemanden, der wenig Verstand besitzt in dieses Verhältnis einzutreten, sich selbst zu verorten zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Es ist für Kierkegaard die Humanität des Christentums, dass im Glauben, also: vor Gott, alle Menschen gleich sind<sup>548</sup>, denn es ist keine Frage der Veranlagung, ob der Sprung möglich ist, sondern nur, wie schwer er ist. Das Ziel ist das Erlangen der Innerlichkeit, welche da ist: Im Glauben und nicht im Ärgernis zum existenziellen Verhältnis zu stehen.

Daraus, dass die Notwendigkeit für jedermann zugänglich ist, gleichzeitig aber für jeden höchst individuell und prinzipiell nicht ausdrückbar, ergibt sich zum einen ein isoliertes Verhältnis – es war für Kierkegaard von entscheidender Bedeutung, dass Abraham nicht zu verstehen ist, dass dieses Verhältnis zwischen Mensch und Gott bei jedem Menschen für den anderen nicht zu verstehen ist – zum anderen, daraus resultierend, eine nicht zu beschreibende Macht, der man sich, wenn schon nicht unterwirft, zumindest doch verschreibt.<sup>549</sup> Die, es sei wiederholt, sich durch ihre Unbeschreiblichkeit geradezu definiert. Die existenzielle Aufgabe ist Aufgabe des einen Subjekts und des einen Subjekts allein.

Nietzsche geht einen anderen Weg ausgehend vom selben Problem. Er ist, in einer gewissen Hinsicht, näher am Menschen, aber damit möglicherweise weiter entfernt vom existenziellen Problem, als es bei Kierkegaard der Fall ist. Kierkegaard schaut mit einer nicht zu trübenden logisch-dialektischen Konsequenz dem existenziellen Problem des Menschen in den Rachen, während Nietzsche am Lebensumstand des Menschen interessiert ist. Für ihn ist das Problem biologischer, lebendiger und gesellschaftlicher.

---

<sup>548</sup> Vgl. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 290.

<sup>549</sup> Später sprach man bei diesem nicht definierbaren Höchsten auch vom „Sein“. Wir kommen darauf zurück.

Die Verbindung zur Notwendigkeit ist vollkommen abgeschnitten, nicht einmal negativ-dialektisch durch den Glauben wie bei Kierkegaard gibt es einen Weg zu ihr. Man könnte wohl behaupten, dass es nach Kierkegaard bei Nietzsche mitunter gar nicht mit der Notwendigkeit zugeht, wir vielmehr im Sokratischen oder einer Abwandlung des Sokratischen uns befinden, also über den Menschen nicht hinauskommen, wie Kierkegaard es bei Sokrates darstellt. Für Nietzsche ist dies allerdings die einzig redliche Position, von dieser auszugehen seine Aufgabe. Diese Aufgabe macht das Leben zum ästhetischen Phänomen. Der Mensch muss sich in seiner Not wenden bis er zur eigenen Notwendigkeit gekommen ist. Allerdings, und dies ist ein entscheidender Unterschied, ist das Schaffen der Notwendigkeit, das Schaffen der Bedeutung, der Werte keine Aufgabe eines jeden Einzelnen. Egal ob Übermensch, neuer Philosoph oder neuer Adel, Nietzsche ist ein Denker der Ungleichheit und damit auch der Ungerechtigkeit<sup>550</sup> – wobei sich schnell ergibt, dass im Pathos der Vielheit, wenn Vielfalt geschätzt und gewollt wird, Ungerechtigkeit ein unentbehrlich Ding darstellt. Die Schaffung der Werte also ist Aufgabe einiger, die die Kraft haben, zu befehlen zugunsten ihrer selbst und der Vielen, die gehorchen.

Der Glaube verschwindet bei Nietzsche nicht. Es ist der Mangel der Gelehrten, dass sie den Glauben für das Große nicht haben, nicht wissen was tun mit all ihrem Wissen, wir lernten es im Lande der Bildung.<sup>551</sup> Der Glaube an die Bedeutung der eigenen Sache bleibt integraler Bestandteil seiner Theorie. Der Schaffende muss glauben an das, was er schafft, aber, und überhören wir nicht dieses aber, es begreifen in seiner Vorläufigkeit, Vergänglichkeit. Wir sahen, wie der Schaffende, der neue Philosoph vermitteln muss zwischen der Notwendigkeit der Notwendigkeit und der Freiheit, inwiefern er streng sein muss, als gäbe es nur diesen einen Weg, um ihn doch, schaut er einen besseren, leicht wie ein Tänzer zu verlassen.

Der an seine Sache Glaubende erhält damit eine gesellschaftliche Funktion. Er ist der, der seine Zeit, oder einen entsprechenden Ausschnitt aus ihr, formt. Er formt sie, indem er sich vermittelt, vermittelt aber diesmal: an Andere – andere Menschen. Wir sollten hellhörig werden, ist

---

<sup>550</sup> Interessanterweise tadelt er gerade an sich selbst die Ungerechtigkeit, von jedem zu erwarten, er würde die Welt wahrnehmen wie er selbst, besonders in Bezug auf das existenzielle Problem – Nietzsche musste feststellen, dass nicht jeder es hat. Vgl. FW 2

<sup>551</sup> Vgl. 5.1. des Nietzsche Abschnittes.

es doch dieser Akt, der bei Kierkegaard der schlechthin unmögliche ist. Ihre Kritik am Allgemeinen und an der notwendig allgemeinen Form der Sprache wird uns helfen überzuleiten, auf den Unterschied in der Form zwischen Kierkegaard und Nietzsche.

## 6. Eine Gemeinheit

Für Kierkegaard war eine Vermittlung der Innerlichkeit – dem existenziellen Verhältnis – ausgeschlossen. Am eindrucklichsten ausgeführt wurde es am Beispiel Abrahams, der in Sprache seine Handlung nicht rechtfertigen kann. Die Tat, der versuchte Mord, ist Ausdruck seines unerschütterlichen Glaubens an Gott, wobei man sich hüten sollte, den Auftrag als einen Befehl zu verstehen. Es ist ein ausdrücklich paradoxes Verhältnis, es ist Abrahams Sache allein, wir sind geneigt zu missverstehen, wenn wir sagen „er erhielt von Gott den Befehl“, als ob es eine äußerliche Sache sei. Die Sprache ist nach Kierkegaard in diesem Bereich vollkommen unzulänglich, da sie als Medium des Allgemeinen eben der Innerlichkeit, Abrahams eigener Vermittlung mit dem Paradox, niemals entsprechen kann. Da aus dem Paradox bzw. dem Verhältnis zu ihm die Wertschätzung selbst kommt – wir sahen das schöne Argument, dass der Verstand das Paradox nur mithilfe des Paradoxes selbst verteufeln kann, denn ohne Paradox, ohne (negativ) Absolutes, keine Bedeutung, somit kein Wert –, ist es kategorisch ausgeschlossen, über dieses Verhältnis zu sprechen.<sup>552</sup> Die Handlung hingegen ist des Öfteren das bessere Argument, viel stringenter als jeder Beweis, wie Kierkegaard es bei Sokrates sieht, der nicht durch Bemühungen des Beweises der Unsterblichkeit der Seele brillierte, sondern dadurch, so zu leben, als ob es sie gäbe. Gleich zu Beginn des Kierkegaard Abschnittes stellten wir fest, dass die Tradition und die unmittelbare Lebenswirklichkeit eines jeden Menschen durchaus eine Rolle spielt in Bezug darauf, was er als Sünde präsentiert bekommt. Nur Adam war nach der Genese der Sünde in *Der Begriff Angst* in der Verlegenheit, ohne vorgegebene Sünde auskommen zu müssen, da er die Sünde ursprünglich in die Welt brachte. Die Tradition ist das gesellschaftliche Moment bei Kierkegaard, seine Untersuchung tangiert es aber nur entfernt, da sein wahrer Untersuchungsgegenstand das Verhältnis des Einzelnen zu den vorgegebenen

---

<sup>552</sup> Vgl. 3.6 des Kierkegaard Abschnittes.

Werten ist. Und dort hält er fest, dass ein jeder wie Adam sich neu zu diesen Werten verhalten muss, mithilfe seiner eigenen Innerlichkeit, die wiederum nicht mit anderen zu vermitteln ist. Der Wert als allgemeiner ist vermittelbar, aber kraftlos, wie der Pastor, der ihn als Allgemeinen am Sonntag predigt, zum Verhältnis des einzelnen jedoch so nicht gelangt. Es ist das eigentlich existenzielle Verhältnis.

Für Kierkegaard ist es zudem eine Gefahr, und hier ähnelt er Nietzsche sehr, wenn die Innerlichkeit, das ‚eigentlich existenzielle Verhältnis‘ fälschlicherweise in den Bereich des Objektiven gezerzt wird, wenn vermeint wird, man könnte das Subjektive objektiv beweisen. Kierkegaard sieht hier Hegel an dieser Spitze des Versuches, es zählen für ihn aber auch ‚Privatdozenten‘ aller Art hinzu, die Versuchen die Innerlichkeit – bei ihm damit auch, aber nicht ausschließlich: das Christentum – zu beweisen. An dieser Stelle besteht die Gefahr, dass das Subjekt, der Existierende sich selbst verliert – zugunsten des Objektiven, der Weltgeschichte.<sup>553</sup>

Die Bewohner des Landes der Bildung, Nietzsches Gelehrte, entsprechen diesem Bild. Ihnen fehlt das „Wozu?“ wie Nietzsches formuliert, und dieses „Wozu?“ schließt ausgezeichnet an das Problem Kierkegaards an. Nietzsche zeichnet sich dadurch aus, etwas pragmatischer mit der Tatsache umzugehen, da er die Gelehrten als Werkzeug eines anderen, eines Mächtigeren, begreift, der dieses „Wozu?“ anbieten kann, wobei er freilich stets die Gefahr im Auge behält, dass der Mensch ohne „Wozu?“ dem Nihilismus anheimfällt und in der letzten Dankbarkeit an die Kunst prognostiziert er mit aller Stärke den Suizid<sup>554</sup>, wenn es einzig beim Wissenschaftlichen, beim Objektiven verbleibt.

Die Sprache letztlich ist bei ihm ebenfalls das Medium des Allgemeinen. Der Aphorismus „Vom Genius der Gattung“ zeigt auf, wie Nietzsche sich die Entwicklung der Sprache vorstellt, als Akt der Kommunikation mit dem Ziel der Lebenserhaltung und gerade nicht: als göttliches Vermögen des Menschen um sich der Wahrheit anzunähern.<sup>555</sup> Diese Wahrheit in der Sprache, die Wahrheit der Existenz selbst, ist für ihn eine grammatikalische Täuschung.

---

<sup>553</sup> Vgl. dazu das Ende von Kapitel 2.1. des Kierkegaard Abschnittes.

<sup>554</sup> Vgl. Kapitel 4.4.5.3. des Nietzsche Abschnittes.

<sup>555</sup> Vgl. Kapitel 4.4.5.1. des Nietzsche Abschnittes.

Das Problem der Kommunikation entsteht aus einem ähnlichen Grund wie bei Kierkegaard – das (bewusste) Denken als Medium des Allgemeinen und der Sprache scheitert an der Erfassung und Darstellung der (besonderen) Existenz –, jedoch ist der Ausschluss nicht kategorisch. Auch für Nietzsche liegt den Werten, der Bedeutung die Subjektivität zugrunde, wir sahen es wieder und wieder, dass er keine absolute, allgemeingültige Erklärung der Existenz (die eine Morallehre implizieren würde) akzeptiert. Das Subjekt sieht sich, ganz wie bei Kierkegaard, vermittelt zwischen seiner Endlichkeit und der Unendlichkeit. Der historische Sinn und der Umgang damit oder der tolle Mensch sind Beispiele hierfür. Da der Prozess der Genese der Bedeutung und Werte allerdings durch die ‚große Vernunft‘ – also den Leib, das Selbst, worunter der Geist gefasst wird – vorangetrieben wird, und mithilfe einer Selbststilisierung helfen soll, das eigentlich zugrunde liegende Paradox, an dem Kierkegaard so sehr gelegen ist, zu überwinden, wird es zwar nicht problemlos allgemein kommunizierbar, aber vermittelbarer zwischen Menschen als es noch bei Kierkegaard der Fall war. Die ‚große Vernunft‘, der Leib, ist dem anderen ein Fremder, deswegen ist es schwer, des anderen Blut zu verstehen, es ist aber nur schwer, nicht unmöglich.

Mit diesen Annahmen hat Nietzsche allerdings das Problem Kierkegaards noch nicht eingeholt. War es ihm doch gelegen an der Diskrepanz zwischen dem Verstehen und Verstanden, dem Amen in der Kirche am Sonntag und dem entgegengesetzten Handeln am Montagnachmittag. Schauen wir dazu auf die Schwierigkeit von Befehlen und Gehorchen bei Nietzsche. Wer mit Blut schreibt, will auswendig gelernt werden, wie wir in „Von Lesen und Schreiben“ am Ende sahen.<sup>556</sup> Er setzt mitunter einen Befehl, eine Bejahung, die, wenn sie zum Höchsten wird, eine eigene Sonne darstellt, eben jener Sonnen, von denen Nietzsche nicht genug haben kann (auf die Schiffe ihr Philosophen!<sup>557</sup>). Diese Sonne (die im Übrigen kein Schriftstück darstellen muss – der neue Philosoph muss kein Schreibender sein) entfaltet eine Kraft, der gehorcht wird, die große Vernunft fordert auf zu folgen, auch in der Sprache, wenn sie denn nur ein Teil der Entfaltung der großen Vernunft ist. Ein Übergang findet statt, von Verstehen und Verstanden zu Befehlen und Gehorchen (wohlgemerkt auch in einem Leibe, nicht nur zwischen Menschen). Der Befehlende schafft durch seinen Nachdruck ein Verhältnis des Glaubens zu sich, wie es Kierkegaard von der Innerlichkeit erwartet. Kierkegaard würde monieren, dass der Schaffende, der Befehlende doch selbst immer in der Luft hängt, ganz recht sagt Nietzsche: "Ist

---

<sup>556</sup> Vgl. Kapitel 5. bzw 5.1. des Nietzsche Abschnittes.

<sup>557</sup> Vgl. 4.4.5.5. des Nietzsche Abschnittes.

das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt?"<sup>558</sup> Es ist eben die Stärke des Schaffenden nach Nietzsche, diesem Verhältnis standzuhalten, trotzdem zu schaffen, trotz Leere, trotz Ewiger Wiederkehr.

## 7. Das Problem der Existenz in der Form

Wie kommen beide schließlich dazu, die Kunst als Form der Wahl auszurufen? Wollen wir also die Vorbereitung abschließen in dieser letzten Betrachtung.

Kierkegaard erläutert sein Anliegen mithilfe von Lessing als einem Autoren, der sich entzogen hat. Dadurch, dass er den Leser allein lässt, ihm nichts zum Folgen anbietet, fordert er die Subjektivität des Lesers heraus. Ein Moment, das sich für Kierkegaard in der Kunst besonders wiederfindet. Die Kunst ist eng geknüpft an die Doppelreflektion. Die erste Reflektion der Doppelreflektion ist das oberflächliche, allgemeine Verständnis. Die Zuhörer verstehen den Pastor, der sonntags predigt. Die zweite Reflektion ist die eigentliche, das Verhältnis des eigenen Handelns zu dem Gesagten, zu dem, was gepredigt wurde. Die zweite drückt die Innerlichkeit aus, die erste ist, wie man heute sagt, ein platonisches Verhältnis. Die Kunst macht den Zugang zur ersten Reflektion schwierig, denn in dieser oberflächlichen Vermittlung liegt für Kierkegaard die Gefahr der Vernachlässigung der zweiten, die ja doch die eigentliche ist. Pointiert heißt es deshalb: „Wenn dann die Dummheit siegte und die Mitteilung direkt würde, so hätte die Dummheit soviel gewonnen, dass der Mitteilende ebenso dumm geworden wäre.“<sup>559</sup> Das Allgemeine, die direkte Mitteilung macht mitunter dumm. Davor bewahrt die Kunst, wenn sie die Doppelreflektion aufrechterhält. Sie hält den Leser oder Zuhörer in seiner Innerlichkeit. Die Kunst hat somit eine negative Funktion. Ihre Qualität ist ihr Unterlassen. Dadurch, dass in der Sprache, im Medium des Allgemeinen, etwas ausgelassen wird, gewinnt das Subjekt, der Existierende sein Besonderes bzw. den Blick auf sein Besonderes, womit er allerdings allein

---

<sup>558</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 230.

<sup>559</sup> Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 71.

bleibt, allein bleiben muss – er bleibt stumm in Bezug auf seine Innerlichkeit, bevor er zum Dummkopf wird.

Bei Nietzsche hingegen ist die Kunst ausgezeichnet durch den „Willen zum Scheine“. Sie ermöglicht zum einen die Erfindung eines Sinns gegen den Unsinn, Schaffung von Bedeutung nach dem Verlust Gottes. Sie liebt das ‚Paradeis‘, der Grund, auf dem alles möglich ist und obwohl der Begriff Gott vermuten lassen könnte, dass Nietzsche über Kierkegaard in diesem Aspekt hinausgeht, ist doch das Paradeis sehr nahe an dem, was Kierkegaard als das Paradox entwickelt – vergessen wir nicht, dass Gott ein Platzhaltername für das Unbekannte war. Dieses Unbekannte ist bei beiden die Grenze des Denkens. Darüber kommt es nicht hinaus, weshalb Sprache und Denken als Funktionen des Allgemeinen daran scheitern müssen. Das Unbekannte erlaubt zugleich die Entfaltung des Einzelnen. Die Entfaltung scheint sich bei den beiden Autoren dahingehend zu unterscheiden, dass es bei Kierkegaard stets zwischen Selbstbemächtigung und Unterwerfung schwankt<sup>560</sup>, bei Nietzsche trotz eines Momentes der Unterwerfung alles auf die Selbstbemächtigung ausgelegt ist<sup>561</sup>. Die Kunst ist dort das Spielfeld des Subjektiven, in dem sich das Subjekt, seine große Vernunft, sein Leib redlich entfalten kann. Wenn bei Kierkegaard das Allgemeine dumm macht, weil es die Innerlichkeit verschleiert, so fängt bei Nietzsche der Geist an zu stinken, wenn sich die Autoren zu sehr der Verständlichkeit, dem allgemeinen Geiste, dem Zeitgeist verschreiben. Denn in diesem Fall wird das Verhältnis zwischen Autor und Leser allzu oberflächlich, wodurch der Autor nicht zu Sonne werden kann, da die Form des Textes eine Anpassung ist, die im schlimmsten Fall tatsächlich vorhanden ist, also nichts durch das Lesen gewonnen wird, oder eine falsche ist, somit eine Chance vertan wurde.

Kierkegaard sieht das Potential der Kunst in der Sprache als ein negatives, wenn es um Fragen der Existenz, Fragen hinsichtlich des Paradoxes geht. Ein fataler Schluss, der aber Nietzsche auch nicht völlig fremd ist: „Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der

---

<sup>560</sup> Ein sehr delikater Punkt bei Kierkegaard ist die Frage, ob das Subjekt sich letztlich dem Unbekannten, dem Paradox, Gott unterwirft oder sich gerade durch diese Bewegung selbstbehauptet. In diese Dichotomie verpackt scheint es nicht aufzulösen, aber das Erarbeitete hat gezeigt, dass für Kierkegaard gerade durch die Unterordnung der Augenblick gerettet werden kann und somit auch das Subjekt erst in die Lage kommt, sich selbst zu behaupten.

<sup>561</sup> Selbiges gilt hier, da die Ermächtigung des Subjektes für Nietzsche erst so recht vorangetrieben wird, wenn die Ewige Wiederkehr als Prinzip (dem man sich wohl oder übel unterwirft) akzeptiert wird.

Mensch sich an den Dingen erquicke? Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge.“<sup>562</sup> Gleichzeitig hat er mehr Hoffnung für diese „Narrethei“ denn Kierkegaard, sieht er doch die Möglichkeit des Schaffens in der Sprache, welche Blut ist.

Mit diesem Bild im Hinterkopf wollen wir übergehen zu den nächsten zwei Autoren. Wir sollten stets das Paradox vor Augen behalten, als das Verhältnis, das der Existenz zu Grunde liegt. Den Glauben als Organ, als Weg des Umgangs mit diesem Problem. Und die Folgen, die dieses Problem für den Philosophen hat, der damit umgehen will. Es wurde gekämpft und gehadert, wir werden es sehen.

---

<sup>562</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 272.

# V. Adorno

## 1. Einleitung

„Zum Ende. - Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.“<sup>563</sup>

„Zum Ende“ zum Anfang. Im Grunde ist schon alles gesagt. Die Aufgabe wird sein, das Gesagte aufzuholen. Der Aphorismus „Zum Ende“, mit dem Adorno seine Aphorismensammlung *Minima Moralia* beschließt, enthält, verschlungen genug, unsere ganze Fragestellung und Adornos Antwort. Die Frage, wie oder ob Moral sich begründen lässt, welche Rolle Philosophie (und mit ihr der Begriff als solcher) darin spielt, und nicht zuletzt, was die Konsequenz der Antworten auf diese Fragen für die Philosophie und für die Form in der sie erscheint bedeutet. Die Frage nach einer verrückten Philosophie, den unmittelbaren Umständen entrückt, aus ihnen verrückt, wird zur maßgeblichen: Nach dem Standort „der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“.

---

<sup>563</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2012, S. 283.

Dafür müssen wir zunächst den Ausgang bestimmen, den Standort, von dem es sich zu entrücken gilt. Wodurch zeichnet er sich aus, warum muss er verlassen werden und was macht das Verlassen so unendlich schwierig – was ist die Unmöglichkeit des Gedankens, was ist sein Standort?

Schnell wird sich zeigen, wie in Adornos Denken die Grenzen zwischen der (um in klassischen Begriffen zu bleiben) theoretischen und der praktischen Philosophie verschmelzen. Die Untersuchung soll denn also beginnen mit der Diagnose, dass die Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts nicht nur ihre Versprechen nicht halten konnte, sondern ganz im Gegenteil, im 20. Jahrhundert in der großen Katastrophe endete, dem dritten Reich, Judenvernichtung und dem zweiten Weltkrieg. Die Diagnose wurde gestellt in der berühmten *Dialektik der Aufklärung*, die Adorno gemeinsam mit Max Horkheimer während des zweiten Weltkrieges verfasste. Die praktisch anmutende Fragestellung, wie es zur Barbarei<sup>564</sup> kommen konnte und was dieser entgegenzusetzen wäre, geht fließend in Kritik der Erkenntnistheorie über, einem Bereich der theoretischen Philosophie. Es wird sich zeigen, wie das Denken als Erkenntnisorgan des Menschen ihm zur Vormacht über die Natur verhalf, ihm dabei half sie zu unterjochen, dieser Siegeszug dort allerdings nicht Halt machte, sondern als Prinzip der Herrschaft weiterwirkte zur Herrschaft des Menschen über den Menschen. Das sich neutral dünkende Erkenntnisorgan ist nach Ansicht der Autoren keineswegs so neutral bzw. unschuldig, wie es sich selbst darstellt. Vielmehr ist die Frage danach, welche Erkenntnisse unter welchen Umständen gelten, wie also zu erkennen ist, für sie immer schon bereits die Frage, wie zu leben ist. Eine jegliche theoretische Frage schon immer eine praktische.

Die Ausführung dieser Idee markiert den Beginn des Abschnittes. Die Verzweiflung, mit der sich die Philosophie konfrontiert sieht, beschreibt nicht nur die reale der unmittelbaren Situation (des zweiten Weltkrieges) sondern, wie die beiden vorhergehenden Abschnitte bereits anzeigten, auch den Stand der Selbstreflektion der Philosophie. Ihre Tendenz ist die der Selbstabschaffung.

Die Selbstabschaffung ist eine Reaktion auf die Kritik, die wir als erstes mithilfe von Adorno und Horkheimer darstellen wollen. Die Kritik zeigt die Verstrickung von Denken und Herrschaft auf. Für Adorno und Horkheimer ist die Antwort darauf jedoch keine Verneinung des Denkens

---

<sup>564</sup> Der gängige Titel für den Faschismus bei Adorno und Horkheimer.

schlechthin. Das totalitäre Verlangen des Denkens, welches wir kennenlernen werden, herrscht für sie auch in der strengen Negation desselben. Adorno ist die radikal anti-philosophische, dem Denken gegenüber feindlich eingestellte Position wie jene Kierkegaards nicht fremd, er ist mit ihr sogar vertraut, schrieb er doch seine Habilitation über Kierkegaard. In diesem Buch bereits formuliert er die Kritik am totalen Entzug, die er später im Aufsatz „Jargon der Eigentlichkeit“ ausweitet auf die Fundamentalontologie Heideggers und die Existenzphilosophie Jaspers, die er beide im Geiste Kierkegaards arbeiten sah. Die komprimierten Sätze von „Zum Ende“ enthalten diese Tendenz und die Warnung: Es wird gewarnt vor der leidenschaftlichen Abdichtung des Gedankens gegen sein Bedingtsein. Die Kritik ist deswegen für uns von höchster Wichtigkeit, weil es zum einen hilft, Adornos Position zu schärfen bzw. seine Kritik an der Aufklärung nicht misszuverstehen, denn es wird sich zeigen: Viele Gedanken und Anreize von Kierkegaard und Heidegger sind Adornos eigenen nahe. Dennoch zieht er in aller Ähnlichkeit markante und entscheidende Grenzlinien, die dann zum anderen die Konsequenz für das weitere Verfahren der Philosophie maßgeblich beeinflussen. Die Abdichtung des Gedankens ‚gegen sein Bedingtsein‘ trifft die Spaltung am prägnantesten und führt uns zum Problem der Geschichtlichkeit.

Das Bedingtsein des Gedankens und dessen Geschichtlichkeit, das wir aus dem zweiten Teil, der Kritik Adornos an Kierkegaard und Heidegger ziehen, hilft uns dabei, zu Adornos eigenem Vorschlag vorzudringen, der sich maßgeblich durch die Konzeption des Nichtidentischen auszeichnet. An diesem Nichtidentischen und der Methode, die zu ihm verhilft, der Mimesis, offenbart sich ein Verständnis der so zentralen ‚Fühlung der Gegenstände‘ aus „Zum Ende“. Um diese Fühlung soll es sich drehen, sollen wir uns drehen, denn der Zugang wird kein unmittelbarer sein, der Gegenstand zeigt es an, wir werden es sehen. Nicht zuletzt mithilfe von Nietzsche (auch dem, was wir im Abschnitt über ihn lernten) wird der Versuch unternommen, das Problem und das Angebot des Nichtidentischen zunächst theoretisch zu entwickeln.

Das Nichtidentische bleibt allerdings – seiner selbst geschuldet – auf theoretischem Boden undeutlich, weshalb dieselbe Methode, die wir in Adornos theoretischem Hauptwerk, der *Negativen Dialektik*, entdecken, die Mimesis, an einem zweiten Gegenstand, der Kunst aufgezeigt wird. Dies geschieht mithilfe der *Ästhetischen Theorie*, die kurz nach dem Tod Adornos erschien und unmittelbar vor der Veröffentlichung stand (allerdings von ihm in dieser Version

nie final abgeseget wurde). Wenn zu Beginn des Abschnittes angezeigt wird, wie eng der theoretische und der praktische Bereich der Philosophie bei Adorno verknüpft ist, so wird sich spätestens hier zeigen, dass dies auch für den ästhetischen Bereich gilt. Eine klare Trennung zwischen den dreien würde Adorno verneinen. Wir werden also, bevor wir uns im letzten Abschnitt der Föhlung und der Mimesis ganz widmen können, die Rolle der Kunst bei Adorno beleuchten müssen. Sie ist dabei eine, obwohl sie so eng mit der Gesellschaft verbunden ist wie Philosophie, von der Philosophie autonome. Begriff und Kunstwerk konvergieren bei Adorno, aber nicht auf die gleiche Weise, wie wir es noch in den ersten beiden Abschnitten zu Kierkegaard und Nietzsche sahen. Um so wichtiger denn, Kunst und Philosophie nebeneinander auf den Prüfstand zu stellen. Auch hieran wird sich erneut der Unterschied aufmachen, der sich zwischen Adorno und Kierkegaard in Bezug auf das Denken und die Abkehr vom selben auftrat.

Zuletzt werden wir zurückkehren zum Ausgangspunkt. Mit nicht nur einem, sondern mindestens zwei Begriffen von Mimesis werden wir den Aphorismus „Zum Ende“ ein zweites Mal betrachten. Wenn die Einföhrungen zur Föhlung der Gegenstände geglückt sind, wird er, so ist die Hoffnung, diesmal auf uns zukommen. Begleitet wird die bis dahin erarbeitete Erkenntnis, wie Philosophie und Kunst, Begriff und Kunstwerk sich dem Nichtidentischen annähern können, von Adornos Aufsatz „Essay als Form“. Dieser erlaubt das Gewonnene zusammenzufassen und mitsamt Anmerkungen aus den anderen Werken die Frage nach der Form in der Philosophie zu entfalten.

## 2. Die Katastrophe, die unvermeidliche

Die Aufklärung schielte einst auf den ewigen Frieden. Wenn der Mensch nur erst einmal lernte sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, dann wäre er, so schien es, nicht weit. Eine ganze europäische Epoche war geprägt, wurde getragen von der Idee, das alles einmal gut sei. Sie gipfelte möglicherweise in Beethovens 9. Symphonie und der Vorstellung eines mit sich selbst

versöhnten Weltgeistes bei Hegel. Doch die Versöhnung blieb aus, soviel offenbart die Geschichte. Weiter noch: Die Spannungen, sowohl zwischen Menschen, als auch zwischen dem Menschen und seiner nicht-menschlichen Außenwelt (welche wir der Einfachheit halber Natur nennen wollen) nahmen zu. Während zweitens Ausdruck einer stetig fortschreitenden und anwachsenden Naturbeherrschung ist, die ein nicht zu unterschlagendes Maß an Zerstörung mit sich bringt und zweifellos bis in unsere Zeit anhält, so gipfelte erstere in der größten Katastrophe des 20. Jahrhunderts, wengleich auch diese Spannung freilich unsere Zeit noch prägt, sich nach dem Knall nicht in Luft auflöste.

Als die Aufklärung die Versöhnung versprach, war es das Denken, das den Anspruch stellte und letztlich auch einlösen sollte. Das Sich-bewusst-werden des Menschen, das Entblößen der unhinterfragten Autoritäten, die bis dahin die (moralischen – und damit auch immer: real herrschaftlichen) Interessen bildeten, an die man sich bei Ungewissheit wendete bzw. die die Ungewissheit (verstanden als Zweifel) selbst unmöglich machten. Gott erlaubt keine Frage nach seiner Legitimität – wir sahen bereits, wie Hiob dafür büßen musste. Der Mensch sollte als Sich-selbst-bewusster sich in Fragen der Moral nach dem Wunsch der Aufklärer an jenes seiner Organe wenden, welches ihnen am durchsichtigsten schien: dem Denken, die (reine) Vernunft.

Wir haben das Denken schon im Abschnitt zu Kierkegaard als Moment des Allgemeinen kennengelernt, als das Moment, das eine intersubjektive Vermittlung erlaubt und, nach dem Glauben einiger Autoren, sogar ein Begründungsmuster darstellen kann (wobei selbst Kant zuletzt auf eine nicht zu greifende Autorität rekurrieren muss, um seinen kategorischen Imperativ zu festigen<sup>565</sup>). Auch bei Nietzsche wurde Denken und (allgemeine) Vermittlung in Verbindung gebracht, ja er ging sogar soweit, den Ursprung des Denkens in der Vermittlung bzw. im Willen zu jener zu sehen.

---

<sup>565</sup> Vgl. z.B.: „Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer so fern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste.“ (KrV B 839)

Beschränken wir uns zunächst aber auf die Vorstellungen von Adorno und Horkheimer, bevor wir auf die Vorbereitungen zurückkommen. Das Denken wurde also in der Aufklärung Symbol der Befreiung von allen, scheinbar unhinterfragten Autoritäten, schließlich Symbol der Freiheit selbst, als Möglichkeit des Menschen sich selbstbewusst und selbstständig zu setzen, zu bestimmen, ... zu deuten?

## 2.1. Der Reiz der Klarheit

Der Reiz des Denkens ging dabei nicht ausschließlich von der gewonnenen Unabhängigkeit aus, die selbst möglicherweise eher als Resultat einer anderen Entwicklung zu verstehen ist, die ebenfalls dem Denken zugeschrieben wird:

Den Grundstein für den Siegeszug des Denkens ist allem Anschein gelegt in den Naturwissenschaften und einer stetig voranschreitenden Naturbeherrschung, sind sie doch Beispiele eines konstanten Fortschritts, der noch heute anhält und sich regelmäßig selbst übertrifft. Logik und System sind die hervorstechenden Merkmale desselben, denn was sich erfassen und einordnen lässt, wird prognostizierbar und dadurch: beherrschbar. Adorno und Horkheimer nehmen sich exemplarisch Bacon vor, dessen Wirken für eben jene Idee einsteht. Das Ziel: Die Entzauberung der Welt. Sie soll durchdrungen, verstanden werden. Dazu muss der Mensch sich von bloßer Einbildung trennen:

„Er [Bacon] verachtet die Adepten der Tradition, die ‘zuerst glauben, dass andere wissen, was sie nicht wissen; und nachher, dass sie selbst wissen, was sie nicht wissen. Leichtgläubigkeit jedoch, Widerwille gegen den Zweifel, Unbesonnenheit im Antworten, Prahlerei mit Bildung, Scheu zu widersprechen, Interessiertheit, Lässigkeit in eigenen Forschung, Wortfetischismus, Stehenbleiben bei bloßen Teilerkenntnissen: dies und Ähnliches hat die glückliche Ehe des menschlichen Verstandes mit der Natur der Dinge verhindert, und ihn statt dessen an eitle Begriffe und planlose Experimente verkuppelt: die Frucht und Nachkommenschaft einer so rühmlichen Verbindung kann man sich leicht vorstellen. Die Druckerpresse, eine grobe Erfindung; die Kanone, eine die schon nahe lag; der Kompass, in gewissem Grad bereits früher bekannt: welche Veränderung haben nicht diese drei hervorgebracht – die eine im Zustand der Wissenschaft, die andere in dem des Krieges, die dritte in dem der Finanzen, des Handels und der Schifffahrt! Und auf diese, sage ich, ist man nur zufällig gestolpert und gestoßen. Also die Überlegenheit des Menschen liegt im Wissen, das duldet keinen Zweifel. Darin sind viele Dinge aufbewahrt, welche Könige mit all ihren Schätzen nicht kaufen können, über die ihr Befehl nicht gebietet, von denen ihre Kundschafter und Zuträger keine Nachricht bringen, zu deren Ursprungsländern ihre Seefahrer und Entdecker nicht segeln

können. Heute beherrschen wir die Natur in unserer bloßen Meinung und sind ihrem Zwange unterworfen; ließen wir uns jedoch von ihr in der Erfindung leiten, so würden wir ihr in der Praxis gebieten.“<sup>566</sup>

So schrieb es Bacon bereits Ende des 16. Jahrhunderts. Das Zitat verdeutlicht den zuvor angesprochenen Reiz, insbesondere, wenn man die Methode bzw. den Werdegang des Wissens seit jeher betrachtet. Zu einem nicht zu vernachlässigenden Teil gebieten wir heute der Natur in der Praxis. Was läge also näher, als alle Energie in diese erfolgreiche Methode zu investieren?

## 2.2. Der Preis

Der durch Beherrschung erlangte Fortschritt kommt für einen Preis. Natur und Denken verändern sich nachhaltig durch die Verschiebung der Machtverhältnisse: Wird die Natur als eine zu formende, zu bändigende begriffen, so setzt diese Einteilung eine Rollenverteilung voraus. Adorno und Horkheimer nennen sie „patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten.“<sup>567</sup> Um der Anwendbarkeit willen, die man von der Entzauberung der Natur erhofft, muss das Denken und der Mensch selbst sich all dessen entledigen, was dieser Anwendbarkeit entgegenwirkt: „Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut.“<sup>568</sup> Jede Metaphysik wird verbannt als Frage ohne Anwendungsbereich, als Frage, die sowohl jeglicher empirischen Überprüfbarkeit als auch logischer Nachvollziehbarkeit sich enthält. „Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht.“<sup>569</sup>

Das Einzige, was der unerbittlichen Untersuchung standhält, ist zugleich der Grund für das ganze Unterfangen: die Selbsterhaltung.<sup>570</sup> Aber freilich kann auch ihr Fundament von der Aufklärung nicht fest gegossen werden.<sup>571</sup> Die Antwort auf das „Warum?“ der Selbsterhaltung

---

<sup>566</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 9-10.

<sup>567</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 10.

<sup>568</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 10.

<sup>569</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 11.

<sup>570</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 35.

<sup>571</sup> Aufklärung meint an dieser Stelle nicht die historische Epoche, sondern die Entwicklung des Denkens als Erschließen, als Entzaubern der Welt im Sinne von Adorno und Horkheimer – wir werden sogleich sehen, wann für sie die Entwicklung begann.

kann auch die Aufklärung nicht bieten. Dennoch ist sie, und mit ihr gleichfalls das Denken selbst, eng verwoben mit dem Trieb, vielleicht: dem Willen, zu überleben. Einem Willen, der – wie sich zeigen wird – die paradoxe Eigenschaft besitzt, auf dem Wege der Selbsterhaltung den Menschen an den Rand der totalen Auslöschung zu bringen. Sodass schlussendlich Aufklärung selbst in den Mythos zurückfällt, da sie nicht nur theoretisch sich selbst nicht halten kann bzw. an der eigenen Begründung sägt, so sich selbst als Mythos entlarvt, sondern gleichzeitig auch diesen Mangel durch einen beliebigen Mythos zu ersetzen weiß und so ganz praktisch, tatsächlich wirkend, die Welt in Flammen aufgehen lässt. Auf der anderen Seite entpuppt sich der Mythos als immer schon verwandt mit der Aufklärung, keineswegs so fremd wie es in der Darstellung der beiden als Antipoden zuweilen den Anschein macht.

### 2.3. Weg zum Subjekt

Verfolgen wir den Weg, den Adorno und Horkheimer uns aufzeigen. Selbsterhaltung und Subjektwerdung sind unmittelbar miteinander verknüpft. Mithilfe der Ethnologie des frühen 20. Jahrhunderts wird versucht den Umschlag ins Denken darzustellen.

Die erste begriffliche Konfrontation des Menschen mit dem, was ihn umgibt und übersteigt, mit der Außenwelt und ihren Gefahren, verorten die Autoren in der Vorstellung des Mana, und damit in den Anfängen des Mythos.<sup>572</sup> Es ist ein Prinzip, welches sich später in der „hellen Welt der griechischen Religion“ wiederfindet, auf einem Höhepunkt des (ausgedrückten) Mythos. Das Mana: „Primär undifferenziert ist es alles Unbekannte, Fremde; das was den Erfahrungsumkreis transzendiert, was an den Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein.“<sup>573</sup> Diese Übermacht hatte für den – wie die Autoren ihn einführen – Wilden einerseits einen ganz realen Ausdruck, als die unmittelbare Gefahr, die viele Aspekte dieser Natur für ihn darstellen (etwa Unwetter, wilde Tiere und ähnliche Widrigkeiten). Andererseits wurde aber schon die allgemeine, abstrakte Übermacht der Natur wahrgenommen, als Sammlung all der vielen Gefahren. Eine Sammlung, die als solche mehr wurde als das Ganze ihrer Teile, als Abstrakte

---

<sup>572</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 21.

<sup>573</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 21.

selbst eigenständige Qualität. Die Natur wurde im Mana zum Anderen, zum gefährlichen Anderen, und dieses Andere, wenn auch abstrakt, war keine Einbildung: „Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden.“<sup>574</sup>

In diesem Akt ist für Adorno und Horkheimer die Unterscheidung in Subjekt und Objekt schon angelegt. Sie findet sich nicht so sehr in der Abgrenzung des Benennenden zum Benannten, wenn beispielsweise der Wilde das Tier benennt, sei es nur durch den Angstschrei im Angesicht der Gefahr (entscheidend wäre, dass der Schrei zum Ausdruck für die spezifische Angst wird). Es würde ein nicht unerhebliches Maß an Selbstreflektion bereits vorausgesetzt um den Akt der Benennung als solchen zu reflektieren, und somit ein ausgeprägtes Subjekt impliziert. Die Trennung kündigt sich vielmehr, zugleich verschleierter, im Objekt selbst an, denn es wird verdoppelt. Sobald das Tier als Sitz des Mana angesprochen wird, als Teil oder Stellvertreter des Mana, der Übermacht (der Natur) und als solches verehrt wird, zum Mythos wird, ist es mehr als es selbst. Der Begriff erhält eine mythische Komponente und ist nicht mehr bloß die Verdoppelung der Sache (was er wäre, solange er nur auf das Tier zeigt), sondern ihre Erweiterung oder, kurios genug, ihr Widerspruch in dem Sinne, als dass der Begriff einer Sache (dem Tier in unserem Falle) auf die Sache (das Tier) und zugleich nicht auf die Sache (das Mana – die allgemeine, abstrakte Übermacht der Natur) zeigt. „Die Sprache [drückt] den Widerspruch aus, dass nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch. Durch die Gottheit [also dem Mana als mythischer Gehalt oder der abstrakten Übermacht der Natur] wird die Sprache aus der Tautologie zur Sprache.“<sup>575</sup> Hierin, und es sei herausgestellt, dass wir über die Genese eines Mythos sprechen, finden die Autoren den Prozess dialektischen Denkens wieder, also dem Prozess, der versucht mithilfe von Identität und Nicht-Identität die Identität, man könnte krasser noch formulieren: die Wahrheit, eines Begriffes dingfest zu machen. Die dialektische Methode ist dabei eine der Aufklärung, Bewegung des Denkens selbst, und wir sahen bereits bei Kierkegaard, inwiefern sie ein Versuch symbolisiert, die Welt begreifend, denkend zu durchdringen<sup>576</sup>. In den Grundformen des Mythos lässt

---

<sup>574</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 21.

<sup>575</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 21.

<sup>576</sup> Weshalb er sich freilich genötigt sah, ihr den Glauben entgegenzustellen – doch dazu wollen wir später zurückkehren.

sich die Tendenz der Aufklärung erkennen: Benennung und Bestimmung: „Das war die Urform objektiver Bestimmung, in der Begriff und Sache auseinandertreten, derselben, die im homerischen Epos schon weit gediehen ist und in der modernen positiven Wissenschaft sich überschlägt.“<sup>577</sup> Diesen Weg bis zu den modernen Wissenschaften wollen wir nachvollziehen.

„Aber diese Dialektik bleibt ohnmächtig.“<sup>578</sup> Der Mangel dieser frühen Dialektik war aus der Perspektive der Aufklärung, dass die Übermacht lediglich verdoppelt und daraufhin als Vorstellung verehrt wurde. Sie stellte sich, so könnte man sagen, buchstäblich vor den Menschen. Der Mensch unterwarf sich der Übermacht, womit ein tatsächlicher, nachhaltiger und qualitativer Wandel nicht vorstellbar war. „Der mythische Dualismus führte nicht über den Umkreis des Daseins hinaus. Die vom Mana durchherrschte Welt und noch die des indischen und griechischen Mythos sind ausweglos und ewig gleich. Alle Geburt wird mit dem Tod bezahlt, jedes Glück mit Unglück.“<sup>579</sup> Die Übermacht fordert stets den Tribut, „am Ende triumphiert das Dasein über sie [die Menschen].“<sup>580</sup> Der Mythos kannte keine Freiheit im eigentlichen Sinne, in dem Sinne, als dass es wirklich anders sein könnte.

Auch die Selbsterhaltung, die wir bereits der Aufklärung zuschrieben, wollte, und will noch, sich aus den Schlingen dieser Übermacht befreien. Das utopische Ziel der Selbsterhaltung: Dass es nichts mehr zu fürchten gäbe. Die Gefahr dieses Wunsches jedoch ist, selbst einem Tabu zu verfallen: „Die Furcht wähnt er [der Mensch] ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinsetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. [Die Aufklärung zerlegt alles in seine (toten) Teile, in der Hoffnung das eigene Leben zu erhalten. Der Mythos belebt alles, zuletzt noch den Boden, auf dem er erschaffen wurde.]“<sup>581</sup> Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst.“<sup>582</sup> Schon im Mythos drückt sich mit der Angst vor der Übermacht der Wille aus, gegen sie zu bestehen, die Aufklärung macht damit Ernst.

---

<sup>577</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 21-22.

<sup>578</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 22.

<sup>579</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 22.

<sup>580</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 22.

<sup>581</sup> Die Klammer ist ein Versuch, einen ersten Einblick in die Unterteilung zu geben. Das Verhältnis von Aufklärung und Mythos wird im Folgenden weiter erläutert.

<sup>582</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 22.

## 2.4. Begriff und Herrschaft

Der Schamane war das Medium des Wilden, seine religiöse Autorität. Seine Aufgabe: Das Besänftigen der Übermacht. Das Ziel war keine grundlegende Veränderung, sondern die Gunst für den Moment, das Abwenden des bevorstehenden Sturms, die günstige Gelegenheit bei der Jagd am nächsten Tag. Sein Werkzeug: die Angleichung. „Der Schamane bannt das Gefährliche durch dessen Bild. Gleichheit ist sein Mittel.“<sup>583</sup> Diese Gleichheit jedoch, und das ist entscheidend, ist eine Anpassung des in rudimentären Zügen vorhandenen Subjekts an das Objekt, wobei die Einteilung in Subjekt und Objekt hier vornehmlich der Erläuterung dient, denn als tatsächlich vorhanden verstanden werden soll. Der Schamane, als das Subjekt in unserem Bild, passt sich dem Tier an, das Stellvertreter des Mana, der Gottheit (der Natur) ist, welche als Objekt auftritt. „Die Zauberei [die als Tätigkeit des Schamanen dem Mythos zugerechnet wird] ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt.“<sup>584</sup> Abgesehen davon, dass bereits an dieser Stelle der Begriff der Mimesis eingeführt wird, der in Adornos Spätwerk eine zentrale Rolle einnimmt und auch für uns zu gegebener Zeit von Bedeutung sein soll, wird uns zunächst die Abgrenzung beschäftigen, die „fortschreitende Distanz zum Objekt.“

Im Verlauf der Aufklärung<sup>585</sup> veränderte sich das Verhältnis der Angleichung gravierend, auch wenn das Prinzip des Angleichens erhalten geblieben ist: „Der Schritt vom Chaos zur Zivilisation [...] hat am Prinzip der Gleichheit nichts geändert. Ja die Menschen büßten gerade diesen Schritt mit der Anbetung dessen, dem sie vorher bloß wie alle anderen Kreaturen unterworfen waren. Zuvor standen die Fetische [als Werkzeuge des Schamanen, mit denen er seine Gleichmachung vollzog] unter dem Gesetz der Gleichheit. Nun wird die Gleichheit selber zum Fetisch.“<sup>586</sup>

Dieser Fetisch kündigt sich an in der frühen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung, oder auch: Wissenschaft und Kunst. Die Erkenntnis, die Wahrheit sollte exklusiv für den Bereich der

---

<sup>583</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 22.

<sup>584</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 17.

<sup>585</sup> Erneut: Der Geschichte des Denkens als Ganzes, nicht der historischen Epoche.

<sup>586</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 23.

Wissenschaft gelten: „Platon verbannte die Dichtung mit der gleichen Geste wie der Positivismus die Ideenlehre. Mit seiner vielgerühmten Kunst habe Homer weder öffentliche noch private Reformen durchgesetzt, weder einen Krieg gewonnen noch eine Erfindung gemacht. [...] Kunst habe ihre Nützlichkeit erst zu erweisen.“<sup>587</sup> Wissenschaft und Kunst werden Antipoden. Die Kunst wird nur im Sonderbereich geduldet, in dem sie keinen Anspruch auf Erkenntnis hegt.

In der Wissenschaft auf der anderen Seite herrscht das Credo der Gleichheit. Es war die Umkehr der Mimesis des Schamanen. Nicht mehr sollte sich der Mensch der (übermächtigen) Außenwelt fügen, sondern die Außenwelt sollte ihm Untertan werden. Ein prägnanter historischer Moment für diese Umkehr der Denkweise ist Kant, der mit seiner Kritik der reinen Vernunft eine, wie er selbst sagte, kopernikanische Wende im Denken, in der Erkenntnistheorie vollzog. Der Ausgangspunkt für das Erkennen der Welt sollte nicht mehr eine Anpassung des Subjekts an das Objekt sein, welches dann bemüht ist, die objektive Welt, die Außenwelt als unabhängig von sich zu erkennen. Vielmehr untersuchte er die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis selbst und kam in Form seiner berühmten Kategorientafel zu dem Schluss, dass der Mensch eine bestimmte und auf Kategorien reduzierbare Möglichkeit hat, die Welt wahrzunehmen bzw. begrifflich zu fassen. Schopenhauer beschreibt diesen Übergang ganz im Geiste Kants zu Beginn des zweiten Bandes von *Welt als Wille und Vorstellung*:

„Die Welt ist meine Vorstellung‘ – ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenngleich nicht ein solcher (Satz), den Jeder versteht, sobald er ihn hört. – Diesen Satz zum Bewußtsein gebracht und an ihn das Problem vom Verhältnis des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloß objektiven Philosophieren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so rätselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste dieses ist, daß, so unermesslich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht.“<sup>588</sup>

---

<sup>587</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 24-25, die Autoren verweisen auf das 10. Buch des Staates.

<sup>588</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II/I*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band I, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977, S. 10.

Die Welt wurde eingeteilt in erkennbare, und tendenziell nützliche, Dinge und nicht erkennbare Dinge, etwa solche, auf die metaphysische Fragen abzielen<sup>589</sup>. Schopenhauer jedoch entdeckte noch ein neues Rätselhaftes in den zuvor nach außen gerichteten metaphysischen Fragen – denn für ihn sind wir uns selbst Fremd geworden. Die Tendenz der Philosophie des 20. Jahrhunderts allerdings ist, so Adorno und Horkheimer, diese Fragen komplett abzuschaffen.<sup>590</sup> Das Mana, die allgemeine, abstrakte Übermacht, Gott – als modernisierte Form des Mana – wurde zum Nichtidentischen, der Erkenntnis nicht Zugängigen, und als solches für die Erkenntnis unbrauchbar.<sup>591</sup>

Eine der zentralen Thesen der Dialektik der Aufklärung ist, dass dieses ‚subjektive Prinzip‘ schon lange in der Geschichte des Denkens wirkt und nicht erst mit Kant begonnen hat, auch wenn die intensive Beschäftigung mit demselben – ganz nach Schopenhauer – ein Kennzeichen der neueren Philosophie ist. Das Buch möchte unter anderem zeigen, dass schon in Homer die Tendenzen dieser Form des ‚Subjektivismus‘ angelegt ist. Diese Argumentation kann aber im Rahmen der vorliegenden Arbeit des Umfanges halber bestenfalls schemenhaft präsentiert werden. Für den weiteren Verlauf der Arbeit sind die Aspekte der Gleichheit und Herrschaft als solche von Bedeutung, weshalb eine rudimentäre historische Einführung genügen muss.

## 2.5. Vom Begriff zur Zahl

Das Subjekt begann denn also das Andere im Anderen zu assimilieren. Seine Angleichung war eine der Aneignung: „Natur soll nicht mehr durch Angleichung beeinflusst, sondern durch Arbeit beherrscht werden.“<sup>592</sup> Das Ziel war durch Berechnung und Bestellung die Natur Stück für Stück zu überlisten, die Hoffnung, den qualitativen Unterschied doch noch zu erzeugen und,

---

<sup>589</sup> Obwohl diese (metaphysischen) Dinge für Kant – wie wir zu Beginn des Kierkegaard Abschnittes sahen – eine eigenwillige Nützlichkeit behielten, insbesondere für die praktische Philosophie – aber dennoch nicht dem Bereich der Erkenntnis zuzuordnen wären.

<sup>590</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 32.

<sup>591</sup> Es wäre anzumerken, dass Kant nach eigener Vorstellung diese Wende nicht erschaffen, sondern erkannt hat. Der Blick der theoretischen Reflektion wurde auf das Subjekt verschoben, dieses aber handelte/erkannte nach Kant freilich schon immer im Rahmen seiner Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis. Adorno und Horkheimer wollen genau auf diese Verschiebung hinweisen, deshalb ist sie auch so wichtig für uns.

<sup>592</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 25.

mit Blick auf den Mythos, seiner Unentrinnbarkeit, dem Schicksal doch noch zu entkommen. Der Mensch, das Denken schritt voran sich der Welt habhaft zu werden.

Die mythischen Reste waren dabei für die Aufklärung schwer abzuschütteln. Bei Homer sind aufklärerische Tendenzen zu entdecken, wie beispielsweise die List des Odysseus, die ihn an den Sirenen vorbeiführt. Seine List, seine Vernunft heckt den Plan aus, dem gefährlichen Gesang der Sirenen zu entgehen, indem er die Ohren der Ruderer seines Schiffes mit Wachs verstopfen lässt. Dieser, heute möglicherweise banal anmutende Trick, war für Odysseus eine Möglichkeit dem Mythos zu entkommen, zumindest zeitweilig – bevor sich der Orakelspruch nach seiner Heimkehr doch bewahrheitet und das Schicksal zu seinem Recht kommt. Die List als Funken der Aufklärung fällt zusammen mit dem größeren Rahmen der Geschichte, dem Mythos. Des Weiteren nimmt er sich als Anführer das Recht heraus, dem Gesang der Sirenen zu lauschen, da er nicht am Arbeitsprozess der tatsächlichen Überwindung des Problems (nach der Planung) teilnimmt. Hierin sehen Adorno und Horkheimer neben dem Sieg der Vernunft auch schon eine Vorschau der realen Herrschaftsverhältnisse zwischen Menschen. Odysseus lässt sich an den Pfahl binden, wird als Mächtiger ohnmächtig, um sich dem Kunstgenuss (dem Gesang der Sirenen) hinzugeben, wobei die Kunst durch dieses Akt so ohnmächtig wird wie er – sie antizipiert die Sonderrolle, die die Autoren später in der Gesellschaft diagnostizieren.<sup>593</sup> Inwiefern die Aufklärung als Machtinstrument selbst auf den Mächtigen zurückschlägt, wie es hier bei Odysseus der Fall ist, wird uns später noch beschäftigen.

Der mythische Rahmen wurde bei den Griechen nicht verlassen. Gleichwohl war es eine erste Entzauberung des Mana, das sich in den Sirenen wiederfindet. Das Ziel Odysseus war die Selbsterhaltung. Seine Methode die Zurichtung des Tatsächlichen, Beschneidung seiner eigenen Fähigkeiten und Freiheiten, sowie seiner Besetzung, dem Zukleben der Ohren vor dem gefährlichen Gesang, ein Gewaltakt nicht nur nach außen – gegen die Sirenen, sondern auch gegen sich selbst und die seinen. Die Methode hatte Bestand, ja wurde sogar zum Kanon: „Die Entfernung des Denkens von dem Geschäft, das Tatsächliche zuzurichten, das Heraustreten aus dem Bannkreis des Daseins [!], gilt der szientifischen Gesinnung ebenso als Wahnsinn und Selbstvernichtung, wie dem primitiven Zauberer das Heraustreten aus dem magischen Kreis,

---

<sup>593</sup> Vgl. für die gesamte Sirenendeutung: Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 39-43.

den er für die Beschwörung gezogen hat [...]. Naturbeherrschung zieht den Kreis, in den die Kritik der reinen Vernunft das Denken bannte.<sup>594</sup> Interessant für das Denken war nur noch, was sich nützlich machen ließ. Selbst die Vergangenheit wird nur geduldet, wenn sie der Zukunft bzw. dem Fortschritt etwas zu bieten hat, selbstständig, als solche ist sie wertlos, Erinnerung ohne daraus entstandener (nützlicher) Erfahrung verblasst.<sup>595</sup>

Was Kant allerdings noch nicht ahnte (auch wenn er es heraufbeschwor), war die Gnadenlosigkeit der Aufklärung, der zuletzt noch der Begriff selbst suspekt wurde, da sie in ihm zu oft noch einen metaphysischen Rest, Rückstände des Mythos, witterte. Kants Werk, insbesondere sein praktisches „transzendiert Erfahrung als bloßes Operieren, weshalb es von der Aufklärung heute nach seinen eigenen Prinzipien als dogmatisch verleugnet wird.“<sup>596</sup> Die Durchmessung des Seins sah sich behindert durch das Moment der Selbstreflektion, durch das Fragen nach dem eigenen ‚Warum?‘, durch die bloße Möglichkeit des Austrittes „aus dem Bannkreis des Daseins“, die der Begriff, besonders der dialektische, in sich trägt.<sup>597</sup> Nicht zuletzt deshalb wurde „die Zahl [...] zum Kanon der Aufklärung. [...] Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung. Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf die Zerstörung von Qualitäten und Göttern.“<sup>598</sup>

Die Tendenz zur Angleichung verhält sich zum Weg der Aufklärung. Der Umschlag vom Begriff zur Zahl als dem Kanon war ein folgerichtiger, aber weder war der Begriff von diesem Umschlag vom Formalismus gänzlich befreit, darauf sollte die kurze Einführung zu Kants Erkenntnistheorie samt seinen Kategorien aufmerksam machen. Noch hat die Zahl den Begriff in der Folgezeit abgelöst, schließlich wird ja bis heute geschrieben und zumeist auch in Begriffen. Dennoch sehen Adorno und Horkheimer gerade in den neuen Entwicklungen der Sprachphilosophie ihre These bestätigt: „Die jüngste Logik denunziert die geprägten Worte der Sprache

---

<sup>594</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 32.

<sup>595</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 39.

<sup>596</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 92.

<sup>597</sup> Vgl. das den Abschnitt einleitende Zitat „Zum Ende“. Auf diese Möglichkeit werden wir später im Rahmen der Negativen Dialektik umfassend eingehen.

<sup>598</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 13-14.

als falsche Münzen, die man besser durch neutrale Spielmarken ersetzt. Die Welt wird zum Chaos und Synthesis zur Rettung.“<sup>599</sup>

Die große Krux dieser Synthesis ist, dass sie suggerierte, die Regeln seien klar und abgesteckt, es ginge nur noch darum, das Spiel „richtig“ zu spielen, das heißt die Welt nach den vorgegebenen, vermeintlich wahren (und vor allem alleingültigen!) Kriterien zu erkennen, einzuordnen, nutzbar zu machen. Eine Idee, die schon deutlich bei Kants Kategorien vorgezeichnet ist (und nicht erst bei ihm), die sich dann in der noch strengeren Anwendung der Logik fortsetzte. Bewusst werden müssen wir uns dabei, dass nicht die analytische Methode als solche von den Autoren kritisiert wird, sondern die metaphysische Ansicht, die dieser zugrunde liegt, während sie jene nicht nur nicht wahrnimmt, sondern zu allem Überfluss noch von jeglicher Metaphysik befreit wähnt: „Nicht was ihre romantischen Feinde ihr [der Aufklärung] seit je vorgeworfen haben, analytische Methode, Rückgang auf Elemente, Zersetzung durch Reflexion ist ihre Unwahrheit, sondern, dass für sie der Prozess von vornherein entschieden ist. Wenn im mathematischen Verfahren das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekannten gestempelt worden, ehe noch ein Wert eingesetzt ist.“<sup>600</sup> Das Problem der Autoren ist die Mutmaßung, die geschieht, wenn etwas zum Unbekannten der Gleichung, zum Systemfremden im System wird, von dem angenommen wird – und dort sehen sie das Unrecht – dass es über kurz oder lang doch im System eingefügt werden kann, kompatibel wird. Es gibt so nur noch Kompatibles und dieser Satz gilt auch, wenn man Fremdes, mitunter Systemfremdes akzeptiert – man wäre wohl ganz blind für wissenschaftstheoretische Diskussionen, wenn man annähme, dass solche Positionen nicht vorhanden sind – solange das Ziel die innige Hoffnung bleibt, auch das Fremdeste noch einzuholen. In der Kritik steht nicht zuletzt ein solches Weltverständnis.

Zwei Probleme folgen aus dieser Perspektive, aus dieser Hoffnung, die eng miteinander verwoben sind. Zum einen – es wurde eben angedeutet – ist diese Sicht nicht so metaphysikfrei, wie sie sich zuweilen gibt. Die radikale Abschaffung des Mythos hat nicht zu seiner Abschaffung, sondern zum Gegenteil geführt, zu seiner Wiederherstellung. Zum anderen weist die Aufklärung, das Denken, zuletzt die Logik selbst bestimmte (Herrschafts-)Strukturen auf, die

---

<sup>599</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 11.

<sup>600</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 31.

sich in die Leerstelle setzen, die der Mythos hinterließ, als die Aufklärung ihn zeitweilig von dort vertrieb.

Das erste Problem, die Unmöglichkeit der Aufklärung, des Denkens sich selbst zu rechtfertigen, geschweige denn eine Handlungsanweisung zu geben, wenn kein ihr von außen zukommendes Ziel vorhanden ist, ist ein wiederkehrendes Thema dieser Arbeit, das alle vorangegangenen Abschnitte geprägt hat und sich auch in dem diesen Abschnitt Folgenden wiederfinden wird. Der zweite Exkurs der *Dialektik der Aufklärung*: „Juliette oder Aufklärung und Moral“ ist diesem Problem gewidmet. Aufgrund der verschlungenen Natur der beiden Probleme soll das erste zunächst nur kurz exponiert werden, bevor wir uns dem zweiten Problem, der der Aufklärung inhärenten Herrschaft zuwenden, welches uns auf erstes zurückverweist, wodurch wir schlussendlich die Möglichkeit erhalten, dieses erste Problem anhand des zweiten Exkurses ausführlich dazulegen.

### 2.5.1. Das vergessene Gebet

„Die metaphysische Apologie verriet die Ungerechtigkeit des Bestehenden wenigstens durch die Inkongruenz von Begriff und Wirklichkeit. In der Unparteilichkeit der wissenschaftlichen Sprache hat das Ohnmächtige vollends die Kraft verloren, sich Ausdruck zu verschaffen, und bloß das Bestehende findet ihr neutrales Zeichen. Solche Neutralität ist metaphysischer als die Metaphysik.“<sup>601</sup>

Wenn wir uns zurückerinnern an die Darstellung des Mana und der Verdoppelung durch den Begriff (der das Tier verdoppelte: es selbst und Stellvertreter des Mana), so offenbart sich die Kluft zwischen dem, was der Begriff impliziert und der Wirklichkeit, die zumeist daran scheitert, ihn einzuholen. Dass das Tier „wirklich“ nicht das ist, was der Begriff antizipiert (es ist nicht das Mana), offenbart den Mangel an ihm, zugleich aber auch seine Forderung! Diese Forderung ist eine an die Wirklichkeit, dass es mehr oder zumindest anders sein solle – beispielsweise soll das Tier befriedet sein, keine Gefahr mehr sein, denn es ist Gefahr. Nimmt man diesen Teil fort, so verbleibt man in der Beschreibung: das Tier ist wild und wird es auch

---

<sup>601</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29.

bleiben. Der Mangel des Begriffes, dass er ganz offenkundig „nicht stimmt“ bzw. den sinnlichen Eindruck des Begriffenen übersteigt, ist zugleich seine Stärke. Er gibt Perspektive auf ein Mögliches.

Anschaulicher noch ist vielleicht ein Begriff wie der der Gnade oder Versöhnung (auch um der „metaphysischen Apologie“ näher zu kommen). Man wird mit Recht einwenden, dass diese Begriffe sicherlich nicht anschaulicher im Sinne der sinnlichen Wahrnehmung sind, dort schlägt sie einer wie „das Tier“ leicht. Aber sie verweisen konsequenter auf die Diskrepanz, insbesondere für das moderne Ohr – das Tier ist uns lange keine Gefahr mehr. Religiös metaphysisch verstandene Begriffe wie Gnade und Versöhnung klagen „die Ungerechtigkeit des Bestehenden“ an und zielen auf einen Zustand, der nicht ist, einen Zustand, der diese Ungerechtigkeit aussetzt. Stärker wird die Spannung noch, wenn versucht wird das (ungerechte und leidvolle) Bestehende als das bestmögliche Bestehende darzustellen, so die Apologie auf die Spitze zu treiben, wie Leibniz es versucht hat.

Die Diskrepanz zwischen dem vermeintlichen versöhnten Zustand und dem ursprünglichen Versprechen der Versöhnung trifft schmerzhaft hervor. *Candide* von Voltaire, direkt von der Idee Leibniz angeregt, ist ein Erinnerung an diese Kluft, die Darstellung eines gebrochenen Versprechens. *Candide* hat das Prinzip von Leibniz tief verinnerlicht in der besten aller möglichen Welten zu leben und bleibt so trotz vieler und heftiger Rückschläge lange Zeit optimistisch, bis es ihn am Ende doch noch überkommt und er die Idee samt seinem Optimismus nicht mehr halten kann. Die Möglichkeit seines Umschwungs und unsere sowie seine Möglichkeit, die Dinge, die ihm widerfahren als Unrecht zu stempeln sind enthalten in der Perspektive, im Begriff der „besten aller möglichen Welten.“ So ist es durchaus möglich, *Candide* als eine Hommage an Leibniz zu verstehen, solange es um die Sehnsucht nach dieser „besten aller möglichen Welten“ geht, die Leibniz sich herbeiwünscht; Kritik jedoch an der Lächerlichkeit, dem aktuellen Weltzustand dieses Prädikates zuzuschreiben, wie Voltaire ihn vorfindet. Dieses Moment ist für Adorno und Horkheimer das Ohnmächtige, denn die Sehnsucht scheitert an der Realität, in der sie nur als Nicht-Vorhandenes vorkommt. Freiheit ist ein weiterer dieser Begriffe, vielleicht neben dem Nichtidentischen der grundlegendste für Adorno. Was hier angerissen wurde, werden wir später mit ihm fortführen, wenn wir den „Bannkreis des Daseins“ im Rahmen der *Negativen Dialektik* reflektieren.

Adorno und Horkheimer fürchten, dass dieses Ohnmächtige und damit sein Potential (der *grundlegenden* Veränderung) in der wissenschaftlichen Sprache keinen Platz mehr findet, denn es lässt sich in der Tat schwerlich als Tatsache dingfest machen.<sup>602</sup> Doch durch das Binden der Erkenntnis an die Tatsachen verschwindet das, was sie übersteigt, nicht. Was allerdings Schaden nimmt, ist die Perspektive, dass es anders sein könnte, als die Tatsachen es angeben. Die Neutralität ist demnach keineswegs „nicht involviert“, wie sie gern erscheint. Sie hat die Seite lediglich schon längst gewählt. Sie dient dem, wie es ist, dem Bestehenden. Sie ist auch keineswegs eine Enthaltung bei der Frage, wie es sein sollte, denn das ist durch Mangel an Alternativen von vornherein entschieden.

„Die Aufklärung hat schließlich nicht bloß die Symbole sondern auch ihre Nachfolger, die Allgemeinbegriffe, aufgezehrt und von der Metaphysik nichts übriggelassen als die abstrakte Angst vor dem Kollektiv, aus der sich entsprang.“<sup>603</sup> Austauschbar wurden zunächst die Mittel und Materialien, solange sie funktionieren, dann die Menschen selbst, solange sie funktionieren. Die Qualität der „abstrakten Angst vor dem Kollektiv“ änderte sich, was uns zum zweiten Problem, der inhärenten (Herrschafts-)Struktur der Aufklärung bringt.

### 2.5.2. Zwanghafte Wiederholung

Die Aufklärung kennt klare Hierarchien. Dass das Bestimmte ihr mehr gilt als das Unbestimmte sahen wir bereits im Abschnitt zu Nietzsche, der sogleich polemisch fragt, wer eigentlich entschieden hätte, dass es so sei. Adorno und Horkheimer sehen die Gesetze der Logik aus der

---

<sup>602</sup> Ich möchte hier bereits anmerken, dass man zwei Fälle unterscheiden muss, die möglicherweise nicht so verschieden sind, wie sie auf den ersten Blick scheinen.

Zum einen eine Art Verbot über diese Dinge zu sprechen, also allgemein auf etwa metaphysische Begriffe zu verzichten und ihre Ideen schlicht weg nichtmehr zu diskutieren. Diese kompromisslose Position wurde in dieser starken Konsequenz nicht lange vertreten und auch wenn es auf den Positivismus zutreffen mag, den Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* angreifen, wird ihnen an dieser Stelle des Öfteren vorgeworfen, sie würden einen Strohmann aufbauen, den Kampf gegen einen imaginären Feind führen.

Zum anderen jedoch werden wir im Verlauf des Abschnittes sehen, dass auch das Sprechen oder Schreiben über diese Begriffe nicht unproblematisch ist, insbesondere wenn dieses Sprechen und Schreiben von bestimmten (meist wissenschaftlichen) Standards begleitet wird, die es einzuhalten gilt. Diese suggerieren nicht selten die bereits angeprangerte Neutralität und setzen somit schon ein Weltbild voraus, ohne dies jemals kenntlich zu machen, womit auch dort vor der Auseinandersetzung das Wesentliche schon entschieden ist. Doch die Schwierigkeit kann hier nur skizziert werden. Sie begleitet uns durch den Abschnitt vor allem zur *Negativen Dialektik*, sowie durch die gesamte Arbeit. Die zweite hier vorgetragene These, die deutlich anwendbarer ist als die erste, kann ohne Zweifel als eine der Motivationen für diese Arbeit gelten.

<sup>603</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 29.

Gesellschaft, und damit aus dem Bestehenden, verlängert: „Noch die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang. Wie die ersten Kategorien den organisierten Stamm und seine Macht über den Einzelnen repräsentieren, gründet die gesamte logische Ordnung, Abhängigkeit, Verkettung, Umgreifen und Zusammenschluss der Begriffe in den entsprechenden Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit, der Arbeitsteilung.“<sup>604</sup> Die Ersetzbarkeit sowohl in der logischen Formel als auch in der Arbeitsteilung veranlasst die Autoren die Zusammenführung des Ganzen nicht als solidarisches Unterfangen zu begreifen, auch wenn es sich zuweilen anbietet ein effizientes und systematisches Zusammenleben als solidarisch zu deuten, immerhin erhält jedes Teil seinen Platz – solange es nicht überflüssig ist. Doch weder das logische System noch die Gesellschaft ist um seine Teile als Besondere besorgt, was eine Grundbedingung für Solidarität wäre. Im Gegenteil: Die Gesellschaft, wie die Logik, steht unterm Primat des Allgemeinen. Die Herrschaft, die systematische Organisation der Gesellschaft, „verleiht dem gesellschaftlichen Ganzen [...] erhöhte Konsistenz und Kraft.“<sup>605</sup> Die Herrschaft dient zur Selbsterhaltung des Ganzen und als Allgemeines trifft sie auf den Einzelnen dessen Selbsterhaltung nun von ihr ermöglicht oder verhindert wird, wie einst vom Mana, als der abstrakten Übermacht der Natur: „Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit.“<sup>606</sup> Als Abhängiger ist der Einzelne stets bemüht nicht aus der Gunst zu fallen, weit davon entfernt die Gesellschaft oder ihre anderen Mitglieder – die ihm zumeist als Konkurrenten entgetreten – aus dem Blickwinkel der Solidarität zu betrachten: „Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft und nicht die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt.“<sup>607</sup>

Die vermeintliche Neutralität ist somit nicht nur eine Spiegelung der vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, gekennzeichnet durch Ordnung, System und Austauschbarkeit, sondern wirft noch den Deckmantel der Objektivität über sich selbst und die eigenen Methoden, wodurch die Veränderung der bestehenden Herrschaftsstrukturen nachhaltig erschwert wird.

---

<sup>604</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 27-28.

<sup>605</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 28.

<sup>606</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 28.

<sup>607</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 28.

Zweifel am vermeintlichen Erfolg der Aufklärung bei der Überwindung des Mythos machte bereits die Beobachtung, dass die zu fürchtende abstrakte Übermacht von zuvor (die Natur (z. B. als Mana)) nicht abgeschafft, sondern durch eine neue ersetzt wurde (die Gesellschaft).

Dieser Zweifel erhärtet sich, wenn wir das bisher Ausgeführte auf den Begriff der Wiederholung untersuchen.

Mit der fortschreitenden Naturbeherrschung scheint die Kraft der Vernunft stetig anzusteigen, macht sie sich doch die Welt gefügig für ihren Zweck, die Selbsterhaltung. Doch der Schein trügt: „Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unter das unmittelbar Vorfindliche erkaufte.“<sup>608</sup> Die Verbannung des Begriffs im Sinne des Deutschen Idealismus, des dialektischen Begriffs, der noch zu metaphysisch war, weil er über sich selbst hinauswollte, war nicht der Sieg, den die anschwellende Naturbeherrschung für sich in Anspruch nehmen möchte. Neben dem Mangel an Perspektive und Hoffnung fehlt der „Rationalität der Tatsachen“ die Möglichkeit, die historische Entwicklung im Sinne des Humanen zu reflektieren: „Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken [sie nicht nur schlicht zu vermessen], bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen – der ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben. Er besteht nicht im bloßen Wahrnehmen, Klassifizieren und Berechnen, sondern gerade in der bestimmenden Negation des je Unmittelbaren.“<sup>609</sup> Das „wie es ist“ soll keineswegs als unmittelbare Wahrheit gelten. Vielmehr muss es gelesen werden, als Bild, als Allegorie dessen, woraus es entstand und wohin es zeigt. Der Begriff der Oberfläche ist hier von großer Wichtigkeit, er wird uns später wieder begegnen: Das Tatsächliche, das Bestehende, „wie es ist“ ist nicht an sich wahr – es ist nicht die gesamte Fläche. Es ist, vielleicht vergleichbar mit der Spitze eines Eisberges, das, was sich zeigt. Doch anstatt den Versuch zu starten, unter die Oberfläche zu gelangen, hinter den Vorhang zu schauen, wiegelt das aufklärende Denken ab, wähnt das, was sie unter der Oberfläche finden könnte, ihrem Ziel, der

---

<sup>608</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 33.

<sup>609</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 33.

Selbsterhaltung, nicht dienlich – wenn nicht sogar (wir denken an Nietzsche und seine Warnung vor dem Nihilismus) dem Ziel entgegengesetzt.<sup>610</sup>

„Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf seine Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. Je mehr die Denkmaschine das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wusste. Denn Mythologie hatte in ihrem Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“<sup>611</sup> Die Wahrheit dessen was ist, nicht zuletzt des Ganzen macht das, was ist, das Ganze zum Schluss selbst zum Sinn des ganzen Unterfangens. Die mythische Tendenz verstärkt in der Wiederholung, die nicht nur das Vergangene und Gegenwärtige einzuordnen weiß, ob in die (mythische) Erzählung oder in die Formel ist hier nicht von Belang, sondern alles, was je noch kommt, die Alternativlosigkeit: „Die Subsumption des Tatsächlichen, sei es unter die sagenhafte Vorgeschichte, sei es unter den mathematischen Formalismus, die symbolische Beziehung des Gegenwärtigen auf den mythischen Vorgang im Ritus oder auf die abstrakte Kategorie in der Wissenschaft lässt das Neue als Vorbestimmtes erscheinen, das somit in Wahrheit das Alte ist. Ohne Hoffnung ist nicht das Dasein sondern das Wissen, das im bildhaften oder mathematischen Symbol das Dasein als Schema sich zu eigen macht und perpetuiert.“<sup>612</sup> Im Dasein selbst, so Adorno und Horkheimer, ist die Hoffnung (das es qualitativ anders sein könnte) noch enthalten, wenn sie vom Wissen bereits aufgegeben wurde, im Versuch sie zu realisieren. Denn wir sahen, dass die Sehnsucht der Selbsterhaltung durchaus ist, dass es nichts mehr zu fürchten gäbe, keinen Hunger, keine Verletzung... keinen Tod? Aber sie bindet sich in Form des aufklärenden Denkens an die Tatsachen, um ihnen die Herrschaft über sie abzulernen. Bei diesem Kunststück korrumpiert sie, ohne es selbst recht zu merken. Statt der Abschaffung des Mythos schafft sie einen neuen. Aus dem Mana wird die Gesellschaft. Das Gefährliche ist nicht mehr, oder nur noch peripher, das Außen, das Tier, die Natur. Vornehmlich ist es der Andere, der – wenn er mir nicht als Konkurrent entgegentritt und als gewiefter Geschäftsmann mich um Hab und Gut

---

<sup>610</sup> Adornos Versuch „hinter den Vorhang zu blicken“ werden wir nicht hier, sondern später betrachten.

<sup>611</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 33.

<sup>612</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 34.

betrügen will bzw. meine Arbeitskraft durch Mehrwert ausbeutet – mich aus historischen, politischen, rassistischen oder ähnlichen Gründen unmittelbar als Feind sieht und mir so unverzüglich an die Gurgel will. Perfider noch, wenn der Andere, die Gesellschaft mir noch abstrakter und gar nicht im engeren Sinne feindselig gegenübertritt, doch zugleich höchste Anforderungen der Anpassung an das Individuum stellt, welches in der ständigen Angst sich befindet, als krankhaft klassifiziert zu werden, wie Freuds Psychoanalyse es uns lehrt. Die Anpassung an Natur und Gesellschaft bedeutete für den Menschen immer schon auch den Anteil an eigener Natur zu beschneiden, Freud selbst unterteilt dafür in Lust- und Realitätsprinzip.<sup>613</sup> Wobei die Gesellschaft auf die Unterdrückung des ersten zugunsten des zweiten pocht. Wir werden darauf bald mithilfe des 2. Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* eingehen.

Es ist freilich ein sehr düsteres Bild der Gesellschaft, das hier gezeichnet wurde. Aber abgesehen davon, dass es wahrscheinlich realistischer ist, als einem lieb ist, präsentiert es die Gefahr des neuen Mythos, die im Angesicht des dritten Reiches von Adorno und Horkheimer herausgestellt wird, ja sogar Motivation der *Dialektik der Aufklärung* war: Die Selbsterhaltung droht in Selbstzerstörung, im atomaren Zeitalter möglicherweise der totalen, umzuschlagen. Und die Aufklärung, die sich nur dessen bedient, was sie als bestehend vorfindet, kann dem Bestehenden und seiner absoluten Gefahr wenig entgegensetzen. „Aufklärung hat die klassische Forderung, das Denken zu denken [...] beiseitegeschoben, weil sie vom Gebot, der Praxis zu gebieten, ablenke.“<sup>614</sup> Bevor wir uns Adornos Vorschlag nähern, wie man dieser klassischen Forderung heute gerecht werden könnte, betrachten wir das angekündigte Problem des 2. Exkurses der *Dialektik der Aufklärung*, warum der Aufklärung selbst in einer gewissen Hinsicht die Mittel fehlen, dem Umschlag von Selbsterhaltung in Selbstzerstörung entgegenzuarbeiten, kurz: Warum Mord leichter zu rechtfertigen ist als sein Verbot. Daraufhin widmen wir uns in der Vorbereitung auf Adornos Vorschlag einiger seiner Kritiken, vornehmlich an Kierkegaard, aus denen ersichtlich wird, welche zentrale Rolle die Aufklärung und das Denken für Adorno

---

<sup>613</sup> Von der Idee her eine Auseinandersetzung zwischen Leib und Vernunft, die uns auch im Abschnitt zu Nietzsche bereits begegnet ist.

Zu Freud vgl. zum Beispiel das 2. Kapitel von „Das Unbehagen in der Kultur“. Dort wird die ursprüngliche Trennung von den beiden Prinzipien, und was sie dem Menschen abverlangen, beschrieben.

Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931. Zum Lustprinzip und seinem Konflikt mit dem Realitätsprinzip insbesondere S. 24-27.

<sup>614</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 31.

nachwievor spielt und dass es sich bei seiner Theorie keineswegs um eine Absage an das Denken handelt.

## 2.6. Mord, Verbot, Begründung

Der zweite Exkurs aus der *Dialektik der Aufklärung* „Juliette oder Aufklärung und Moral“ schließt an die Argumentation des von uns ausführlich betrachteten Kapitels „Begriff der Aufklärung“ an. Die Aufklärung versucht mithilfe vereinheitlichender Systematisierung der bedrohlichen Welt Herr zu werden. Dies geschieht dem Zwecke der Selbsterhaltung nach und hat damit auch seine Richtigkeit, wie die Autoren in einem anschaulichen Beispiel zu Beginn verdeutlichen: „Denken, das System und Anschauung nicht in Einklang hält, verstößt gegen mehr als gegen isolierte Gesichtseindrücke, es kommt mit der realen Praxis in Konflikt. Nicht allein bleibt das erwartete Ereignis aus, sondern das unerwartete geschieht: die Brücke stürzt, die Saat verkümmert, die Medizin macht krank.“<sup>615</sup> Eine völlige Entbindung des Denkens von der Anschauung, Preisgabe aller (herrschenden) Kontrolle hat „den plötzlichen Tod“ zur Folge. Ein einfacher Rückschritt in Zeiten vor dem aufklärenden Begreifen der Welt scheint nicht das Ziel zu sein, soviel sollten wir vermerken. Diese Erkenntnis schärft möglicherweise unseren Blick bezüglich des weiteren Verfahrens, ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Aufklärung im wahnhaften Versuch der Selbsterhaltung auf deren Gegenteil zusteuert.

### 2.6.1. Krieg oder Frieden

Die Schwierigkeit der Vernunft in Bezug auf Moral lokalisieren die Autoren in der Spannung zwischen Allgemeinen und Besonderem, oder auch einer Idee und dem empirischen (tatsächlichen) Subjekt, das in einem Verhältnis zu jener Idee steht. Die Vernunft entzweit sich an diesem Punkt. Sie stellt zum einen das abstrakt-allgemeine Prinzip vor, unter dem alle gleichberechtigt leben können. Auch wenn sie selbst nicht die Zielsetzung bestimmen kann, also sagen kann, warum es so sein soll, ist sie dennoch ein hilfreiches Werkzeug für dieses Anliegen. Zu-

---

<sup>615</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 90.

gleich läuft sie als Vernunftwerkzeug eines jeden individuellen Menschen diesem oberen Prinzip zuweilen zuwider, wenn sie dem Einzelnen hilft, seine eigenen Interessen zu vertreten. Kant wird als Beispiel herangezogen. Auf der einen Seite präsentiert er „die Idee der wahren Allgemeinheit [...], die Utopie“<sup>616</sup> als Potential der verwirklichten Vernunft. Auf der anderen Seite findet sich die von uns bereits kritisierte Vernunft als „Instanz des kalkulierenden Denkens.“

Der Verein freier Menschen von Karl Marx ist ein Versuch, dieses Potential der Vernunft vorzustellen. In diesem lebte die Kantische Utopie fort, geschärft durch den Deutschen Idealismus und Linkshegelianismus: „Jene Utopie aber, die zwischen Natur und Selbst die Versöhnung ankündigt, trat mit der revolutionären Avantgarde aus ihrem Versteck in der deutschen Philosophie, irrational und vernünftig zugleich, als Idee des Vereins freier Menschen hervor und zog alle Wut der Ratio auf sich.“<sup>617</sup> Irrational und vernünftig zugleich, da sie ein utopisches Versprechen der Vernunft proklamiert, jedoch für den Einzelnen in seiner unmittelbaren Situation zu völlig irrationalen Verhalten anregt, welches nicht selten den persönlichen Untergang bedeutet. „Schlaue Selbsterhaltung [hingegen heißt] bei den Oberen [...] der Kampf um die faschistische Macht, und bei den Individuen die Anpassung ans Unrecht um jeden Preis.“<sup>618</sup>

Die Aufklärung selbst wählt nicht zwischen ihren Varianten: „Die aufgeklärte Vernunft findet so wenig ein Maß, einen Trieb in sich selbst und gegen andere Triebe abzustufen, wie das Weltall in Sphären zu ordnen.“<sup>619</sup> Sie hat keine Präferenzen und bietet sich als Werkzeug bereitwillig jedem an, der von ihr Gebrauch machen möchte: „Solange man davon absieht, wer Vernunft anwendet, hat sie nicht mehr Affinität zur Gewalt als zur Vermittlung, je nach Lage von Individuum und Gruppen lässt sie Frieden oder Krieg, Toleranz oder Repression als das Gegebene erscheinen.“<sup>620</sup>

---

<sup>616</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 90.

<sup>617</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 98.

<sup>618</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 98.

<sup>619</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 98.

Zur Unfähigkeit der Ordnung des Weltalls in Sphären könnte man noch den direkt folgenden Satz anführen: „Hierarchie in der Natur ist von ihr zu Recht als ein Reflex der mittelalterlichen Gesellschaft aufgedeckt, und die späteren Unternehmen, eine neue objektive Wertrangordnung nachzuweisen, tragen den Stempel der Lüge an der Stirn.“

<sup>620</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 94.

Adorno und Horkheimer führen Marquis de Sade als ein Beispiel für einen Denkenden an, der die präsentierte Kluft zwischen „utopischer“ und „schlauer Vernunft“ schonungslos offenlegte: „Ihr Kanon [der Wissenschaft bzw. der kalkulierenden Vernunft] ist die eigene blutige Leistungsfähigkeit. Die Hand der Philosophie hatte es an die Wand geschrieben, von Kants Kritik bis zu Nietzsches Genealogie der Moral: ein einziger hat es bis in die Einzelheiten durchgeführt. Das Werk des Marquis de Sade zeigt den >Verstand ohne Leitung eines anderen<, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt.“<sup>621</sup>

Die Autoren beziehen sich bei ihrer Untersuchung auf Juliette aus de Sades Roman *Juliette oder die Vorteile des Lasters*. Heraussticht das Zusammenspiel von Juliettes gewaltsamen Werdegangs und ihrer Affinität zur berechnenden Methode. Da sind auf der einen Seite die genauen Pläne nach denen diverse Sexpraktiken und Orgien zunächst minutiös vorbereitet und auf dann ausgeführt werden, als auf der anderen Seite Juliettes Abneigung gegen den Aberglauben, zu dem nach guter aufklärerischer Manier auch der Katholizismus zählt. Doch sie treibt das aufklärerische Spiel gnadenlos weiter als es die Vorreiter der Aufklärung ahnten: „Von ihr [der katholischen Lehre] die Menschen zu befreien, war das Ziel der bürgerlichen Philosophie. Die Befreiung reichte weiter, als es ihren humanen Urhebern in den Sinn kam.“<sup>622</sup> Juliette besitzt eine intellektuelle Freude daran, die Zivilisation, die selbst auf dem Fundament von Naturbeherrschung, Ordnung und System gebaut ist, mit den eigenen Waffen zu schlagen, sie somit auch an sich selbst zu messen: „Sie liebt System und Konsequenz. Sie handhabt das Organ des rationalen Denkens ausgezeichnet.“<sup>623</sup> Sie bringt etwa die von Kant für die Tugend als entscheidend erachtete „Pflicht der Apathie“<sup>624</sup> mit der Selbstzucht des Verbrechers in Verbindung, der, damit das Verbrechen gelingt, die höchstmögliche Contenance bewahren sollte: „Das Gesicht des Mörders muss die größte Ruhe verraten.“<sup>625</sup>

---

<sup>621</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 93.

<sup>622</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 97.

<sup>623</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 102.

<sup>624</sup> Notwendig, um ein möglichst vernunftgeleitetes Urteil sprechen zu können, welches nicht vom Affekt geleitet ist. Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 102.

<sup>625</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 102.

## 2.6.2. Kritik der Gleichheit

Ihr wissenschaftliches Credo führt Juliette, wie auch Nietzsche, nicht bloß zum Verwerfen des Katholizismus bzw. des Christentums, sondern zu einer Neubewertung dessen, was Gut und Böse eigentlich ausmachen soll.<sup>626</sup> Ganz ähnlich der Kritik Nietzsches entfalten verschiedene Charaktere in Juliette ihre Zweifel an der Idee der Gleichheit der Menschen:

„‘Wo ist, ich bitte Sie’, ruft Herr von Verneuil aus, ‘der Sterbliche, der dumm genug wäre, um entgegen allem Augenschein zu versichern, die Menschen würden nach Recht und Tatsache gleich geboren! Es war einem Menschenfeind wie Rousseau vorbehalten, ein solches Paradox aufzustellen, weil er, höchst schwach, wie er selbst war, die zu sich herabziehen wollte, zu denen er sich nicht erheben konnte. Aber mit welcher Stirn, frage ich Sie, könnte der vier Fuß zwei Zoll hohe Pygmäe sich dem Modell an Wuchs und Stärke vergleichen, dem die Natur die Kraft und Gestalt eines Herkules verleiht? Hieße das nicht dasselbe, wie dass die Fliege dem Elefanten gleicht? Stärke, Schönheit, Wuchs, Beredsamkeit: das waren die Tugenden, die im Beginn der Gesellschaft beim Übergang der Autorität an die Herrschenden bestimmend waren.’“<sup>627</sup>

Abgesehen von dem problematischen Naturalismus, der dieser Argumentation zugrunde liegt, wie auch Adorno und Horkheimer anmerken, ist auf die dennoch vorhandene Stringenz der Argumente zu achten. Solange der Zweck der Aufklärung sich auf Selbsterhaltung versteift, bleibt er hier ganz im Recht: „Soweit Verstand, der am Richtmaß der Selbsterhaltung groß wurde, ein Gesetz des Lebens wahrnimmt, ist es das des Stärkeren.“<sup>628</sup> Die Gleichheit ist einem Verstand, der auf die Tatsachen schaut, und nur dorthin, buchstäblich tatsächlich fremd. Das Unrecht begeht dann nicht der Starke am Schwachen, dessen augenscheinliches Recht es ist, sich am Schwachen zu vergehen – er ist legitimiert durch seine Stärke – sondern der Schwache, der sich durch Schlauheit dem natürlichen Gesetz widersetzt (wobei in diesem Fall die Veranlagung zur Schlauheit nicht selber als natürlich begriffen werden darf – eher als Aufstand des Geistes gegen die Natur).<sup>629</sup>

---

<sup>626</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 104.

<sup>627</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 105-106.

<sup>628</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 106.

<sup>629</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 106-107.

### 2.6.3. Das Laster des Mitleids

Als weiteres, folgerichtiges, Beispiel wird das Mitleid herangezogen: „Wenn schon die Reue [des Starken ob des Unrechts, dass er am Schwachen verübte] als Widervernünftig galt, so ist Mitleid die Sünde schlechthin.“<sup>630</sup> Das Argument, mit dem Nietzsche und De Sade das Mitleid verwerfen, zielt auf das aufmuckende Moment der Schwäche, das sie im Mitleid entdeckt haben. Es weist Ähnlichkeiten zu dem Argument gegen die Gleichheit auf. Clairwil aus Juliette stellt es folgendermaßen dar: „Das Mitleid ist nichts weniger als eine Tugend, es ist Schwäche, geboren aus Angst und Unglück, eine Schwäche, die man vor allem dann überwinden muss, wenn man daran arbeitet, die zu große Feinnervigkeit zu überwinden, die mit den Maximen der Philosophie unvereinbar ist.“<sup>631</sup>

Die Ablehnung des Mitleids ist in der Geschichte der Philosophie keine Ausnahme. De Sade und Nietzsche sind keine inhumanen Außenseiter, sie wussten um die (bürgerliche) Tradition, in die sie sich einreihen. „Dieser verweist auf alle ‚starken Zeiten‘, auf die vornehmen Kulturen, jener auf Aristoteles und die Peripatetiker. Das Mitleid hält vor der Philosophie nicht stand.“<sup>632</sup> Auch Kant wird angeführt, der im Mitleid „eine gewisse Weichmütigkeit“ verspürt. Es fehle dem Mitleid „die Würde der Tugend“.<sup>633</sup> Allerdings misslingt ihm nach Adorno und Horkheimer das Ersetzen des Mitleids durch den „Grundsatz der allgemeinen Wohlwogenheit gegen das menschliche Geschlecht.“<sup>634</sup> Die Annahme des Vorhandenseins einer solchen Wohlwogenheit, einer unbegrenzten Liebe, ist so irrational wie die dem Mitleid zugrunde liegende Wertschätzung: „Aufklärung lässt sich nicht täuschen, in ihr hat das allgemeine vor dem besonderen Faktum, die umspannende Liebe vor der begrenzten, keinen Vorzug. Mitleid ist anrühlich.“<sup>635</sup>

Möglicherweise überraschend hängen die Autoren noch eine eigene, dialektische Kritik am Mitleid an. Nicht nur hält es einer konsequenten Untersuchung der Vernunft nicht stand, wie Nietzsche und De Sade herausstellten, es perpetuiert als zufällige und partielle Aufhebung von Unrecht und Leid eben dieses Unrecht, welches es dem Anschein nach abschaffen möchte.

---

<sup>630</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 108.

<sup>631</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 109.

<sup>632</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 109.

<sup>633</sup> Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 109.

<sup>634</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 109.

<sup>635</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 110.

Mitleid setzt also nach dieser Argumentation das Unrecht voraus und bedarf desselben: „In-dem Mitleid die Aufhebung des Unrechts der Nächstenliebe in ihrer Zufälligkeit vorbehält, nimmt es das Gesetz der universalen Entfremdung, die es mildern möchte, als unabänderlich hin.“<sup>636</sup> Adorno und Horkheimer verfolgen freilich ein anderes Ziel als Nietzsche und De Sade (zumindest, soweit Nietzsche und De Sade in diesem zweiten Exkurs bisher eingeführt wurden). Nicht die Irrationalität, diffamiert als Schwächlichkeit, ist ihnen der Mangel des Mitleids, sondern, dass es „immer zu wenig“ ist, das Bestehende manifestiert, statt es verändert. Sie suchen, um es in andere Begriffe zu fassen, nach der Revolution, die die Qualität des Unrechts abschafft, die Reformation (mindestens im Rahmen des Mitleids) ist ihnen zu wenig, und erhält, schlimmer noch, das eigentlich zu reformierende Unrecht, damit sie als Reformation bestehen bleiben kann. Das Geben wird dadurch nicht selten zur lächerlichen Fratze seiner selbst: „Die narzißtischen Deformationen des Mitleids, wie die Hochgefühle des Philanthropen und das moralische Selbstbewusstsein des Sozialfürsorgers sind noch die verinnerlichte Bestätigung des Unterschieds von arm und reich.“<sup>637</sup>

Hellhörig sollten wir im Rahmen des Themas des Kapitels werden, wenn Adorno und Horkheimer von einem „zu wenig“ des Mitleids sprechen, womit sie selbst einen Einwand gegen das Unrecht implizieren. Wenn die Aufklärung keine Unterscheidung bildet, Krieg oder Frieden nicht präferiert, woher nehmen sie die ihre? Diese implizite Annahme, das Unrecht als solches kenntlich machen zu können, es beim Namen nennen zu können, findet sich bereits im ersten Zitat des Abschnittes, „zum Ende“. Die Welt wurde uns vorgestellt als eine entstellte, gesucht werden Perspektiven, die „ihre Risse und Schründe“ offenbaren.<sup>638</sup> Die Aufklärung, das Denken aber, so wie es uns bis jetzt in diesem Abschnitt präsentiert wurde, kann diese Perspektiven nicht geben. Der zweite Exkurs macht uns gar glauben, es sei ganz unmöglich mit der Vernunft das Unrecht beim Namen zu nennen, geschweige denn, mit ihr darüber zu urteilen. Woher kommt diese implizite Annahme von Adorno und Horkheimer? Mit dieser schwierigen Frage müssen wir uns noch ein wenig gedulden, Adornos Überlegungen zur negativen Dialektik und Freiheit werden uns Aufschluss geben. Dennoch ist es wichtig, die Frage an dieser Stelle

---

<sup>636</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 110.

<sup>637</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 110.

<sup>638</sup> Vgl. „Zum Ende“ am Anfang des Adorno Abschnittes

aufkommen zu lassen, sodass wir misstrauisch werden. Zu eben diesem Misstrauen führten uns Adorno und Horkheimer.<sup>639</sup>

Diese, vorläufig unbegründete, Prämisse erlaubt es ihnen, Nietzsche und De Sade in ihrer Wertkritik ein im weiten Sinne humanistisches Ziel zuzuschreiben: „Die Mitleidsfeinde wollen den Menschen mit Unglück nicht identisch setzen. Ihnen war die Existenz des Unglücks Schande. Ihre feinfühlig Ohnmacht litt es nicht, dass der Mensch bedauert werde.“<sup>640</sup> Ihr eigenes dialektisches Argument (dass Mitleid sein Gegenteil, das, was es bekämpft, verewigt) findet sich so bei Nietzsche und De Sade wieder. Sie ahnten die Verlängerung des Unglücks durch das Mitleid und wandten sich deshalb davon ab.<sup>641</sup>

#### 2.6.4. Körper und Rebellion

Mit ähnlicher Geste wird Juliettes Forderung nach Genuss zum Aufstand gegen die bestehende Ordnung. Als vollends Aufgeklärte („mein Atheismus ist auf der Spitze“<sup>642</sup>) wendet sie sich auch von den Regeln der Zivilisation ab. Sie handelt, weil es ihr Spaß macht, ob sie dabei ein Sakrileg oder Unrecht begeht, spielt keine Rolle. Sie entwickelt eine tiefgreifende Ablehnung gegen die Selbsterhaltung als Prinzip der Zivilisation und Aufklärung. Dieser rechnet sie vor, dass die (körperliche) Erfüllung in ihr nicht immer bloß aufgeschoben, sondern nicht selten gar aufgehoben wurde. Das Realitätsprinzip, um nochmals mit den Begriffen Freuds zu sprechen, das ursprünglich dem Lustprinzip übergeordnet wurde, weil es langfristig ein höheres Maß an Lusterfüllung versprach – solange die Regeln von Vernunft und Zivilisation eingehalten wurden<sup>643</sup> – hat sein Versprechen gebrochen: die Lust bleibt aus. Der Genuss, der innerhalb der Zivilisation noch stattfindet, wird zur Farce: „Die Herrschenden führen den Genuss

---

<sup>639</sup> Dass Adorno von diesem Problem lange, eigentlich bis zu seinem Lebensende, begleitet wurde macht beispielsweise seine Vorlesung zur Moralphilosophie deutlich, die den Namen „Problem der Moralphilosophie“ trägt. Darin findet sich weitestgehend eine ähnliche Argumentation wie in diesem zweiten Exkurs – in Bezug auf die Schwierigkeit der Begründung von Moral. Als zu rettendes Konzept wird aber auch hier die Freiheit vorgestellt, die Adorno zusammen mit Kant versucht zu rekonstruieren.

<sup>640</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 111.

<sup>641</sup> Es kann wohl hier schon angemerkt werden, dass dies nicht sonderlich fern von der Nietzsche Exegese des 2. Abschnittes dieser Arbeit liegt.

<sup>642</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 111.

<sup>643</sup> Ein simples Beispiel wäre der Verzicht auf die unmittelbare Lust des Verzehens einer Frucht, um sie durch landwirtschaftliche Methode auf lange Sicht zu vermehren.

als rationalen ein, als Zoll an die nicht ganz gebändigte Natur, sie suchen ihn für sich selbst zu entgiften zugleich und zu erhalten in der höheren Kultur; den Beherrschten gegenüber zu dosieren, wo er nicht ganz entzogen werden kann. Der Genuss wird zum Gegenstand der Manipulation, solange bis er endlich ganz in der Veranstaltung untergeht.“<sup>644</sup>

Der Genuss ist nichtmehr Gegenpol zur Ordnung, sondern selbst Teil derselben geworden, womit er auch ihr Ziel der Selbsterhaltung teilt. Das Problem daran ist, dass der Genuss als rationalisierter den Körper außer Acht lässt. Das Versprechen, die Hoffnung auf Glück, das als entferntes doch auch der Selbsterhaltung zugrunde lag (wir erinnern uns: ihre Utopie wäre der versöhnte Zustand, in dem es nichts zu fürchten gäbe), schloss den Körper mit ein. Dieses Glück ist nicht vorstellbar, wenn der Körper Entfremdeter ist oder vielmehr wird. Alles aber, was sich der Ordnung widersetzt, bleibt als Unversöhntes draußen. Es drückt „den unauflösliehen Widerspruch der Ordnung aus, die Glück in seine Parodie verwandelt, wo sie es sanktioniert [beim organisierten Glück], und schafft bloß, wo sie es verfermt.“<sup>645</sup>

### 2.6.5. Körper und Kontrolle

„Juliettes Kritik ist zwiespältig wie die Aufklärung selbst.“<sup>646</sup> Dadurch, dass der Körper und der Sexualtrieb durch Juliettes vehementes Beharren auf den Genuss zu Wort kommt, arbeitet sie zugleich seiner Rationalisierung vor: „Die Menschen gewinnen das rationale, kalkulierende Verhältnis zum eigenen Geschlecht, das in Juliettes aufgeklärten Kreisen als alte Weisheit längst verkündet wurde. Geist und Körper werden in Wirklichkeit getrennt.“<sup>647</sup> Wir sahen bereits, dass der Körper in dieser Trennung nicht zu seinem Recht kommt, auch wenn die Art, wie wir darüber sprechen, dies vermuten lässt.<sup>648</sup> Für Adorno und Horkheimer manifestiert sich an dieser Stelle ein anhaltendes Problem der Emanzipation.

Am Beispiel der Liebe versuchen die Beiden diesen Zerfall zu veranschaulichen. Liebe ist außerhalb des Einholbaren, lässt sich nicht herunterbrechen in Formeln, sie ist ein Moment des

---

<sup>644</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 113.

<sup>645</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 122.

<sup>646</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 117.

<sup>647</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 115.

<sup>648</sup> Wenn etwa eine Wissenschaft über den Körper veranstaltet wird, um ihn näher kennenzulernen, macht es den Anschein, als sei er in derselben involviert. Er ist aber schlicht Objekt und bleibt es auch.

Ohnmächtigen: „Die Liebe selbst ist ein unwissenschaftlicher Begriff: ... immer leiten uns falsche Definitionen in die Irre“ erklärt Dolmance im denkwürdigen 5. Dialog der *Philosophie dans le Boudoir* [ein weiteres Werk von De Sade], „ich weiß nicht was das ist: das Herz. Ich nenne bloß die Schwäche des Geistes so.“<sup>649</sup> Weiter gibt der Charakter Lucrez aus Juliette kaltblütig an: „es ist der Körper allein, den ich liebe, und es ist der Körper allein, den ich beklage, obgleich ich ihn in jedem Augenblick wiederfinden könnte.“<sup>650</sup> Diese heruntergebrochenen Ansichten, die Liebe als Schwäche des Geistes oder schlichtes Verlangen nach einem Körper, der zur reinen (begehrenswerten) Oberfläche verkommt, bei der nicht einmal das Verlangen zu seinem Recht kommt, offenbaren, wie weit es mit der Liebe gekommen ist. „Wahr ist an all dem die Einsicht in die Dissoziation der Liebe, das Werk des Fortschritts. Durch solche Dissoziation, welche die Lust mechanisiert und die Sehnsucht in den Schwindel verzerrt, wird Liebe im Kern angegriffen.“<sup>651</sup>

Durch die sexuelle Befreiung, für die Juliette einsteht, wird das Befreite zwar von der mythischen Scham gelöst, jedoch der Rationalität untergeordnet. Die Sexualität wird zum Verwaltungsakt, findet sich in der Zeit nach Juliette „mittels des Sexualpädagogen, Psychoanalytikers und Hormonphysiologen“ wieder im „aufgeschlossenen Mann der Praxis, der sein Kenntnis zu Sport und Hygiene auch aufs Geschlechtsleben ausdehnt.“<sup>652</sup>

Treu bleibt sich die Aufklärung auch hier in der Ablehnung der Schwäche, wie das De Sade Zitat oben deutlich hervorgehoben hat. So wie Dolmance im Herz, in der Liebe nichts sieht als eine Schwäche des Geistes, so würde auch der „aufgeschlossene Mann“ seine Zeit nicht mit Gefühlsduselei vergeuden. Diese Ablehnung der Schwäche sehen Adorno und Horkheimer fortgesetzt in der langen Tradition des Frauenhasses. Es war und ist die Angst in die Natur zurückzufallen, wenn die Kontrolle aufgegeben wird, wenn dem Schwachen nachgegeben wird. Dieser Hass bedeutet aber auch für den Mann Hass gegenüber dem eigenen Verlangen, es ist Grausamkeit nach Außen und Innen: „Die verhasste übermächtige Lockung, in die Natur

---

<sup>649</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 11.

<sup>650</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 116.

<sup>651</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 117.

<sup>652</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 117.

zurückzufallen, ganz ausrotten, das ist die Grausamkeit, die der misslungenen Zivilisation entspringt, Barbarei, die andere Seite der Kultur.“<sup>653</sup>

In diesem Hass finden Adorno und Horkheimer schließlich den Judenhass als Konsequenz; ein Volk, eine Religion geradezu gekennzeichnet durch das Moment der Schwäche: „Weibern und Juden sieht man es an, dass sie seit Tausenden von Jahren nicht geherrscht haben.“<sup>654</sup>

### 2.6.6. Vollender der Selbsterhaltung

Durch ihre Forderung nach einer natürlichen Ordnung mit dem Recht des Stärkeren haben Nietzsche<sup>655</sup> und De Sade sich im bereits angeführten Widerspruch der Ordnung verfangen, die Glück lächerlich macht, wenn es von ihr verordnet macht. „Diesem Widerspruch, den Sade und Nietzsche verewigten, haben sie doch damit zum Begriff verholten.“<sup>656</sup> Sie haben das Projekt der Aufklärung konsequent verfolgt. Falsche Götzen entlarvt und von sich geworfen, gezeigt, inwiefern Begriffe wie Gleichheit und Mitleid mit einer solcher (selbsterhaltenden) Vernunft nicht vereinbar sind:

„Die dunklen Schriftsteller des Bürgertums haben nicht wie seine Apologeten die Konsequenzen der Aufklärung durch harmonistische Doktrinen abzubiegen getrachtet. Sie haben nicht vorgegeben, dass die formalistische Vernunft in einem engeren Zusammenhang mit

---

<sup>653</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 119.

<sup>654</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 120.

<sup>655</sup> Wir sprechen im Rahmen dieses Kapitels vom Nietzsche, so wie er von den Autoren im 2. Exkurs dargestellt wird. Das Potential Nietzsches, welches wir im Abschnitt dieser Arbeit über ihn gewinnen konnten, scheint hier zunächst vergraben, wird allerdings gegen Ende des Kapitels vorbereitet.

Passend zur hier vorfindlichen Darstellung merkt Adorno in seiner Vorlesung „Probleme der Moralphilosophie“ an: „Es ist aber, und bitte verstehen Sie das nicht falsch, wirklich nicht im leisesten meine Absicht, auf Nietzsche herumzuhacken, dem ich, wenn ich aufrichtig sein soll, am meisten von allen sogenannten großen Philosophen verdanke – in Wahrheit vielleicht mehr noch als Hegel.“ (S. 255, Suhrkamp 2018) Diese Erkenntnis ist für Kenner des Werks Adorno möglicherweise überraschend, da Hegel in seinem Werk omnipräsent ist und Nietzsche meist im Hintergrund agiert, zugleich jedoch auch nicht, da Nietzsche deutliche Spuren hinterlässt. Welche wichtige Rolle Nietzsche für Adornos Denken spielt bzw. was ihn zu einer solchen Aussage veranlassen könnte, wurde in diesem Kapitel nur zur Hälfte dargestellt. Die unerbittliche Moralkritik ist für Adorno unerlässlich. Aber wir werden in der *Negativen Dialektik* sehen, dass Nietzsche auch für Adornos hoffnungsvollen Ausblick, seine Konzeption des Nicht-Identischen, relevant ist.

(Interessant anzumerken ist, dass es einige Lexikonartikel gibt, die Nietzsche völlig außer Acht lassen bspw. [Stanfords Encyclopedia zu Adorno](#), der voller Hegel und Marx Verweise strotzt, aber keinen einzigen zu Nietzsche angibt. Ein Problem der „modernen Kritischen Theorie“, wie mir scheint – aber das nur am Rande, dieses Problem bedürfte einer eigenen Arbeit.)

<sup>656</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 122.

der Moral als mit der Unmoral stünde. Während die hellen das unlösliche Bündnis von Vernunft und Untat von bürgerlicher Gesellschaft und Herrschaft durch Leugnung schützten, sprachen jene rücksichtslos die schockierenden Wahrheiten aus.“<sup>657</sup>

Dass es De Sade gelang, als Aufklärer „die Aufklärung sich über sich selbst entsetzen zu lassen“, und es nicht den Gegner der Aufklärung überließ, „macht sein Werk zu einem Hebel ihrer Rettung.“<sup>658</sup> Entblößt wurde die Geschichte des Denkens „als Organs der Herrschaft.“<sup>659</sup> Noch über den Genuss sollte geherrscht werden. Juliette zeigte und klagte es an – indem sie es vollzog. Die Aufklärung der Selbsterhaltung kennt kein Erbarmen und macht von dem Körper der Menschen – aus dem auch sie ja in gewisser Weise entspringt – keinen Halt. Als messbarer ist er am effizientesten bei seiner Aufgabe. Jeder Fortschritt in der Erkenntnis über ihn reiht sich je nach Maße der Nützlichkeit ein.

Bei aller Messbarkeit und Nützlichkeit spielt es indes keine Rolle, wie mit dem Nächsten verfahren wird, insbesondere, wenn sich dieser außerhalb des zu erhaltenden Ganzen, der eigenen Gesellschaft befindet oder sich durch jedwede Art der Schwäche schuldig macht. Durch die offene Darstellung dieser Unerträglichkeit, und sei es auch eine bejahende, sehen Adorno und Horkheimer die Forderung des Höchsten bei Nietzsche und De Sade: „Die Unmöglichkeit aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien zu haben, hat den Hass entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen. Anders als der logische Positivismus nahmen beide die Wissenschaft beim Wort. Dass sie entschiedener noch als jener auf der Ratio beharren, hat den geheimen Sinn, die Utopie aus ihrer Hülle zu befreien, die wie im kantischen Vernunftbegriff in jeder großen Philosophie enthalten ist: die einer Menschheit, die, selbst nicht mehr entstellt, der Entstellung nicht länger bedarf.“<sup>660</sup>

---

<sup>657</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 126.

<sup>658</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 126.

<sup>659</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 126.

<sup>660</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 127.

## 2.7. Übergang

„Einer Menschheit, die, selbst nicht mehr entstellt, der Entstellung nicht länger bedarf.“ Es deutet sich an, „der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.“<sup>661</sup> Wir haben in diesem Kapitel den Gang der Autoren verfolgt, der sie dazu gebracht hat, der Aufklärung, der Vernunft, dem Denken nicht mehr blind das Vertrauen schenken zu können, den Glauben abzulegen, dass durch sie und durch sie allein sich alles zum Besseren wende. Zunächst wurde ihre Entstehungsgeschichte grob aufgezeichnet, die enger mit dem Mythos verbunden war, als es ihr und uns vielleicht lieb ist. Die Selbsterhaltung als Ziel lag beiden zugrunde, und die Aufklärung konnte das Potential des Menschen für dieses Ziel zweifelsohne geschickter nutzen als der Mythos. Doch das Ziel als Ziel war ihr nicht inhärent, wie überhaupt irgendein Ziel. Sie, das Denken, ist Werkzeug. So hatte sie auch der Entwicklung der Selbsterhaltung, die von der Herrschaft über die Natur zur Herrschaft über den Menschen fortwucherte, nichts entgegenzusetzen.

Der Mythos verdammte den Menschen zum Kreislauf: „Jedes Glück wurde mit Unglück bezahlt.“ Das Schicksal holt einen ein, egal wie es läuft, der Schluss ähnelt dem Ausgang, die tiefgreifende Veränderung blieb aus. Trieb die Aufklärung einst die Hoffnung auf nachhaltige Veränderung, verwandelte sie sich selbst in ein Moment des Immergleichen, die im besten Falle weiß, was es alles gibt, bevor sie überhaupt etwas vorgestellt bekommt. Das Ohnmächtige, das, was sich ihr nicht gleicht, soll außen vorgelassen werden, wird zur Nichtigkeit. In dieser Entwicklung haben Adorno und Horkheimer das regressive Moment der Aufklärung ausfindig gemacht. Ihre Herrschsucht über alles, was sie zu greifen bekommt und ihre offene Missachtung dessen, was sich ihrem Griff entzieht, ist eigentlich schon das Vergehen der einen Ideologie an der anderen. Der Vorwurf, Kategorientafel und Rasetafel weisen mehr Gemeinsamkeiten denn Unterschiede auf, ist nicht leicht außer Kraft zu setzen. Das Denken ist Adorno und Horkheimer durch seine sortierende, ordnende Funktion anrühlich geworden.

Sie leugnen dabei an keiner Stelle, dass diese Funktionalisierung der Welt, ihre Formalisierung in der Wissenschaft nicht erhebliche Vorteile und Möglichkeiten für den Menschen gebracht hätten. Warum diese allerdings teilweise ausblieben, teilweise sich ins Gegenteil verkehren, beantworteten wir zuletzt im zweiten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* mit der Unfähigkeit

---

<sup>661</sup> „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

der Selbstkontrolle der Aufklärung. Sie muss im Übrigen dabei nicht einmal zwangsläufig auf externe Maßstäbe, wie den der Menschlichkeit, oder ähnlichem verwiesen werden. Es reicht sie an sich selbst zu messen. Wir werden diesen Versuch noch unternehmen.

Die Frage, die für uns bleibt, ist eine ebenso simple, wie sie eine große ist: Was tun? Adorno hat fast sein ganzes Werk der Frage gewidmet, wie man die Aufklärung aus ihrer prekären Situation befreien könnte. Von Befreiung ist insofern wichtig zu sprechen, als dass er an keiner Stelle die Aufklärung aufgeben wollte. Wenn er gemeinsam mit Horkheimer es De Sade zugutehält, dass es ein Aufklärer war, der die Mängel derselben ausfindig machte und grausam präsentierte, so spricht das für die Hoffnung, die Adorno begleitete: Dass die Aufklärung sich besinnen kann.

In seiner Habilitationsschrift über Kierkegaard kritisiert er an selbigem, dass Kierkegaard – wohlwissend um das Problem der Aufklärung, Bedeutung zu schaffen und somit eine (moralisch) leitende Funktion zu übernehmen – mit der Aufklärung und dem Denken voreilig bricht. Die Radikalität seiner Abwendung, der völlige Ausschluss des Denkens in Bezug auf Fragen von Bedeutung bzw. moralischen Fragen hinterlässt ihn blind und die Gefahr, der Barbarei, dem Faschismus zu verfallen, ist nicht nur nicht aufgehoben, sondern wird mitunter befeuert.

Die Betrachtung dieser Kritik wird Adornos eigenen Vorschlag vorbereiten und den Blick auf diesen schärfen, bevor wir überhaupt zu ihm kommen. Die unterschiedlichen Rollen des Denkens sind für Adorno ein Unterschied ums Ganze, weshalb wir es nicht versäumen dürfen, Unklarheiten diesbezüglich aus dem Weg zu räumen. Die Theorie, für Adorno immer auch schon Praxis, bleibt für ihn unabdingbares Vehikel seiner Hoffnung. Dies schlägt sich daher auch in seinem Vorschlag für unsere Frage des „Wie?“ in der Philosophie nieder. Seine Kritik an Kierkegaard bereitet die Ausarbeitung der Differenz zwischen den Beiden bezüglich der Formfrage in der Philosophie vor.

### 3. Kierkegaard – Sprung in die Isolation

„Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu.“<sup>662</sup>

Eine Intention, die Adorno mit seiner Ausarbeitung zu Kierkegaard verband sollte uns aufhorchen lassen. Gleich zu Beginn heißt es dort mit Hinblick auf Philosophie und Dichtung: „Wann immer man die Schriften von Philosophen als Dichtung zu begreifen trachtete, hat man ihren Wahrheitsgehalt verfehlt. Das Formgesetz der Philosophie fordert die Interpretation des Wirklichen im stimmigen Zusammenhang der Begriffe.“<sup>663</sup> Diese Aussage wendet sich zunächst gegen Versuche, bestimmte Philosophien als Dichtung zu diffamieren, was nach Adorno insbesondere im 19. Jahrhundert zunehmend geschah, als immer nachdrücklicher versucht wurde, die Philosophie mit der Wissenschaft zu verknüpfen bzw. in der Wissenschaftlichkeit der Philosophie ihre eigentliche Legitimation zu finden.<sup>664</sup> Keineswegs steht Adorno allerdings selbst, wie ein vorschneller Umkehrschluss vermuten lassen könnte, dem eventuellen dichterischen Gehalt der Philosophie unkritisch gegenüber. Das Zitat auf der Rückseite des Buches zeigt an, inwiefern die beiden Momente Philosophie und Kunst (worin die Dichtung eingeschlossen ist) sich nah sind, aber doch fremd bleiben: „Je reiner die philosophische Form als solche auskristallisiert ist, je härter sie alle Metaphorik ausschließt, die sie äußerlich der Kunst annäherte, desto besser vermag sie kraft ihres Formgesetzes künstlerisch zu bestehen.“<sup>665</sup> Abgesehen davon, dass dieses Zitat schon eine Differenz zu dem erahnen lässt, was im Abschnitt über Kierkegaard bezüglich seiner Formkritik vorgestellt wurde – und worauf wir bei gegebener Zeit zurückkommen wollen – sollten wir jetzt die philosophische Kritik Adornos an Kierkegaard verfolgen, da diese uns zu seiner Kritik der Gleichsetzung von Philosophie und Dichtung führt.

---

<sup>662</sup> „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

<sup>663</sup> Theodor W. Adorno, *Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2017, S. 9.

<sup>664</sup> Vgl. Adorno, *Kierkegaard*, S. 9.

<sup>665</sup> Adorno, *Kierkegaard*, Rückseite.

### 3.1. Isolierte Subjektivität

Kierkegaards Arbeit ist gekennzeichnet durch eine eindringliche Kritik am System (des Denkens), vornehmlich am System Hegels. Seine Kritik ist eine, es kann nicht oft genug betont werden, ethisch-moralische: Kierkegaard sieht keine Möglichkeit Bedeutung in den Menschen „hineinzudenken“, den Grund für seine Existenz denkend zu erfassen. Wir haben dazu ausführlich seine Argumentation durch verschiedene Werke verfolgt, wobei die *Philosophischen Brocken* und die dazugehörige *unwissenschaftliche Nachschrift* im Mittelpunkt standen. Grob zusammengefasst führten ihn diese Annahmen zum Glauben. Dieser ist gekennzeichnet durch ein Aussetzen des Denkens, er sollte dabei helfen, mit dem Paradox der eigenen Existenz, der Undenkbarkeit einer Begründung umgehen zu können. Schlussendlich führte uns dies zur Dichtung als Form der Wahl, um das Paradox nicht nur darzustellen, sondern im Anderen (im Leser) hervorzurufen und ihn somit selbst in die missliche, aber notwendige Lage zu versetzen, mit dem Paradox umgehen zu müssen – innerlich zu werden, wie Kierkegaard es auch nannte. Der Begriff der Innerlichkeit wird in diesem Kapitel wichtig sein und bezieht sich auf dieses Verhältnis des Menschen zum Paradox.

Die Übergriffigkeit der Vernunft, so wie Kierkegaard sie versteht, wenn sie versucht in das Andere, das Paradox überzugreifen, selbst Gott zu werden, und dieses Andere, Unverständlicher sich anzueignen, ist dabei dem Problem der *Dialektik der Aufklärung* des 1. Kapitels dieses Abschnittes nicht fern. Das an seiner vermeintlichen Allmacht wild gewordene Subjekt versucht alles was es finden kann auf seine eigenen Kategorien zu münzen. Sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch laut Kierkegaard verhindert ein Mangel an Selbstreflektion eben jener Vernunft stetig, ihr selbst vorzuführen, dass sie dem Übergriff nicht mächtig ist, keine Begründung ihrer Selbst geschweige denn des Menschen darlegen kann und folgerichtig auch nicht in der Lage ist richtungsweisende Wertsetzungen zu vollziehen, ein konsequentes ethisch-moralisches Programm zu präsentieren, welches sich verbindlich gestaltet.

Kierkegaard kritisiert, hier ebenfalls in Einklang mit der *Dialektik der Aufklärung*, „nicht bloß die szientifische Erfassung der gegenständlichen Welt“, sondern „bereits jede >objektivierende< Deutung von Subjektivität.“<sup>666</sup> Mit letzterem ist seine Kritik am Deutschen Idealismus gemeint. Kierkegaard verwehrt jeglichen Versuch des Subjekts, sich denkend dem Objekt anzunähern (wenn es ums Ganze, um das Absolute geht), wie es etwa in Fichtes Ich-Ich Konzeption geschieht, oder in Hegels System bzw. seiner Vorstellung eines Subjekt und Objekt vereinigenden Geistes, als Teil dessen sich das Subjekt nach umfangreicher Reflektion selbst erkennt.

Adorno beleuchtet in seinem Buch zu Kierkegaard mehrere Aspekte von Kierkegaards Vorgehen, von denen wir zwei hervorheben werden. Zum einen schafft es Kierkegaard nach Ansicht Adornos nicht, aus dem System (das er als solches kritisiert) zu entkommen, zum anderen ist Kierkegaards Theorie für ihn Zeugnis eines isolierten Subjekts, welches das anvisierte Ziel von Freiheit verfehlt und sich stattdessen im Gegensatz verfängt, innerhalb der eigenen Subjektivität unfrei wird.

### 3.1.1. Das innere Gefängnis

Dass Kierkegaard aus seinem Denken ein „System der Existenzphilosophie“ schafft, merkte schon der Übersetzer einer deutschen Fassung an.<sup>667</sup> Für Adorno erliegt Kierkegaard gerade dem „idealistischen Systemzwang“, dem er entkommen wollte: „Kierkegaard ausgeführte Existenzphilosophie ist nichts anderes als der Versuch, die Antinomik von Dasein im Denken sei's zu meistern, sei's als Wahrheitsgehalt zu rechtfertigen. Und zwar in systematischer Gestalt.“<sup>668</sup>

So nutzt er beispielsweise Begriffe wie „Schema“ und „Stadien“ um der Existenz beschreibend und einordnend Herr zu werden, da wo Kant und die Idealistischen von Kategorien sprechen würden. Ein weiterer Einteilungsbegriff ist der der „Sphären“. Adorno bezieht sich auf die drei

---

<sup>666</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 102.

<sup>667</sup> „Unter dem bescheidenen Titel einer ‚unwissenschaftlichen Nachschrift‘ entfaltet Kierkegaard den ganzen systematischen Zusammenhang seiner Existenzphilosophie“ heißt es dort als Anmerkung auf der Rückseite des Buches. Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*.

<sup>668</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 124.

Existenzsphären Kierkegaards: die ästhetische, die ethische und die religiöse.<sup>669</sup> Der spezifische Inhalt ist für uns hier nebensächlich.<sup>670</sup> Entscheidend ist für Adorno neben der ordnenden Funktion dieser Sphären das dialektische Verhältnis derselben. Ihre Bewegung scheint bekannt, dem Kritisierten abgewonnen: Die Sphären, „dialektische Stufen des Daseinsprozesses, sind aber in engster Fühlung mit den Hegelschen Systematik gewonnen.“<sup>671</sup> Kierkegaard bleibt in der Methode gefangen, aus der er austreten wollte (zumindest, insofern sie eine systematische Konsequenz verfolgt). Die Bewegung zwischen den Widersprüchen (und damit nach klassischer dialektischer Methode eine Absteckung des logischen Raumes) trifft Adorno immer wieder bei Kierkegaard an: „Alle antisystematischen, >psychologischen< Untersuchungen Kierkegaards, die auf die Distinktion der Sphären abzielen, operieren mit der gleichen Form des Widerspruchs, welche bei Hegel die einzelnen Momente zueinander in Beziehung setzt.“<sup>672</sup>

Diese Tendenz zieht sich durch bis zum Sprung, der aus dem Denken in den Glauben führen soll. „Der totale Widerspruch heißt >Sprung<“ hält Adorno fest, um Kierkegaard zu zitieren: „Die neue Qualität kommt mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften.“<sup>673</sup> Dieser von Kierkegaard vorgeschlagene Sprung kommt für Adorno allerdings gar nicht über Hegel hinaus. Diesem wirft Kierkegaard vor, dass er es mit seiner dialektischen Methode und deren Bewegungen nie aus der Logik herauschafft – er verbleibt im Denken. Hegels Anspruch das Dasein als Ganzes zu erfassen, denkend zu durchdringen, konnte nicht eingelöst werden. Logik als Rahmen, als Maßstab versperrt es: „Hegels Unglück ist aber eben das, dass er die neue Qualität geltend machen will, und es doch nicht will, da er es in der Logik tun will. Diese muss aber ein ganz andres Bewusstsein um sich selbst und ihre Bedeutung bekommen, sobald dies erkannt wird.“ zitiert Adorno Kierkegaard.<sup>674</sup> Eben diese „schwächliche Argumentation“ Kierkegaards zeigt aber gegen ihn selbst, da auch er es nicht vermag ein Kriterium für diesen Übergang zu nennen. Der Sprung und sein „Geheimnis des Ersten“ bleiben für Adorno logische Bestimmungen, da er im bloßen Wunsch nach dem ersten bereits den Drang zur logischen Systematik wittert.

---

<sup>669</sup> Vgl. Adorno, *Kierkegaard*, S. 125.

<sup>670</sup> Später werden die Sphären relevanter und eine kurze Einführung gegeben.

<sup>671</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 126.

<sup>672</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 128.

<sup>673</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 128.

<sup>674</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 129.

Trotz aller Affinität zum System kündigt sich in Kierkegaard bereits ein Moment an, dass Adorno später übernehmen wird. Der Blick muss dafür weg vom Sprung führen: „Der wahre Unterschied zu Hegel liegt nicht sowohl im >Sprung< als darin, dass die >Sphären< sich der Synthesis entziehen.“<sup>675</sup> Diese greifen zwar dialektisch ineinander, allerdings nicht in Gänze, da der „Sinn“, die Bedeutung, also dass, was Kierkegaard im gesamten System der Deutschen Idealisten vermisst, ruckartig auftritt: „Da aber der Kontinuität des Prozesses der >Sinn< nicht zuteil wird [...] schließt die Totalität der Sphären, ob auch aus der Einheit des Selbst systematisch erzeugt, sich doch nicht zur Rundung des Systems zusammen.“<sup>676</sup> Der Verzicht auf die Synthese, auf einen systematischen Abschluss ist nach Kierkegaard ein notwendiger, um dem Dasein überhaupt Sinn zuzuführen. Der Anspruch, den Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* formulieren, der Herrschaft (des Denkens) entgegenzuwirken, ist hier noch nicht voll entfaltet. Kierkegaards Anliegen war die Sinnstiftung und das Aufzeigen der Unzulänglichkeit des Denkens diesbezüglich. Das Denken führt Kierkegaard an den Rande der Synthese und bricht ab, muss laut Kierkegaard abbrechen. Die Sinnstiftung wird zu einer völlig irrationalen Angelegenheit, in der die Ratio grundsätzlich als Antagonist auftritt. Damit wird aber, so Adorno, die Herrschaft nicht abgeschafft, sondern verlängert, und auch verändert: „Diese Herrschaft ist aber eine mythische.“<sup>677</sup>

Der Mythos führt in diesem Falle in ein blindes Inneres. „Frucht seiner [Kierkegaards] idealistischen Deduktionen ist ein archaischer Begriffsrealismus.“<sup>678</sup> Die Begriffe Existenz und Selbst sollen nun als sinnstiftende agieren, explizit befreit von der Notwendigkeit der Reflektion. Sie ersetzen dabei allerdings nur die idealistischen Begriffe der Totalität von System und Geist,

---

<sup>675</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 129.

<sup>676</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 130.

Dies mag zunächst an den Sprung erinnern, der ein Abbruch von Synthese ist. Der Unterschied, und wir werden im Folgenden weiter darauf eingehen, liegt in der Totalität des Abbruchs. Der Sprung ist der konsequente, totale Abbruch der Reflektion, den wir unter dem Begriff „Isolation“ weiter betrachten. Die Sphären und die Aussetzung des Überganges, der Synthese zwischen ihnen ist kein Abbruch im selben totalen Sinne. Dieser Unterschied wird uns in diesem Kapitel im Rahmen des „Fragments“ und des „Zerfallenen“ wieder begegnen.

Anzumerken wäre, dass Adorno sich damit auch von einer Tradition abgrenzt, die sich nach Kierkegaard entwickelt hat, welche stark vom Sprung in seiner totalen Konsequenz inspiriert wurde, wobei unter anderem Heidegger und Karl Jaspers zu nennen wären.

<sup>677</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 130.

<sup>678</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 131.

ahnt Adorno.<sup>679</sup> War der Wunsch des totalitären idealistischen System die völlige Durchdringung der Welt mithilfe des Denkens, letztlich die totale Herrschaft über das Außen, so ist es bei Kierkegaard der Umschlag ins nicht weniger totale Gegenteil, die Verlagerung der Verantwortung auf das Selbst, Trennung der Verbindung, totale Gefangenschaft im Inneren, da in jedem Versuch von Öffnung ein Vergehen des Subjekts vermutet wird. „Idealistisch bleiben beide: Hegel mit der abschließenden Denkbestimmung des Daseins als sinnhaften, >vernünftigen<; Kierkegaard mit deren Negation, die aus reinem Denken so vollkommen >Sinn< von Dasein losreißt, wie Hegel sie zusammenzwingt.“<sup>680</sup>

Bevor wir weiter die Gefahr dieser Isolation vertiefend betrachten, sollten wir zumindest kurz auf den Segen dieser Methode zurückkommen, denn Adorno ist das Prinzip der Kritik Kierkegaards nicht in Gänze fern, wie die Nähe zur *Dialektik der Aufklärung* bereits zeigt. Die Methode, die Synthesis auszusetzen, sieht Adorno als folgerichtige und er rechnet es Kierkegaard hoch an, sie bis zu ihrem eigenen Untergang durchexerziert zu haben: „Die Figur aber, die sie [die Sphärendialektik] insgesamt bildet, bedeutet als Chiffre den obersten Widerspruch: ihren eigenen Untergang. Autonomer Geist, unendlich bewegt und ohne Ausweg, vermag für Kierkegaard erst im Tode wahrhaft errettet zu werden. Sind paradox die Beziehungen, die, dem System entgegen, zwischen dessen Sphären gelten, so ist vollends paradox die Totalität des Systems: gerichtet auf dessen Aufhebung.“<sup>681</sup> Die *Negative Dialektik*, die schon vom Namen her verweisen möchte, wird uns einen Einblick gewähren, wie Adorno die dialektische Methode vor der Gefahr behüten möchte, der Reflektion, dem Denken komplett abzuschwören, ohne wiederum der Tendenz der vereinnahmenden Herrschaft in Form der steten Systematisierung zu verfallen, die ja gerade den Stein ins Rollen brachte, wie die *Dialektik der Aufklärung* zeigt. Ich merke es an dieser Stelle an, damit wir bei aller Kritik an Kierkegaard nicht den Gewinn bzw. die Notwendigkeit aus den Augen verlieren, die Adorno in seinem Schaffen sah. Fahren wir also fort mit der Isolation, dem Subjekt, das sich einschließt, um sich zu erhalten.

---

<sup>679</sup> Vgl. Adorno, *Kierkegaard*, S. 131-132.

<sup>680</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 133-134.

<sup>681</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 149.

### 3.1.2. Subjekt und Objekt – Bedeutung und Freiheit

Kierkegaard übernimmt an der Oberfläche die tradierte (und immer schon historische, wie Adorno anmerkt) Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Adorno stößt sich allerdings an der Scheinheiligkeit dessen, was bei Kierkegaard als Objekt in Erscheinung tritt. Kierkegaard kritisierte an den vom Deutschen Idealismus vorgeschlagenen Versuchen der Überwindung dieser Grenze ein Verlust des Subjekts, Auslöschung jeglicher Bedeutung (am prominentesten bei Hegel und seiner Weltgeschichte<sup>682</sup>). Kierkegaard kann in seiner Konzeption von (Ewiger) Seligkeit und Sinn die Einheit des Subjekts mit dem Objekt nicht dulden: „Der Idealist [gemeint ist hier Kierkegaard, der gegen Fichte und Hegel argumentiert], der >die Wirklichkeit dem Ethischen<, also der Subjektivität zuzuweisen gedachte, ist zugleich der Todfeind jeglicher Behauptung einer Identität vom innen und außen.“<sup>683</sup> Seine Figur ist die der Innerlichkeit, über die wir im Kierkegaard Abschnitt einiges lernten. Das Objekt, folgert Adorno, verändert sich qualitativ. Nicht mehr geht es um das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt als (zu beherrschender) Außenwelt. Für Kierkegaard ist diese überflüssig, zumindest für ethisch-moralische und für existenzielle Fragen, Fragen von Bedeutung – so dass das, was übrigbleibt, schon qua Definition nicht von besonderem Belang zu sein scheint: „Weder ist er Identitätsphilosoph noch erkennt er positives, bewusstsein-transzendentes Sein an. Weder ist ihm die Dingwelt subjekt-eigen noch subjekt-unabhängig. Vielmehr: sie fällt fort.“<sup>684</sup> Die Innerlichkeit ist eine objektlose, die mit den Objekten und wie wir sehen werden auch mit der Geschichte nichts zu schaffen hat, ihnen keine Beachtung schenkt.

Das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist keines mehr zwischen Subjekt und Außenwelt. Das neue Objekt bei Kierkegaard ist der Sinn bzw. die Bedeutung für das Subjekt, weswegen eigentlich gar nicht mehr von einem Objekt gesprochen werden kann: „Die Bewegung, welche sie [die objektlose Innerlichkeit] vollzieht, aus sich heraus und in sich den >Sinn< wiederzuerlangen, bedenkt Kierkegaard mit dem Terminus Dialektik. Diese kann von Anbeginn nicht als Subjekt-

---

<sup>682</sup> Vgl. dazu Adorno, *Kierkegaard*, S. 42-44. bzw. in dieser Arbeit im Abschnitt zu Kierkegaard, am Ende des Kapitels 2.1. „Sünde und Ethik“.

<sup>683</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 44.

<sup>684</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 45.

Objekt-Dialektik gedacht werden, da inhaltliche Objektivität nirgendwo der Innerlichkeit kommensurabel wird. Sie trägt sich zu zwischen der Subjektivität und deren >Sinn<.“<sup>685</sup> Die Implikation dessen, was Adorno hier als Argument vorbereitet, sollte nicht unterschätzt werden. Die Kritik ist, dass Kierkegaard aus der bedeutungslosen Rechtfertigung des Bestehenden, wie es sich insbesondere bei Hegel finden lässt<sup>686</sup>, ein objektloses Innen gemacht hat, das nun abgekapselt in seinem eigenen Sinn schwelgt. Der qualitative Wechsel bleibt aus: „Kierkegaard hat nicht das Hegelsche Identitätssystem >überwunden<; Hegel ist bei ihm nach Innen geschlagen.“<sup>687</sup>

Adorno wirft ein seichtes, vorsichtig fragendes Licht auf die Möglichkeit eines Dazwischen, das sich nicht in diesen Extremen verrennt. Denn beide – sowohl Kierkegaard als auch Hegel – stellen für ihn Momente der Unfreiheit dar. Obwohl Kierkegaards Einwand gegen eine unfreie, vorherbestimmte Geschichtsphilosophie wie die Hegelianische scheinbar das Moment der Freiheit stark macht – immerhin wird die Entscheidung über Bedeutung in die Subjektivität verlagert – zeigt sich jene vermeintlich gewonnene (innere) Freiheit als ohnmächtig, zumindest in der unmittelbaren Realität bzw. der historischen Situation, also dem Objekt gegenüber, welches sie nicht verändern möchte, sondern von der sie sich lossagen will. Die Freiheit, könnte man sagen, ist für Adorno eine, die die Möglichkeit der Lossagung präsentiert, nicht die Möglichkeit des Eingriffes.

### 3.1.3. Der Spion in der Tür

Das Argument, dass der Sinn von allem Möglichen, letztlich vom eigenen Leben, bei einem selbst liege und man somit selbst über Präferenzen und Werte zu entscheiden hätte, ist heute ganz alltäglich, omnipräsent. Es ist im Kern der Perspektive Kierkegaards nicht fern. Für Adorno ist dies ein Anzeichen eines Subjekts, das gebrannt von der Außenwelt sich in sich verschließt. „Die Flut der Geschichte gleicht danach dem zerstörenden Maelstrom; in ihm aber behauptet sich frei die Person.“<sup>688</sup> Die Freiheit ist aber die des Einzelnen, sich aus dem Maelstrom herauszuretten, sich und nur sich allein, nicht: den Maelstrom zu beeinflussen. Frei

---

<sup>685</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 46.

<sup>686</sup> Man vergleiche die Ausführungen zur Weltgeschichte.

<sup>687</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 49.

<sup>688</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 56.

ist das Subjekt zur Akzeptanz des Unrechts, um so seinen Frieden damit zu finden. Personen und Geschichte berühren sich „punktuell nur, für Augenblicke.“<sup>689</sup> Deutlich wird dies für Adorno zudem in Kierkegaards Meinung zur Politik, für die er kein großes Interesse hegt.<sup>690</sup>

Adorno kommt aber nicht umhin, durch Kierkegaard einen Ausblick zu erhalten, der als Antithese zur These der Innerlichkeit und Isolation auftritt. Diese entfaltet sich unauffällig dialektisch bei Kierkegaard und ist immer an die These gebunden. Trotz Polemiken gegen Linkshegelianer wie Börne und Feuerbach wittert Adorno geheime Affinität und revolutionäres Potential im ‚Augenblick‘ als dem zentralen Moment der Innerlichkeit:

„Im >Augenblick< liegt genug materialistischer Sprengstoff bereit, und das Entweder/Oder der Innerlichkeit muss, einmal von der Wucht des Seienden erschüttert, so gründlich in die Antithesis umschlagen, wie Kierkegaard die These vertritt. Der Realgrund im >Bestehenden< aber, den die >Situation< freimacht, ist kein anderer als die Erkenntnis der Verdinglichung des gesellschaftlichen Lebens, der Entfremdung des Menschen, von einer Wirklichkeit, die bloß noch als Ware an ihn herangebracht wird.“<sup>691</sup>

Die reale historische Situation, die den Menschen ebenfalls von der Außenwelt, das Subjekt vom Objekt abtrennt, diese Außenwelt nur noch als abstraktes Warenverhältnis vorstellt, spiegelt die Distanz zwischen Subjekt und Objekt, wie sie sich bei Kierkegaard, fast möchte man sagen: allegorisch, wiederfindet. „Die Not des beginnenden hochkapitalistischen Zustands hat Kierkegaard erkannt. Ihr stellt er sich entgegen im Namen der verlorenen Unmittelbarkeit.“<sup>692</sup> Er fordert die Subjektivität zurück, die sich in den verdinglichten gesellschaftlichen Verhältnissen verloren hat. Die Spiegelung die Kierkegaard aufzeigt, ist folgerichtig spiegelverkehrt: Dort wird alles (Markt)Wert und Ware – alles objektiv und bemessbar (die Gefahr des Subjekts, das alles berechenbar machen will: Es wird zuletzt selbst zum Objekt, wie wir sahen in der *Dialektik*

---

<sup>689</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 56.

<sup>690</sup> Vgl. dazu auch das Ende der zweiten unwissenschaftlichen Nachschrift, in der Kierkegaard im Rahmen einer Endnotiz schreibt: „Ein Parteigänger zu sein, dazu habe ich keine Eignung, denn ich habe keine Meinung als die, dass es das allerschwerigste sein muss, ein Christ zu werden, welche Meinung keine Meinung ist, und die auch nicht irgendeine von den für eine ‚Meinung‘ sonst charakteristischen Eigenschaften hat.“ Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 333.

<sup>691</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 59.

<sup>692</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 59.

*der Aufklärung*). Hier wird alles subjektiv-unmittelbar. Adorno zieht dafür das Beispiel des Reflexionsspiegels heran, der im Laufe des 19. Jahrhunderts immer präsenter wurde. Der Spion lässt aus der Sicherheit des Privaten das Außen betrachten – eigentlich uninteressiert und unbeteiligt: „Der aber in den Reflexionsspiegel hineinschaut ist der untätige, vom Produktionsprozess der Wirtschaft abgeschiedene Private. Der Reflexionsspiegel zeugt für Objektlosigkeit – nur den Schein von Dingen bringt er in die Wohnung – und private Abgeschiedenheit. [...] Im Symbol des Spiegels, dem archaischen und modernen, erscheint Schwermut der Gefangenschaft bloßen Geistes bei sich selber.“<sup>693</sup> Die Gefahr einer jeden Reflektion, die, bleibt sie immer nur Reflektion, darin enden kann, dass sie sich fortwährend bloß selbst erkennt.

### 3.2. Selbst – allein – körperlos

Adorno ahnt, dass Kierkegaard dieser Gefahr verfallen ist. Das Selbst soll bei Kierkegaard eigentlich vor der Überreflektion bewahren, der Sprung in den Glauben soll das Selbst ja gerade erhalten. Doch die Konsequenz dieses Vorganges führt nicht nur zur Isolation, das Selbst wird sich auch selbst völlig unbestimmt. Frei von Außenwelt und Geschichte wird es sich abstrakt:

„Das Selbst, Hort aller Konkretion, zieht derart in seine Einzigkeit sich zusammen, dass nichts mehr von ihm prädiert werden kann: es schlägt in die äußerste Abstraktheit um; dass nur der einzelne wisse, was der einzelne sei, ist lediglich eine Umschreibung dessen, dass es überhaupt nicht gewusst werden könne, so bleibt das allerbestimmteste Ich als das allerunbestimmteste zurück.“<sup>694</sup>

Bei einer solchen Unbestimmtheit kann für Adorno nicht von einer Erhellung die Rede sein. Eben diese Erhellung verspricht Kierkegaard allerdings in Bezug auf das Paradox: „Die Erklärung des Paradoxes macht deutlich, was das Paradox ist, und nimmt die Dunkelheit weg“<sup>695</sup> zitiert Adorno und wendet ein: „Nie aber auch kann Erhellung die bloße Konstatierung von

---

<sup>693</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 63.

<sup>694</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 108-109.

<sup>695</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 109-110.

Auch im Abschnitt zu Kierkegaard in dieser Arbeit wurde verhandelt, inwiefern die Herausstellung des Paradoxes zwar nicht das Paradox selbst auflöst, also der Vernunft zugänglich macht, aber das Verhältnis zwischen beiden aufklären soll.

Dunkel heißen [also von bloßer Unbestimmtheit]<sup>696</sup>. Die Konkretion (die Besinnung auf das Unmittelbare – die Existenz) droht auf das „pure Dies-da“ eingeeengt zu werden, unbestimmt und abstrakt, näher am Geist denn am Körper. Existenz wird geistig-subjektiv bestimmt, ist körper- und objektlos.

Den Körper muss der Geist überwinden, soll er in den Glauben springen können, ganz folgerichtig nach christlicher Theologie, nicht jedoch nach Kierkegaards eigener Rhetorik. Der Körper, als Zwischending zwischen Innen und Außen, wird auch Opfer der objektlosen Innerlichkeit, die in ihrer Beschäftigung der Sinnsuche bereits Geschichte, Natur und damit eigentlich alles materiell Lebendige zu unbedeutenden Statisten degradiert. Dies deutet Adorno an der eigenartigen Verschlungenheit von Geist und Körper in der Terminologie Kierkegaards, in der dem Geist zwar sinnliche Attribute zugestanden werden bzw. Organe geistige Funktionen übernehmen, diese allerdings nicht zu Berührungspunkten zwischen Geist und Körper, sondern letztlich vom Geist absorbiert werden. Beispielsweise ist „das Auge Organ der ästhetischen >Unmittelbarkeit< und des Scheins, als welchen sie der Innerlichkeit die Bilder der Dinge allein entwirft“<sup>697</sup> und weiter noch das Ohr, das Kierkegaard „unvermittelt [...] zum Organ von Innerlichkeit selber, zur leibhaften Repräsentanz des schlechthin Unleiblichen“<sup>698</sup> wird. In diesem, wie Adorno ihn nennt, Spiritualismus Kierkegaards, entdeckt er eine tiefere Ausführung der Naturfeindschaft Kierkegaards.

### 3.2.1. Natur – Schwermut – Fragment und Hoffnung

Doch die Natur überlebt in Kierkegaards Philosophie – dialektisch genug – in dem Versuch ihrer Abschaffung. Adorno lokalisiert Kierkegaards Sehnsucht nach dem Ewigen (der Ewigen Seligkeit, der Suche nach ‚Sinn‘) selbst als ein historisches Moment, das an den momentanen

---

<sup>696</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 110.

Freilich findet sich die Erhellung aber auch nicht im Umkehrschluss in der Reinheit eines Systems von Begriffen und Bedeutungen, wie Adorno im Satz vorher festhält: „Wahre Erhellung wird niemals Dasein gnostisch in ein System von >Bedeutungen< verflüchtigen.“

<sup>697</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 77.

<sup>698</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 78.

Zustand der Objektivität, der Bedrohung durch Natur und später durch die Gesellschaft gebunden ist.<sup>699</sup> Kierkegaards Schwermut und Weltschmerz<sup>700</sup>, die ihn zur leidenschaftlichen Opferung dieser verdammten Welt verleiten, ihn zur Isolation in der objektlosen Innerlichkeit verführen – geleitet von der Hoffnung, dort ein Stück Versöhnung zu erleben – diese beiden Momente sind selbst Ausdruck der Natur. Zum einen bereitet sie das Elend (durch die großen und kleinen Widrigkeiten in einem Leben mit und in der Natur) und zum anderen, bringt sie die Anklage gegen eben jenes Elend hervor, wenn sie den Einzelnen leiden lässt, in welchem sich das Leid, wenn er es über sich hinaus begreift, verallgemeinert, kanalisiert in Weltschmerz und: Schwermut.

„Leidenschaft und Opfer [Bereitschaft zur Isolation/Aufgabe des Objekts] in Kierkegaards Philosophie entspringen aus Schwermut als ihrem Naturgrund um in dieser als dem spirituellen Leib [wir denken an Augen und Ohren für die Innerlichkeit] Natur selbst zu tilgen. Aber Natur geht nicht auf in der Leidenschaft ihrer Vernichtung; Schwermut geleitet Kierkegaard >vermittelnd< durch alle Stadien, ehe sie im Punkt sich opfert [der Punkt als völlig isolierte Innerlichkeit – das absolut Unbestimmte, „pure Dies-da“]. Darum begegnet sie noch in den Schriften seiner Spätzeit, wo sie doch bezwungen sein müsste vom polemisch paradoxen Christentum. Sie hat, gespalten, den Untergang gleichsam überlebt, den sie als ganze ihrer Ganzheit zuvor bereitete.“<sup>701</sup>

Schwermut und mit ihr Natur – welche von Adorno hier fast synonym verwendet werden, man achte auf das Semikolon! – überstehen den Untergang, den sie selbst inszenieren als äußere und innere Kraft, die zweite an ersterer verzweifeln lässt.

In der Schwermut entdeckt Adorno mit dem Zerfallenden und Fragmentarischen das kritische Moment Kierkegaards. Dieses liegt weniger in seinem Vorschlag, sich zu entziehen, den Sprung in den Glauben zu wagen und sich folglich in der objektlosen Innerlichkeit zu verhärten, sondern in der Sehnsucht die Kierkegaard antrieb.<sup>702</sup> Die Schwermut in ihm, und damit nach

---

<sup>699</sup> Vergleichbar mit der Argumentation zur Übermacht des Mana und der daraus entfalteten Entwicklung im 1. Kapitel dieses Abschnittes.

<sup>700</sup> „Wie der Mensch / natürlich / nach dem verlangt, was ihm die Lebenslust erhalten und beleben kann, so bedarf einer, um für das Ewige zu leben, stetig einer Dosis Weltschmerz, damit er sich nicht in diese Welt ver-gaffe, vielmehr einen rechten Verdruss und Ekel und Widerwillen an der Torheit und Verlogenheit dieser elenden Welt lernte.“ - Adorno, *Kierkegaard*, S. 175.

<sup>701</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 175.

<sup>702</sup> Wobei die Sehnsucht schwer zu trennen ist von der für Adorno berechtigten Kritik Kierkegaards am Deutschen Idealismus und einer langsam heraufziehenden wissenschaftlichen Weltordnung/Weltanschauung.

Adorno auch die Natur in ihm, sehnt sich nach Möglichkeit: „>Meine Seele hat die Möglichkeit verloren. Wenn ich mir etwas wünschen dürfte, so wünschte ich mir weder Reichtum noch Macht, sondern die Leidenschaft der Möglichkeit; ich wünschte mir ein Auge, das, ewig jung, ewig von dem Verlangen brennt, die Möglichkeit zu sehen.< Solche >Möglichkeit< ist nicht sowohl Trugbild des Verlorenen als unerfülltes, schwaches, vordeutendes und dennoch genaues Schema dessen was werden soll. Es ist aber das Schema jener Wahrheit, der Kierkegaards Ursprungsfrage gilt: der chiffrierten und verstellten, die nicht autonome Subjektivität zu erschaffen, wohl aber die schwermütige zu lesen vermag; in ihm bringt Schwermut heim was Existenz zerstörte.“<sup>703</sup> Mit der Illusion der Jugend, die mal war und dann verging – ein Bild, das Adorno nachempfinden kann, aber an den Umständen gemessen als Falsches erachten muss (die Umstände hatten nie die Möglichkeit im Sinne Adornos, qualitativ anders zu sein<sup>704</sup>) – geht ohnmächtig die Forderung mit ein, dass es doch so sein solle. So fordert Schwermut das zurück, was Existenz, als reale, lange vor der individuellen Jugend zerstörte. Sie beklagt, was Übermacht der Natur und die Reaktion des Menschen, seine Herrschaft über die Natur und schließlich über den Menschen, mit der Möglichkeit macht, dass es anders sein könnte: Sie wurde immer weiter verdrängt.

Kierkegaards Flucht vor dieser misslichen Lage, seine Flucht vor der Herrschaft und dem folgenden Leid des „zerstörerischen Maelstroms“ – fast schon gleich, ob das Elend nun von der Natur oder vom Menschen ausgeht – veranlasst ihn, sich abzukapseln. Doch der „wahre Wunsch der Schwermut“ die ihn antreibt ist für Adorno eine Ewige Seligkeit, die sich nicht vor dem Objekt – als der drohenden Übermacht –, verschließen muss, die sich selbst nicht opfern muss, indem sie allem entsagt: „Denn der wahre Wunsch der Schwermut ist genährt von der Idee opferloser ewiger Seligkeit, die er [Kierkegaard] doch als seinen Gegenstand niemals adäquat zu bedeuten vermöchte.“<sup>705</sup>

---

<sup>703</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 177-178.

<sup>704</sup> Vgl. bspw. das Klischee des Jugendtraumes, nachdem einem die Welt offensteht – der zu gern ökonomische und soziale Faktoren ausblendet.

<sup>705</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 179.

„In der Schwermut“, so kommt es für Adorno zusammen, „kommunizieren Natur und Versöhnung.“<sup>706</sup> Sie weist auf den Wunsch der Versöhnung und „seine Illusion ist der Widerschein von Hoffnung. Illusion: denn ihm ist nicht Seligkeit selber, bloß Bilder sind ihm gegeben [da die Seligkeit das Bild- und Wortlose objektlose Innen darstellt], und in ihnen verzehrt sich der Wunsch [da sie, die Bilder, sich als unversöhnte präsentieren – das Bestehende, wie es ist], der von ihnen zugleich lebt [auf dass es anders wäre – wie es sein sollte], weil nach Kierkegaards Wort ihr Organ, >das Auge am schwersten zu sättigen< ist. Dessen Unersättlichkeit ist aber die ästhetische.“<sup>707</sup> Die Schwermut und der Wunsch nähren sich aus Bildern, die die Realität spiegeln und sie zugleich transzendieren. Schwermut und Wunsch sind getrieben von dem, was sich ihnen entgegenstellt. Adorno entfaltet hier die Bedeutsamkeit des Untertitels seines Kierkegaardbuches: „Konstruktion des Ästhetischen.“ Als erste der drei Sphären Kierkegaards, gefolgt von der ethischen und religiösen, ist sie für Kierkegaard die Sphären des unmittelbaren Lebens, unter anderem also des Körpers und seiner Lust, auch des Objektes, welches er abzulegen sucht.<sup>708</sup> Diese ist am weitesten von jeglichem Gespür für Ewigkeit bzw. der Ewigen Seligkeit und Innerlichkeit entfernt. Doch genau an dieser Sphäre setzt Adorno an, um ihre Wirksamkeit aufzuzeigen. Indem er die ästhetische Sphäre nicht als untergeordnete versteht, vielmehr die Motivation und Sehnsucht der vermeintlich höheren Sphären in ihr begründet sieht, stellt er Kierkegaard vom Kopf auf die Füße, wie Marx einmal erklärte, es mit Hegel getan zu haben. Der Idealist Kierkegaard wurde auf die historisch-materialistischen Grundlagen verwiesen, somit auch sein totalitärer Anspruch auf Ewigkeit (und sei’s auch negativ totalitär im Gegensatz zu Hegel) in seine Schranken verwiesen. Kierkegaards tiefste Sehnsucht nach Ewiger Seligkeit ist für Adorno nichts anderes als Ausdruck einer missglückten *realen* Existenz, die eigentlich eine nachhaltige Veränderung eines solchen Zustandes fordert, der Existenzen dieser Art (re)produziert.

---

<sup>706</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 180.

<sup>707</sup> Adorno, *Kierkegaard*, S. 180.

<sup>708</sup> Der Begriff Ästhetik sollte bei Kierkegaard daher nicht mit dem geläufigen verwechselt werden.

### 3.3. Übergang

Rekapitulieren wir das bisher Gewonnene, um uns im Folgenden den zentralen Thesen des Abschnitts von negativer Dialektik, Nichtidentischem und Föhlung der Gegenstände zu widmen, während uns die Schwierigkeit, die diese begleitet, stets vor Augen bleibt.

Gleich Adorno und Horkheimer sieht Kierkegaard das Problem im Denken (und in der Aufklärung) darin, dass es nicht in der Lage ist, das Leben (des Menschen) und die Existenz bedeutungsvoll zu bestimmen bzw. ihm eine ethisch-moralische Perspektive zu geben. Um so den Menschen, ganz direkt gesprochen, zu bestimmten Handlungen zu veranlassen und von anderen abzuhalten. Der zweite Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* macht dies deutlich. Zugleich wurde im Kapitel zur *Dialektik der Aufklärung* klar, dass die Aufklärung nie ohne Ziel arbeitet. Ihr Ziel offenbarte sich als das der Herrschaft, welches, wenn keine Selbstreflexion darüber stattfindet, sich schlussendlich gegen den Menschen selbst und seine Selbsterhaltung richtet. Die so schwierige Frage ist, wo dieses Moment der Selbstreflexion herkommen könnte, wenn doch das Denken selbst es nicht liefern kann.

In diesem Punkt stimmt Adorno mit Kierkegaard überein. Beide suchen nach der Zu-tat, die der Aufklärung bis zum heutigen Zeitpunkt fehlt, die durch ihr hinzutuen die Hoffnung auf Selbstreflexion weckt, und mit ihr Abwendung des größten Übels – der Selbstvernichtung. Sie unterscheiden sich im „für wen“ der Suche. Kierkegaard sucht die Zu-tat zum Denken für das Individuum, damit dieses sich erretten kann, aus dem verdammten Unmittelbaren, dem Leiden der Welt, in die Ewige Seligkeit (im Geiste/bei Gott). Adorno hingegen sucht das Unheil in materialistischer Manier in der Welt selbst zu heben. Für ihn hat das Leiden selbst, im Gegensatz zu Kierkegaard, keine Existenzberechtigung. Die Abschaffung des realen Leidens in *dieser* Welt gilt ihm als oberstes Ziel.

Darum muss er Kierkegaard widersprechen, wenn dieser die erlösende Zu-tat zum Denken in der Ablehnung desselben findet, einer Ablehnung, der er den Namen Glauben gibt. Dieser Glauben Kierkegaards und sein dazugehöriger Sprung in denselben sind für Adorno Ausdröcke eines von der objektiven Außenwelt überwältigten Subjekts, das sich nach Innen vor dem Leid rettet, um wenigstens dort auf Erlösung hoffen zu dürfen. Gebrandmarkt von einer Welt, in der keine Erlösung (mehr?) möglich scheint. Adorno sieht hierin eine Naturfeindlichkeit und Körperlosigkeit, die in keinen Verhältnis zu seiner Vorstellung einer Versöhnung stehen kann,

da es ihm gerade um die Versöhnung von Subjekt und Objekt geht, wobei wir im Laufe des nächsten Kapitels noch deutlicher sehen werden, inwiefern bei Adorno Kierkegaards Objekt – als Erlösung, und damit als Objekt, das für Adorno keines ist – ganz direkt zusammenhängt mit dem klassischen Begriff des Objekts, als Außenwelt, Natur, Gegenstand des Subjekts, auch Körper, zuletzt der Andere und damit Gesellschaft.

Wichtig war es dennoch, den Schritt über Kierkegaard zu gehen, gerade um die Zu-tat zum Denken, die Adorno vorbereitet nicht zu verwechseln mit einem bloßen Ablehnen des Denkens. Denn der Anschein des ersten Kapitels zur *Dialektik der Aufklärung* trügt nicht: Herrschaft ist bis ins Tiefste verwoben mit dem Denken. Die Verschlungenheit ist so tief, auch und gerade in allen Darstellungen Adornos – wir werden noch weitere Beispiele dazu begutachten – dass die Ablehnung des Denkens, um der Herrschaft zu entkommen, zuweilen durchaus als notwendig erscheint.<sup>709</sup> Deshalb verspürt er eine Nähe zu Kierkegaard, von der er sich dennoch lossagen muss. Der Materialist, der Marxist Adorno kann das Objekt nicht aufgeben. Seine Abarbeitung am Begriff der Schwermut Kierkegaard zeigte es auf. Die Schwermut ist für ihn nicht „the human condition“, etwas, was ewiger Ausdruck des menschlichen Lebens ist und ihn stets begleitet, unabhängig von äußeren Umständen. Schwermut ist für ihn in erster Linie Ausdruck eines unversöhnten Verhältnisses von Subjekt und Objekt, und als solches historisch bedingt. Sie ist es, die auf ihre eigene Abschaffung pocht.

Die Möglichkeit dieser Abschaffung wird unser weiteres Thema sein. Wir werden den Weg verfolgen, den Adorno in der *Negativen Dialektik* einschlägt, seine Perspektive zeigen, wie es vielleicht doch möglich ist, das Denken einer Selbstreflektion zu unterziehen, ohne es dabei ganz aufzugeben – die paradoxe Aufgabe eines Etwas verfolgen, das sich selbst von außen betrachtet.

Schlussendlich wird uns dies zu einer Rehabilitierung des Begriffes führen. Zu Beginn dieses Kapitels wurde kurz auf die Bemerkungen verwiesen, die Adorno zu Dichten und Philosophie anführt. Für ihn, soviel wurde aus den wenigen Sätzen ersichtlich, gibt es zwischen ihnen eine Differenz. Man ahnt möglicherweise bereits, dass die Umkehr in Bezug auf das Objekt, die Adorno gegenüber Kierkegaard vollzieht, ebenfalls nachhaltigen Einfluss auf die Frage nach

---

<sup>709</sup> Nicht ohne Grund scheint die Kritische Theorie nach Adorno von seinem Pessimismus abgerückt zu sein.

der Form hat. Immerhin gibt es jetzt wieder einen Gegenstand, über den gegebenenfalls kommuniziert werden kann. Das Ziel ist nicht mehr, wie es bei Kierkegaard noch war und Adorno kritisiert, die eigene Innerlichkeit in Bewegung zu versetzen, die als solche völlig unmittelbar und unvermittelt ist.

Doch wir müssen erst die theoretischen Grundlagen Adornos gründlicher untersuchen, um zu verstehen, wie er den Gedanken und sein Medium, den Begriff wieder zu seinem Recht führen will, denn „selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen.“<sup>710</sup>

#### 4. Der Gang durch die Eiswüste – Negative Dialektik

Adornos *Negative Dialektik* ist Antisystem.<sup>711</sup> Ihr Versuch: „Mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.“<sup>712</sup> Sie will sich stemmen gegen die Subjektivität und damit gegen ein Denken, das von selbiger ausgeht, das Denken unter dem Modus der Herrschaft, wie es im ersten Kapitel zur *Dialektik der Aufklärung* präsentiert wurde.

Der Weg dieser Selbstreflektion des Denkens und des Subjekts führte uns bereits und wird uns noch durch diverse Stufen der Abstraktion führen. Nur dieser Weg durch die „Eiswüste der Abstraktion“<sup>713</sup> hindurch, also nur wenn die Reflektion bis ans Äußerste gebracht wurde, gibt es Hoffnung „zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen.“<sup>714</sup> Zu einer Philosophie zu gelangen, die in gewissem Maße von sich selbst gereinigt ist, wodurch sie dem Gegenstand, dem Objekt erst gerecht werden kann, ohne ihn gleich wieder in die Geiselnhaft der Herrschaft zu überführen. Der Gang in die Abstraktion ist für Adorno keine Flucht in dieselbe, sondern ganz im Gegenteil der eigentliche Weg zum Konkreten, welches meist verraten wird, wenn

---

<sup>710</sup> „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

<sup>711</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 10.

<sup>712</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 10.

<sup>713</sup> So kommentiert Walter Benjamin ein früheres Erkenntnistheoretisches Werk von Adorno „Metakritik der Erkenntnistheorie“, der selbst – zustimmend wie es scheint – auf diese Anmerkung verweist. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 9.

<sup>714</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 9.

man es schlicht behauptet: „Konkretion war in der zeitgenössischen Philosophie meist nur erschlichen.“<sup>715</sup> Die Negative Dialektik ist ein Versuch um diese Konkretion; der Versuch die Philosophie von ihrer Scheinhaftigkeit zu lösen und so „stringent über die offizielle Trennung von reiner Philosophie und Sachhaltigem oder Formalwissenschaftlichem hinauszugelangen.“<sup>716</sup> Wobei sich auch bei der *Negativen Dialektik* schon ganz zu Beginn ankündigt, was wir in den ersten beiden Kapiteln zur *Dialektik der Aufklärung* und Kierkegaard als materialistischen Kern herausgearbeitet haben: Dass die nach klassischer Ansicht erkenntnistheoretisch genannte Fragestellung nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, bzw. einem gelingenden Zusammenkommen beider Seiten, eng verknüpft ist an die Frage der Freiheit, von sowohl Subjekt als auch Objekt, obwohl man diese Frage zumeist einem anderen Bereich zurechnet: dem ethisch-moralischen / der sogenannten praktischen Philosophie.

Folgerichtig bereitet Adorno in der Einleitung<sup>717</sup> seinen Begriff von philosophischer Erfahrung vor, um dann über eine Kritik an der Ontologie im ersten Teil überzugehen zu einer Ausführung der Negativen Dialektik im zweiten Teil. Diese Vorstellung wird dann genutzt, um uns Modelle zu präsentieren, die stets um den Begriff der Freiheit kreisen. Gleich der *Dialektik der Aufklärung* wird die Frage nach dem Schicksal gestellt<sup>718</sup> und mit der Arbeit an der Erkenntnistheorie ebenfalls das Moment einer echten Freiheit zu suchen, was hier soviel hieße wie frei von Schicksal.

Verfolgen wir denn den Weg den Adorno gegangen ist. Achten wir dabei nicht nur auf die Negative Dialektik selbst sondern auch auf die Rolle der Selbstreflektion des Subjekts und des Denkens. Denn wir haben bereits im zweiten Kapitel erfahren, dass eine schlichte Abschaffung, das Abbrechen der Denk-Bewegung für Adorno keine Möglichkeit darstellt.

---

<sup>715</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 9.

<sup>716</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 10.

<sup>717</sup> Einleitung ist hierbei ein etwas irreführender Begriff. Im Grunde handelt es sich um das erste umfassende Kapitel (mit über 50 Seiten).

<sup>718</sup> Wir erinnern uns: Die Aufklärung im Bann der Herrschaft perpetuiert das Immergleiche, im Versuch dem (mythischen) Schicksal zu entkommen. Wobei sie sich umso mehr darin verfängt, desto blinder (der eigenen Tendenz gegenüber) sie versucht dem Schicksal zu entkommen.

#### 4.1. Identität – Nichtidentität/das Fremde

Der Ausgangspunkt der *Negativen Dialektik* ähnelt dem der *Dialektik der Aufklärung*, die theoretische Eindringlichkeit wird jedoch erhöht, was im Folgenden ausgeführt werden soll.

Das denkende Subjekt leidet nach Argumentation der *Dialektik der Aufklärung* an einer Art Rafftucht. Sein Ziel ist Macht und Besitz über alles zu erlangen, was es nicht selbst ist. Wir sahen, wie die Sucht geboren wurde aus der Notwendigkeit sich die (Außen-)Welt Untertan zu machen – oder zu sterben (durch die Gefahren der Natur etc.). Und wie sie schließlich dazu führte auch den Anderen zu unterwerfen, da nicht nur die Natur eine Gefahr, sowie das Potential zur Bereicherung, darstellte sondern auch der Mitmensch. Die zum Überleben notwendige Herrschaft über die Natur führte zur Herrschaft des Menschen über den Menschen.

Wir sprachen ebenfalls bereits über eine Anpassung, die dabei stattfinden muss: Das zu beherrschende Objekt (das selbst ein Subjekt sein kann) muss auf die beherrschbaren Attribute reduziert werden. Alles, was das subjektiv-aufklärerische Denken nicht erfassen kann, nicht packen kann, wird ausgesondert, zuletzt zu Nichtigem erklärt, da es dem Ziel der Selbsterhaltung durch Herrschaft nicht dienlich ist.

Dieses Streben nach kontrollierbarer Uniformität findet sich für Adorno explizit wieder in jeglichem Streben nach Identität. Vollkommene Identität wäre die völlige Übereinstimmung eines Begriffes mit dem „Ding“, welches er bezeichnen soll. Der Begriff und das „Ding“ werden letztlich gleichgesetzt, identisch im starken Sinne, womit das Subjekt also das Objekt buchstäblich vollkommen begriffen, es eigentlich in sich aufgenommen hätte.

Den Wunsch nach einer systematischen Wahrheit kann Adorno nachvollziehen und er gesteht diesem Streben zu „zuzeiten mehr als die Pseudomorphose des Geistes an die unwiderstehlich erfolgreiche mathematisch-naturwissenschaftliche Methode“ gewesen zu sein.<sup>719</sup> Historisch verortet er dies im 17. Jahrhundert, nachdem die Ratio der bürgerlichen Klasse sich allmählich der feudalen Ordnung entledigt hatte, in den Trümmern dieser Ordnung sich allerdings mit

---

<sup>719</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 32.

Chaos konfrontiert sieht, das es zu bändigen gilt.<sup>720</sup> Dennoch ist dieser Drang nicht mehr zu halten, insbesondere seitdem sich sein ideologisch-mythischer Kern offenbart hat.<sup>721</sup>

Die Sehnsucht, die sich hinter dem Identitätsstreben verbirgt, ist die nach Herrschaft. Herrschaft in und durch Identität. Doch durch die forcierte Zusammenführung von Subjekt und Objekt mittels Angleichung gelingt nicht nur die Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt – ein tief-philosophisches Verlangen – nicht. Sondern die Versöhnung wird zum Schein vollbracht, womit das Scheitern des Vorhabens noch unkenntlicher wird. Was gelingt, ist die Angleichung von Subjekt und Objekt... an das Subjekt. Das Fremde, das Objekt wird zu dem, was immer schon dagewesen ist (immer schon im Subjekt vorhanden war), zunächst zur Variante des Subjekts, schlussendlich, vollkommen assimiliert, zum gänzlich Gleichen.

Dieses „Fremde“ kann hierbei Verschiedenstes bedeuten. Es kann das Mehr eines Baumes sein, der sich nie ganz in seinen Kategorien erschöpft, unter die es ein Subjekt wirft. Dies gilt unabhängig davon, ob es selbigen als potenziellen Tisch, Wärmespende als Feuerholz, ästhetische Erfahrung oder Lebensraum begreift. Ein Rest des Objektes bleibt unbegriffen. Besonders heikel wird es, wenn die gesellschaftliche Perspektive betrachtet, die als Verselbstständigung des subjektiv-aufklärenden Denken verstanden werden kann.<sup>722</sup> Dort sind die Einteilungen meist noch knapper. Es wird gefragt: „Ist es Rohstoff oder nicht?“ Das Fremde kann aber ebenso der Wunsch des Arbeiters sein, etwas anderes zu tun, anders leben zu wollen, mitunter so anders, dass er nicht einmal eine Vorstellung davon hat. Dieses Andere – was bei Adorno wohl zumindest das Potential zur Utopie hat – klingt nicht, man merkt es schnell, besonders vielversprechend, insbesondere in der Logik der Verwertung, in der die aufgeklärte Ratio mündete. Hier übernimmt die Gesellschaft bzw. die gesellschaftliche und ökonomische Situation die Rolle des Sortierenden, ausgehend vom Subjekt, das sie entwarf. Zudem kann das Fremde – es soll das letzte Beispiel sein, um nicht zu weit abzustreifen – auch das schlecht-

---

<sup>720</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 32.

<sup>721</sup> Diese Argumentation schließt an die Überlegungen der *Dialektik der Aufklärung* an, an die Frage, inwiefern die aufgeklärte Ratio selbst noch Mythos ist. Adorno nennt an dieser Stelle auch Nietzsche und sein „Befreiendes, wahrhaft eine Kehre des abendländischen Denkens.“ Für Adorno ist das System spätestens hier unhaltbar geworden. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 34.

<sup>722</sup> In der *Dialektik der Aufklärung* wurde auf diese Art argumentiert. Die gesellschaftliche Situation begründete das ordnende und kategorisierende Prinzip des Subjekts bzw. das Prinzip war Ausdruck der geltenden Machtverhältnisse. Sobald dieses einmal völlig davon durchdrungen war, manifestierte es das Prinzip weiter in der Gesellschaft, aus der es kam.

hin Fremde sein, wie es uns in den anderen Abschnitten, vor allem bei Kierkegaard schon begegnete. Das „Jenseits“ oder „Gott“. Wir sahen bei Kierkegaard bereits die Probleme, die entstehen, wenn versucht wird, in diesen Bereich mit dem Denken einzudringen bzw. zu versuchen eine Identität herzustellen. Abgesehen von der prinzipiellen Unmöglichkeit dieses Unterfangens, die Kierkegaard uns präsentiert, läuft man Gefahr, eben jener falschen Identität, jener falschen Versöhnung auf dem Leim zu gehen, vor der Adorno warnt: Die Identität, die man bei „Gott“ oder im „Jenseits“ findet, ist eine selbstgleiche und auch wenn es vielleicht nicht dazu kommt, dass man sich mit Gott gleichsetzt, so ist doch nicht selten zu beobachten, dass Gottes Plan glücklicher- oder unglücklicherweise genau mit dem übereinstimmt, wie es sich sowieso verhält. Das als so grundlegend Fremde vorgestellte (und was könnte schon fremder sein als Gott) entpuppt sich als Rechtfertigung dafür, dass es ist, wie es ist und damit als Identität zum bestehenden Zustand. Versucht wird lediglich das Leiden des Bestehenden durch Gott zu rechtfertigen, statt es zu ändern, ganz wie wir bei Adornos Kritik an Kierkegaard im zweiten Kapitel dieses Abschnittes gesehen haben.

Es zeigt sich: Das Fremde ist mannigfaltig und diese Aufzählung dient bloß als Vorgeschmack auf die endlosen Möglichkeiten, die sich dahinter verbergen. Es war eine Übung, nicht zuletzt auch ein Wunsch von mir, diesen Begriff mit wenigstens etwas Konkretem zu füllen, und der Begriff des Fremden zeigt selbst, wie vergebens der Wunsch nach echter (im Sinne von endgültiger) Identität ist. Ebenfalls ist es nicht unmöglich, dass die hier so verschiedenen auftretenden Momente gar nicht so verschieden sind, wie sie scheinen. Doch es hilft nichts, es vorwegzunehmen, wenn die Vorwegnahme nur Unklarheit schafft. Nichtsdestotrotz ist es nicht auszuschließen, dass der Versuch der Konkretisierung, wie er hier geschehen ist, selbst ein Fehler war. Darüber können wir aber frühestens an späterer Stelle urteilen. Für uns ist das Fremde insofern von Bedeutung, als das Adorno eben dieses Fremde erhalten möchte. Der Wunsch des (identifizierenden) Denken muss aufgegeben werden. Das Fremde, für Adorno das Nichtidentische, soll zu seinem Recht kommen.

## 4.2. Nichtidentität: schon immer: – verborgen

Die Negative Dialektik ist die Korrektur eines Missverständnisses. Das Missverständnis war der langanhaltende Drang zur Identität in der Philosophie, der letztlich darin gipfelte, sich dem Nichtidentischen, dem Begriffslosen und auch nicht zu begreifenden vollends zu entledigen. Hegel ist für Adorno dabei der Autor, der dieses Ziel am hartnäckigsten verfolgt hat – und am glorreichsten daran gescheitert ist.<sup>723</sup> Doch enthält Hegels Methode der Dialektik bereits ein Moment der Wahrheit: Stets wollte er durch die These und Antithese zur Synthese aufsteigen, in der beide Seiten, also These und Antithese, aufgehoben waren. Die These wäre hierbei die Identität, die Antithese die Nichtidentität und die Synthese zuletzt eine höhere Form der Identität, die sowohl die vorangegangene Identität, als auch Nichtidentität (als das Begriffslose der „niederer“ Identität) erfasst. Nach einem solchen Stufensystem wird im Idealfall immer mehr vom Bereich des Begriffslosen in den Bereich des Begriffes überführt. Man könnte vielleicht sagen: Unverständliches verständlich gemacht – wobei schon jetzt darauf verwiesen werden sollte, dass die Krux des Begriffslosen eigentlich ist, dass es nicht zeitweilig unverständlich ist, sondern prinzipiell. Der Widerspruch zwischen Identität und Nichtidentität ist auch bei Hegel keiner der sich einfach vollkommen auflöst. Er bleibt bestehen und doch nicht, worauf bei Hegel die Mehrdeutigkeit des Begriffes „aufheben“ verweist.<sup>724</sup>

Dass das Nichtidentische, das Begriffslose eine so wichtige Rolle innerhalb der Bewegung der hegelischen Dialektik einnimmt, rechnet Adorno ihm hoch an. „Dialektik [auch schon die hegelische] ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität.“<sup>725</sup> Doch Hegel verspielt seinen Gewinn mit dem Wunsch nach Rückführung. Das Nichtidentische darf nicht als solches bestehen bleiben. Es ist der Feind des Systematikers, es ist nicht zuletzt auch Feind der Herrschaft: Was begriffslos bleibt, bleibt unverständlich, wird nicht manipulierbar, bleibt somit auch dunkel und gefährlich. Genau hier allerdings muss eine Philosophie aufhorchen, deren Interesse es doch ist, Perspektiven zu entwerfen, die aus dem Bannkreis der Herrschaft führen könnten: „Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig

---

<sup>723</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 35-36.

<sup>724</sup> Als Erhalten, Zerstören und Erhöhen. Für uns sind vorrangig die ersten beiden von Bedeutung.

<sup>725</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 17.

mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.<sup>726</sup>

Hoffnung entdeckt Adorno in der Hinwendung zum geschassten Moment. So ließe sich möglicherweise die im ersten Kapitel vorgestellte Dialektik der Aufklärung (gemeint ist die Dialektik selbst – nicht das Buch) aufheben oder umkehren und ein Begreifen sich vorstellen, das doch nicht gleich wieder zum Unrecht zurückführt: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“<sup>727</sup>

Doch schnell wittert man Schwierigkeiten einer solchen Dialektik und das nicht zu Unrecht: Woran misst sich diese Dialektik? Wäre nicht jeder Maßstab ein Versuch der Rückführung von Nichtidentität? Und wie funktioniert eine anti-systematische Dialektik? Daran anschließend: Was unterscheidet sie von einer völligen Aufgabe des Denkens, wie wir es etwa im zweiten Kapitel bei Kierkegaard (und im 1. Abschnitt dieser Arbeit) beobachten konnten? Kommt ein stehenlassen des Begriffslosen Kierkegaards Konzeption einer qualitativen Geschiedenheit nicht doch sehr nahe?

Wir wollen uns diesen Schwierigkeiten und Fragen der Reihe nach widmen, wobei wir eventuell schon vom Ende des vorangegangenen Kapitels aus erahnen, dass sie ineinanderfließen.

#### 4.2.1. Leiden – objektiv

Der Maßstab, nach dem die Negative Dialektik misst, die Notwendigkeit, die sie antreibt, ist die Realität des Leidens. So wie Adorno bei Kierkegaard dessen reales Leiden an der Welt für seine Sinnsuche und Abwendung vom Denken verantwortlich gemacht hat (und damit im Grunde verkündet hat, dass Sinnsuche immer eine historische Kategorie ist), so sieht Adorno auch bei seinem eigenen Vorschlag die Tatsache des Leidens im Mittelpunkt. Dieses Leiden zum Sprechen zu bringen, was etwa Kierkegaard vollbrachte in seinem Schaffen [Begriff der Chiffre!], ist Adornos eigentliches Verständnis von Wahrheit: „Das Bedürfnis, Leiden beredt

---

<sup>726</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 20.

<sup>727</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 20.

werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt<sup>728</sup>, sein Ausdruck ist objektiv vermittelt.“<sup>729</sup> Dies hat zur Folge, dass Adorno ein „mehr an Subjekt“ innerhalb der Philosophie bzw. der theoretischen Arbeit fordert. Das „mehr an Subjekt“ soll dabei kein Freifahrtschein für Willkür sein – worauf wir gleich weiter eingehen – sondern ein Verständnis für die Verschlungenheit von Subjekt und Objekt bezeugen. So falsch die Vorstellung eines isolierten Subjekts ist, so falsch ist die andere Seite der Annahme, die These eines isolierten Objekts. Da sich die Wahrheit beider Momente gerade im Ineinandergreifen zeigt, ist an einer subjektiv-vermittelten Objektivität mehr zu erkennen denn an einer vermeintlich isolierten. Das Subjekt bekennt subjektiv sein Leiden am Objekt. Sein subjektivstes Leiden ist Darstellung der objektiven Missstände. Die Forderung, die sich ergibt, die das Subjekt stellt, ist weder eine endgültige, da diese Umstände historisch, also variable sind, noch sind sie völlig aus der Luft gegriffen bzw. willkürlich, da sie die Realität als Vorhandene anprangern. Die Forderung ist näher an den Tatsachen – die aber nun mal dynamisch sind – als jede Theorie, die versucht, die Tatsachen in ein allgemeines Theoriekorsett zu spannen und sich möglicherweise noch dazu verleiten lässt, die vermeintliche Ewigkeit der theoretischen Grundsätze in den Tatsachen wiederzuentdecken – wodurch wiederum die (historischen) Tatsachen zu etwas werden, was sie nie waren: Ewige.

Es ist naheliegend, dass diese Perspektive Einfluss auf die Frage nach der Darstellung innerhalb der Philosophie hat. Sprache drückt das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aus, und damit Zwang, Leiden und Unfreiheit: „Das mag erklären helfen, warum der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich ist sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert. Die Freiheit der Philosophie ist nichts anders als das Vermögen ihrer Unfreiheit zum Laut zu verhelfen.“<sup>730</sup> Philosophie und ihr Ausdruck zehren von der Unmöglichkeit einer nachhaltigen Versöhnung von Subjekt und Objekt. Ihre bloße Existenz ist ständiges Zeugnis ihrer eigenen Unfreiheit, die, einmal abgeschafft, sie dazu bringen würde sich selbst abzuschaffen. Die Idee, dass die Versöhnung von Subjekt und Objekt die Aufgabe der Philosophie ist und dass

---

<sup>728</sup> Bei Kierkegaard wäre das eigene Verhältnis (zu Gott) ein Beispiel für das „Subjektivste“.

<sup>729</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 29.

<sup>730</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 29.

diese Aufgabe letztlich in ihrer Auflösung mündet<sup>731</sup>, findet sich immer wieder in der Geschichte der Philosophie. Sehr prominent bei Hegel, an den Adorno anknüpft, wenn er schreibt: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.“<sup>732</sup> Das Bild begleitet die Negative Dialektik. Sie ist „Ontologie des falschen Zustandes“ und kann nur bestehen, solange die Versöhnung ausbleibt. Mit Hinblick auf die zarte Utopie, dass keiner mehr hungern soll<sup>733</sup>, die gemessen an den vorhandenen Produktionsmitteln keine Abstrakte mehr ist, schreibt er: „Angesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr wäre ein richtiger befreit.“<sup>734</sup>

Der Maßstab der Negativen Dialektik ist somit ein historischer, als solcher auch ein vergänglich, woraus Adorno keinen Hehl macht. Vielmehr ist es für ihn die Auszeichnung der Negativen Dialektik. Sie kommt ohne Absolutes aus und verfällt doch nicht völliger Willkür und Relativität. Es ist die Anerkennung der Tatsache, dass die historische Realität eines schwarzen Sklaven im Amerika des 19. Jahrhunderts eine gänzliche andere ist als die eines zurückgezogenen und wohlhabenden Philosophen wie Kierkegaard um 1820, die sich wiederum unterscheidet vom Alltag einer möglicherweise unfreiwilligen Hausfrau Anfang der 50iger Jahre des 20. Jahrhunderts. Die Dynamik dieser Position soll allerdings bis in die Theorie durchschlagen. Es ist sicherlich billig, die schlichte Tatsache der Unterschiedlichkeit der Situation der genannten drei Beispiele zuzugeben. Die Aufgabe nach Adorno wäre, diese Situationen auf ihre Wahrheit hin zu untersuchen und keine dabei marginalisierend zu verwerfen. Das kann jedoch nicht bedeuten, diese Position schlicht in die Theorie mit aufzunehmen, da sonst nur das geschieht, vor dem Adorno warnt: Die Positionen würden von der Theorie assimiliert – und somit wieder einem sich Überordnenden untergeordnet. Zugleich sieht Adorno allerdings ebenfalls das Problem der Reflektion. Nicht jeder hat die Muße bzw. die Freiheit (der ökonomischen Situation) sich dieser Art von Reflektion zu widmen. Die Aufgabe, die jenen zukommt, wäre der Versuch, der oben als Utopie der Erkenntnis vorgestellt wurde: Das Begrifflose, also die Wahrheit der historischen Situationen (etwa die drei genannten Beispiele), in Begriffen zu fas-

---

<sup>731</sup> Es sei auf den doppelten Sinn der „Aufgabe“ hingewiesen.

<sup>732</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 15.

<sup>733</sup> Dies ist das Einzige, was man nach Adorno noch fordern könnte. Vgl. Adorno, *Minima Moralia*, S.177-178.

<sup>734</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 22.

sen, ohne es ihnen, den in der Realität Verstrickten, gleichzutun. „An denen, die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen – ein Glück, das sie im Verhältnis zur Umwelt oft genug zu büßen haben –, ist es, mit moralischem Effort, stellvertretend gleichsam, auszusprechen, was die meisten, für welche sie es sagen, nicht zu sehen vermögen oder sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen verbieten.“<sup>735</sup>

Eine eingehende Betrachtung des Begriffs der Chiffre und der Konstellation wird uns näher an diese Aufgabe führen. Zuvor widmen wir uns allerdings noch Adornos Argument gegen den Einwand des Relativismus, dem einer Methode wie der Negativen Dialektik schnell unterstellt wird, wodurch wir vertiefen, was bereits vorgestellt wurde.

#### 4.2.2. Ohne Boden?

„Dialektik, die nicht länger an die Identität >geheftet< ist, provoziert, wo nicht den Einwand des Bodenlosen, der an seinen faschistischen Früchten zu erkennen ist, den des Schwindelerregenden.“<sup>736</sup> Wenn die klare Regel der Einteilung, der letztgültig festgesetzte Maßstab abhanden gekommen ist<sup>737</sup>, stellt sich schnell die Frage nach einem Festen, an dem zumindest irgendetwas hängt, da sonst nichts gilt.

Die Frage selbst ist Adorno anrühlich, auch wenn er nicht leugnet, die Schwierigkeit zu sehen. Die Suche nach dem Festen ist für ihn ein Überbleibsel (überkommener) Tradition: „Die Insistenz auf dem Bekenntnis zu einem Standpunkt ist der in die Theorie hineinverlängerte Gewissenszwang. [...] Das traditionelle Denken und die Gewohnheiten des gesunden Menschenverstandes, die es hinterließ, nachdem es philosophisch verging, fordern ein Bezugssystem, ein frame of reference, in dem alles seine Stelle finde.“<sup>738</sup> Das Wesentliche der Philosophie findet sich nicht im Losungssatz, sondern in der Bewegung, die sich in ihr vollzieht: „Das Wesen wird durchs Résumé des Wesentlichen verfälscht. Philosophie, die zu dem sich herabließe, worüber

---

<sup>735</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 51.

<sup>736</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 42.

<sup>737</sup> Was bei Adorno bis zum Zweifel an der Kausalität führen kann. Wohlgermerkt nicht an der generellen Möglichkeit derselben, sondern am subjektiven Prinzip a priori, wie sie beispielsweise bei Kant präsentiert wird. Die Problematisierung der Kausalität werden wir im Kapitel über die Freiheit wieder antreffen, wenn sie mit der Vorstellung von Schicksal in Verbindung gebracht wird. Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 232 und 245.

<sup>738</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 42-43.

schon Hegel spottete; geneigten Lesern sich anbequeme in Erklärungen darüber, was man nun bei dem Gedanken sich zu denken habe, gliederte der vordringenden Regression sich ein, ohne doch mit ihr Schritt zu halten.“<sup>739</sup> Dabei ist es an der Philosophie, dass sie sich in ihrem Fortgang stets erneuern muss, „aus der eigenen Kraft ebenso wie aus der Reibung mit dem, woraus sie sich mißt; was in ihr sich zuträgt, entscheidet, nicht These oder Position; das Gewebe, nicht der deduktive oder induktive, eingleisige Gedankengang. Daher ist Philosophie wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig; dass sie meist sich referieren lässt, spricht gegen sie.“<sup>740</sup>

Die Bereitschaft, oder zwingender: die Notwendigkeit zur Bewegung, zum Aussetzen des Resultates ist keine trotzig Entscheidung eines Nicht-mitmachen-wollens. Es ist die Einsicht in die Beschaffenheit dessen, was wahrgenommen und reflektiert wird. Die Dynamik ist nicht der Wunsch von einem, der sich nicht festlegen möchte. Das Lossagen vom Festen, von *der* Idee oder *der* Regel – die immer auch ein Moment der Unabhängigkeit für die Philosophie und ihrer Suche nach der Wahrheit bedeuteten –, führt sie eigentlich näher an das, was ihr fremd ist, indem sie sich selbst ein Stück weit vergisst: „Die Lossage gerade befestigt es an dem, was es nicht selber ist, und beseitigt die Illusion seiner Autarkie.“<sup>741</sup>

Indem die Philosophie loslässt, bindet sie sich mehr an das Objekt. So schafft sie es zum einen über eine bloße Selbstreflektion (auch im Sinne der Spiegelung!) hinauszukommen und läuft zum anderen nicht mehr Gefahr, dem Relativismus anheim zu fallen. Genaugenommen ist sie bodenlos weniger willkürlich als eine Philosophie, die vermeint ihr Gesetz a priori bestimmen zu können, die also per Definition nicht viel mit dem Konkreten zu schaffen hat.

So positioniert sich die Dialektik gegen die absolute Idee bestimmbarer a-priorischer Wahrheiten als auch gegen die Behauptung der Abstinenz einer jeglichen (auch historisch-bedingten)

---

<sup>739</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 43.

Ähnliche Kritik findet sich bei Hegel, auf den Adorno auch verweist. Hingewiesen sei auf die wunderbare Vorrede der Phänomenologie des Geistes, die mit dem Satz beginnt: „Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird – über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt –, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein.“ Die nachvollzogene Bewegung stand bereits bei ihm im Mittelpunkt.

<sup>740</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 44.

<sup>741</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 45.

Regelhaftigkeit: „Das Ärgernis bodenlosen Denkens für Fundamentalontologen ist der Relativismus<sup>742</sup>. Diesem setzt Dialektik so schroff sich entgegen wie dem Absolutismus; nicht, indem sie eine mittlere Position zwischen beiden aufsucht, sondern durch die Extreme hindurch, die an der eigenen Idee ihrer Unwahrheit zu überführen sind.“<sup>743</sup> Adornos Ziel ist nicht den Relativismus formal zu widerlegen. Er ist sich der Fruchtlosigkeit dieses Ansatzes bewusst, da der Relativismus auf isoliert-theoretischer Ebene stets einen Weg findet, sich aus der Affäre zu ziehen bzw. Recht zu behalten. Stattdessen ist der Relativismus für ihn Zeugnis einer „beschränkten Gestalt des Bewusstseins“.<sup>744</sup>

Relativismus, als Abstinenz jeglicher Regelhaftigkeit, findet sich allzu häufig in einer (gesellschaftlichen) Realität wieder, die nur so von gesellschaftlichen Regeln und Normen strotzt. Das Abbrechen des eindringlichen Gedankens mit dem Verweis auf die Relativität des Gedachten und die prinzipielle Ablehnung aller Totalität fügt sich als Hilfsmittel der vorherrschenden, tatsächlichen Totalität: „Hinter jener These steht die Verachtung des Geistes zugunsten der Vormacht materieller Verhältnisse als des Einzigen, das da zähle. Der Vater hält unbequemen und dezidierten Ansichten seines Sohnes entgegen, alles sei relativ, Geld sei, wie im griechischen Sprichwort, der Mann. Relativismus ist Vulgärmaterialismus, der Gedanke stört den Erwerb.“<sup>745</sup> Der Relativismus kann seine eigene Konsequenz in der Realität nicht vollziehen. Kraftlos biedert er sich an. Und auch wenn die Negative Dialektik auf das Feste im strengen Sinne verzichten muss, soll sie Potential für gesellschaftlichen Wandel entfalten. Nicht nur hat sie also mehr Festes als der Relativismus – worauf wir weiter noch eingehen wollen – sondern sie könnte es ihm auch gar nicht gleichtun, der eigenen Wirkmächtigkeit zuliebe. Die Dynamik der Negativen Dialektik bedarf darum weiterer Betrachtung, wobei besonders weiter auf die Momente der Insistenz bei gleichzeitiger Bodenlosigkeit geachtet werden soll.

### 4.3. Spielerischer Nachdruck

Die Negative Dialektik manövriert zwischen dem Absoluten und dem Relativismus. Der Versuch ist es, Rationalität zu retten, die vernünftige Forderung (etwa nach einer besseren Welt)

---

<sup>742</sup> Auch wenn der Angriff gegen Heidegger geht, können bei Kierkegaard ähnliche Befürchtungen wahrgenommen werden. Vgl. dazu den Kierkegaard Teil; auch der Begriff des Ärgernis kommt hier nicht von ungefähr.

<sup>743</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 45-46.

<sup>744</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 46.

<sup>745</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 46.

zu retten, ohne doch wieder auf die „einzige und feste Idee“ (eben dieser besseren Welt zum Beispiel) zurückzufallen, die durch ihren absoluten Anspruch doch wieder nur sich selbst verraten würde – statt zur besseren, zur unfreieren werden würde. Doch auch muss sie sich hüten vor der Aufgabe dieses (absoluten) Wunsches, jegliche Vorstellung eines Besseren zu verlieren, schlussendlich sich gar nichts mehr vorzustellen. Diese relativistische Position führt nach Adorno nicht nur zur Handlungsunfähigkeit, sondern unterschlägt vor allem die schon vorhandene Totalität, die vorherrschend ist in der Realität, wodurch sie eigentlich gar nicht relativistisch ist, sondern devot der vorherrschenden Tendenz gegenüber.

Im Spiel verortet Adorno das Moment, das der Philosophie bei diesem Balanceakt zugutekommen kann. Dazu sollte sie es als ihr schon immer eigenes erkennen und sich ihm annehmen: „Gegenüber der totalen Herrschaft von Methode enthält Philosophie, korrektiv, das Moment des Spiels, das die Tradition ihrer Verwissenschaftlichung ihr austreiben möchte.“<sup>746</sup> Der Systematiker stößt sich am Spiel, am Als-ob, das es begleitet. Schon Hegel wetterte gegen dasselbe und versuchte es von der Vernunft und ihrer Strenge zu scheiden. Er verwirft, so zitiert Adorno, „Arten und Unterschiede, die vom äußerlichen Zufalle und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind.“<sup>747</sup> Dabei entdeckt Adorno im Als-ob des spielerischen Gedankens, den er auch den unnaiven nennt, das eigentlich versöhnliche Potential und das obwohl (oder gerade weil) er sich lächerlich macht: „Der unnaive Gedanke weiß, wie wenig er ans Gedachte heranreicht [er weiß um all das Begrifflose, um all das Nichtidentische, an das er nicht heranreicht], und muss doch immer so reden, als hätte er es ganz. Das nähert ihn der Clownerie. Er darf deren Züge um so weniger verleugnen, als sie allein ihm Hoffnung eröffnen auf das ihm Versagte.“<sup>748</sup> Erneut treffen wir auf die Idee eines Loslassens um des Haltens Willen. In diesem Sinne gilt: „Philosophie ist das Allernsteste, aber so ernst wieder auch nicht.“<sup>749</sup> Sie ist das Allerernsteste, weil ihr Anliegen die Bemühung um das Versagte, das Nichtidentische bzw. dessen Versöhnung ist – die, wenn wir uns an den Anfang des Abschnittes erinnern, für Adorno ganz reale Auswirkungen auf das Leben der Menschen hat. Sein Wunsch ist der einer von Herrschaft befreiten Welt und die Sektion dieses Problems trieb ihn bis in die Abstraktion, die wir hier vor uns finden. Zugleich ist sie, die Philosophie, „aber so ernst wieder auch nicht“, da

---

<sup>746</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 25-26.

<sup>747</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 26.

<sup>748</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 26.

<sup>749</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 26.

sie sonst, wenn sie sich selbst engstirnig wieder zum einzig richtigen erklärt, dem verfällt, von dem Abstand zu nehmen ihr eigenes Anliegen war.

Hoffnung auf das Versagte treibt den Gedanken in fühlende Nähe zum Begriffslosen. Die untypische Verbindung von Fühlen und Denken kommt nicht von ungefähr. In diesem Bereich gilt die Sicherheit der abstrakten Distanz nicht mehr – und wieviel Sicherheit bietet die Systematik und ihre Regeln, auf die man zur Not zurückfällt! Dennoch, „nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängte, der Mimesis, als indem er in seinen eigenen Verhaltensweisen etwas von dieser sich zueignet, ohne an sie sich zu verlieren.“<sup>750</sup> Die Mimesis, die – wie im ersten Kapitel zur *Dialektik der Aufklärung* dargestellt – vom aufklärenden Denken noch als mythisches Überbleibsel gescholten wurde, ist wiedereinzuführen als Moment der Erkenntnis. Sie ist die Angleichung an die Sache, die im Gegensatz steht zur Aneignung der Sache, wie es Adorno beim aufklärerischen Denken skizziert.<sup>751</sup>

Die Hervorhebung des Spiels hat zur Folge, dass die Philosophie (sich) riskiert. In dem Augenblick, in dem sie ihre sichere systematische Isolation verlässt, riskiert sie es, Fehler zu begehen, auch zuweilen „unklarer“ zu werden. Doch nur mit Risiko kann sie mehr erfahren, als sie selbst ist: „Prinzipiell kann sie stets fehlgehen; allein darum etwas gewinnen.“<sup>752</sup> Das Wagnis wird von einer Beschäftigung für Gelangweilte selbst zum Akt, der an Erkenntnis beteiligt ist. So wie ein Kunstwerk nicht selten haarscharf daran vorbeischrämt, ein Meisterwerk zu sein – und dann doch völlig misslingt; oder schon von der ersten Bewegung dazu verdammt ist zu misslingen, so muss auch Philosophie den Wagemut besitzen, sich der Gefahr des völligen Misslingens auszusetzen, da doch – es sei oft wiederholt – die Ungewissheit dieses Versuches so unendlich mehr Potential hat, als das Verbleiben in sicheren Grenzen, das „doch lieber zuhause bleiben.“

---

<sup>750</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 26.

<sup>751</sup> Die Angleichung der Mimesis bringt Adorno in die Nähe der Ästhetik und der Anmerkung, dass über die Verbindung durch die Mimesis der Philosophie das ästhetische Moment nicht fremd ist – jedoch auch nicht genuin eigen. Wir werden auf Ästhetik, Mimesis und das Verhältnis beider zur Philosophie später noch eingehen.

<sup>752</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 25.

#### 4.3.1. Utopie: Freiheit und Miteinander des Verschiedenen

Das Bestreben, das sich im Moment des Spiels verkörpert und sich vom Totalen abwendet, muss notwendig auch sein Verhältnis zur Hierarchie reflektieren. Bevor wir uns dieser Überlegung widmen, schauen wir vorbereitend auf die Utopie (der Erkenntnis). Diese Utopie toleriert Vielheit: „Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.“<sup>753</sup> Die traditionelle Philosophie verfährt mit Unähnlichem wie bereits eingängig dargestellt. Sie wähnt es zu erkennen, „indem sie es sich ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt. Idee einer veränderten [Philosophie] wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt.“<sup>754</sup>

Was folgt, ist eines der wenigen Anwendungsbeispiele der *Negativen Dialektik*. Ausgeführt wird das Urteil, jemand sei ein freier Mann, das sich „emphatisch gedacht, auf den Begriff der Freiheit“ bezieht.<sup>755</sup> Adorno folgert weiter, und man wird wohl billig zustimmen können, dass sowohl der Mann mehr ist denn „der Begriff seiner Freiheit“ als auch der Begriff der Freiheit weiterführt als den Anteil, den dieser Mann an der Freiheit hat.

Der Begriff der Freiheit weist besonders deutlich auf ein Verhältnis, das doch jedem Urteil innewohnt: „Ihn mahnt die Idee eines Zustands, in welchem die Einzelnen Qualitäten hätten, die heut und hier keinem zuzusprechen wären.“<sup>756</sup> Der Begriff der Freiheit weist auf etwas, das noch gar nicht ist. Diese gesamte Möglichkeit, die gesamte Perspektive der Freiheit ist nicht nur im (allgemeinen) Begriff von Freiheit enthalten, sondern lebt durch diesen auch im Urteil. Implizit meldet sich das Stumme zu Wort, das doch mitgesprochen wurde: „Einen als frei rühmen, hat sein Spezifisches in dem sous-entendu [impliziten], dass ihm ein Unmögliches zugesprochen wird [die Unmöglichkeit, unter den gegebenen Umständen ein wahrhaft freier Mann zu sein], weil es an ihm sich manifestiert; dieses zugleich Auffällige und Geheime beseelt jedes identifizierende Urteil, das irgend sich verlohnt.“<sup>757</sup> Nicht zuletzt darum bleibt der Begriff hinter sich zurück, wenn man ihn empirisch anwendet. Die empirische Sache, die er dann bezeichnet, kann ihm doch nicht entsprechen. Die Bezeichnung ist dadurch allerdings nicht zwangsläufig fehlerhaft. Es könnte gute Gründe geben, bei diesem Mann von einem freien zu

---

<sup>753</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 153.

<sup>754</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 153.

<sup>755</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 153.

<sup>756</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 154.

<sup>757</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 154.

sprechen, auch wenn er gewiss nicht an den Begriff bzw. seine Möglichkeit heranreicht. Das Entscheidende ist, dass der Begriff sich selbst mit der Diskrepanz zwischen dem „was er an sich meint“<sup>758</sup> und dem, was er real bezeichnet, konfrontiert.

Die Gefahr einer ‚operationellen‘ Definition besteht darin, dass sie diesen Widerspruch zu Gunsten dessen, was ist, hebt. Wenn der Begriff sich auf den unmittelbaren Handlungsrahmen beschränkt, real anwendbar bleibt, ist er möglicherweise nützlich, aber auch zahnlos und ungefährlich. Der freie Mann wäre dann beispielsweise schnell frei in seiner Konsumauswahl, frei in der Auswahl zwischen Eissorten und Automodellen. Reflektionen über eine solche Freiheit verkommen zu Perspektiven für Marketingstrategien. Diese sind gekennzeichnet durch ihre Möglichkeit im Sinne der Umsetzbarkeit, denn eine unmögliche Marketingstrategie wäre eine schlechte. Das oben vorgestellte hoffnungsvolle Unmögliche bliebe der Anwendbarkeit willen auf der Strecke.

Das potentielle „Mehr des Begriffs“ ist im Interesse des Einzelnen, obwohl das allgemein Abstrakte, als das es auftritt, zunächst als sein Antagonist erscheint – wir bemängelten bis jetzt oft die Schwäche des Allgemeinen, dem Konkreten und damit auch dem Einzelnen nicht gerecht zu werden. Die Erkenntnis, dass der Einzelne sowohl mehr als auch weniger ist als seine allgemeine Bestimmung, also, um beim Beispiel zu bleiben, mehr als nur seine Freiheit und zugleich nicht Abbild der gesamten Freiheit, sollte den Einzelnen nicht dazu verführen, schlicht auf das zu pochen, was der Allgemeinbegriff ihm raubte, als er ihn unter einen (kategorisierenden) Begriff zwang, also der Begriff verkürzt den Einzelnen unter sich fasste. Zurecht beharrt er auf das Mehr seiner Selbst im Vergleich zu seiner Freiheit. Doch er sollte dafür auch das „Mehr des Begriffs“ stark machen: „Weil aber nur durch Aufhebung jenes Widerspruchs, also durch die erlangte Identität zwischen dem Besonderen und seinem Begriff, das Besondere, Bestimmte zu sich selbst käme, ist das Interesse des Einzelnen nicht nur, das sich zu erhalten, was der Allgemeinbegriff ihm raubte, sondern ebenso jenes Mehr des Begriffs gegenüber seiner Bedürftigkeit.“<sup>759</sup> Der Begriff wirkt in beide Richtungen. Er zeigt auf, dass die Freiheit nicht verwirklicht wurde, solange sein Implizites wirkt und verweist im selben Moment den vermeintlich freien Mann darauf, dass er als (freies) Individuum noch nicht ist – dass er

---

<sup>758</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 154.

Es ist zu vermerken, dass Adorno den Begriff in fast idealistischer Manier sehr stark macht – immerhin geht es um das „an sich“!

<sup>759</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 154.

sein Konkretes noch nicht geltend machen kann, ein Verlangen, dass als Konkretes doch konvergiert mit der abstrakten Forderung des Allgemeinbegriffs von Freiheit. Außerdem verweist der Begriff selbstreflexiv auf die eigene Schwierigkeit, die auch bei diesem Definitionsprozess bestehen bleibt: „Zugleich bleibt jener Widerspruch zwischen dem Begriff der Freiheit und deren Verwirklichung auch die Insuffizienz des Begriffs; das Potential von Freiheit will Kritik an dem, was seine zwangsläufige Formalisierung aus ihm macht.“<sup>760</sup>

Freiheit bleibt als ein besonderer Begriff erhalten, der nicht nur auf die eigene Freiheit, sondern auch auf die der anderen Begriffe pocht. Diese Freiheit der Begriffe impliziert eine erneuerte Beziehung zum Begriffenen. Dem Begriff müsste es gelingen zu begreifen, ohne es doch dem Begriff der strengen Identität gleichzutun. Widmen wir uns dafür nun der Konstellation als Gegenvorschlag zur Hierarchie.

#### 4.3.2. Konstellation statt Hierarchie

Hegels Dialektik ist eine hierarchische. Inwiefern Adorno die Synthese als Problem sieht, wurde schon hervorgehoben. In ihr fanden sich These und Antithese, Identität und Nichtidentität zusammen, um eine höhere Form der Identität bilden zu können, die beide vorangegangenen Momente in sich aufnimmt – die Synthese. Über diesen Weg bilden sich immer umfassendere Allgemeinbegriffe, da stets alles zuvor Vorgestellte mit aufgenommen wurde. Bei Hegel endet diese Bewegung im Geist als eigentlichem und zugleich allgemeinstem Prinzip der Welt. Da mit dem Sturz des allgemeinsten Prinzips auch das Streben zu jener Synthese fragwürdig geworden ist, liegt jede Hierarchie in Trümmern. Adorno schlägt deshalb die Konstellation vor. Betrachten wir im Folgenden, wie sich in ihr das Verhältnis zwischen Objekt bzw. Sache und Begriff gestaltet.

Die Konstellation „belichtet das Spezifische des Gegenstands, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last.“<sup>761</sup> Es ist eine Versammlung (verschiedener Begriffe): „Modell dafür ist das Verhalten der Sprache. Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe,

---

<sup>760</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 154.

<sup>761</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 164.

zentriert um eine Sache, setzt. Darin dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken.<sup>762</sup>

Die Sprache selber – hier in der Genese getrennt von der Vorstellung eines identifizierenden Begriffs – verhilft der Sache zu sich selbst. Dies mag für unsere Ohren verworren klingen, da wir Sprache zumeist als Zutat zur bezeichneten Sache verstehen: Gemeinhin wird der Begriff an eine Sache getragen; sie wäre auch ohne ihn. Doch verfolgen wir zunächst den Gedanken weiter: „Konstellationen allein repräsentieren von außen, was der Begriff im Inneren weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht kann.“<sup>763</sup> Konstellation findet einen Weg zum Nichtidentischen. Auch der Begriff ist stetig auf der Suche danach, doch seine eigene Tendenz zur Identität verbaut es ihm (das Nichtidentische als das Fremde muss ihm fremd bleiben, da er sich bloß selbst erkennt). „Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte.“<sup>764</sup> Adorno trennt an dieser Stelle Sprache und Begriff. Sprache ermöglicht die Konstellation durch das Zusammenkommen einer Vielzahl von Begriffen um eine Sache, wohingegen der Begriff die (uneingeschränkte) Identität mit der Sache sucht. Deutlich wird dies an dem Vorwurf gegen Hegel, seine Dialektik sei „eine ohne Sprache“<sup>765</sup>. Dies sei insofern bedauerlich, als dass sein Terminus „konkret“, nach dem „die Sache selbst ihr Zusammenhang, nicht ihre pure Selbstheit ist“ bereits das Moment der Zusammensetzung innerhalb einer Sache registriert.<sup>766</sup>

Die Sache selbst muss immer in ihrem Zusammenhang verstanden werden. Adorno geht noch weiter: Fehlt dieser Zusammenhang, wird die Sache als isolierte vorgestellt, um des „klaren“ Begriffes wegen, wird doch nur wieder das Stumme an der Sache, das Nichtidentische verdrängt, da es der vermeintlichen Klarheit entgegenarbeitet. Das Nichtidentische aber zu erhalten, es zu bergen, ist unser Anliegen.

„Durch die Sprache löst es [das Nichtidentische] sich aus dem Bann seiner Selbstheit. Was am Nichtidentischen nicht in seinem Begriff sich definieren lässt, übersteigt sein Einzeldasein, in das es erst in der Polarität zum Begriff auf diesen hinstarrend sich zusammenzieht.“<sup>767</sup> Das

---

<sup>762</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 164.

<sup>763</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 164.

<sup>764</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 164-165.

<sup>765</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>766</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>767</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

Nichtidentische ist in diesem Sinne schon immer mehr als es selbst bzw. diese Vorstellung des „es selbst“ ist Zeugnis der Wirkung des identifizierenden Begriffs, der Grenzen und Entitäten allzugern strikt verteilt. „Zu sich“ gelangt das Nichtidentische „erst in seiner Entäußerung, nicht in seiner Verhärtung.“<sup>768</sup> Wenn das „zu sich“ des Nichtidentischen im Zusammenhang, in der Konstellation, also im Verhältnis zum Außen liegt, wird auch ein wiederkehrendes Moment deutlicher: Die Frage danach, wie das Denken durch Loslassen (der starren Identität bzw. dem Wunsch nach selbiger) der Sache gerechter wird. Denn wenn das Nichtidentische, als steter Teil der Sache, erst in der Entäußerung zu sich gelangt, muss diese antizipiert werden. Die Entäußerung ist aber keine statische. Es ist die anhaltende Reflektion auf den Zusammenhang: „Das Objekt öffnet sich einer monadologischen Insistenz, die Bewusstsein der Konstellation ist, in der es steht: die Möglichkeit zur Versenkung ins Innere bedarf jenes Äußeren. Solche immanente Allgemeinheit des Einzelnen aber ist objektiv als sedimentierte Geschichte. Diese ist in ihm und außer ihm, ein Umgreifendes, darin es seinen Ort hat.“<sup>769</sup>

Das Argument der Geschichtlichkeit hören wir nicht zum ersten Mal und doch erhält es eine neue Prägnanz: Das Objekt ist so notwendig in seine Geschichte eingewoben, die als Ablagerung sich in ihm zeigt, dass es ausschließlich als solches, als Geschichtliches, als Gewordenes verstanden werden kann. Die Konstellation greift es auf: „Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige [Geschichte] entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt.“<sup>770</sup>

Die Aufgabe des Denkens ist die Entzifferung der Konstellation, des historischen Kontextes. Adorno selbst nennt die Arbeiten Max Webers zum Kapitalismus als gelungene Beispiele dieser Vorgehensweise. Weber betrachtete dabei – ohne Vorweg mit einer Definition zu beginnen – verschiedenste Aspekte der Lebensweise innerhalb moderner (europäischer) Gesellschaften, um daran schlussendlich einen Begriff des Kapitalismus zu komponieren.<sup>771</sup> Adorno entdeckt darin mehrerlei. Zum einen verdeutlicht er erneut, wie wichtig es ist, eine Definition ans Ende der Untersuchung zu legen, wenn sie denn überhaupt nötig (da er auch bei Weber die zu erwartende Frage nach der Vollständigkeit notwendig stellen muss<sup>772</sup>). Zum anderen ist

---

<sup>768</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>769</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>770</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>771</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 168-169.

<sup>772</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 168.

es ein Beispiel dafür, wie oft „die durchgeführte wissenschaftliche Arbeit ihrem philosophischen Selbstverständnis dem Szientismus voraus“ war.<sup>773</sup> Den Begriff der Komposition verwendet Adorno nicht zufällig. Max Weber strengt ihn selbst an. Er zeigt für Adorno die verknüpfende Arbeit am historischen Stoff. Gelingt sie, so geht der Komponist als subjektiver Initiator in ihr unter und sie wird „lesbar als Zeichen der Objektivität“: „Aber es dürfte um die in Rede stehenden Kompositionen ähnlich bestellt sein wie um ihr Analogon, die musikalischen. Subjektiv hervorgebracht, sind diese gelungen allein, wo die subjektive Produktion in ihnen untergeht. Der Zusammenhang, den sie stiftet – eben die >Konstellation<, wird lesbar als Zeichen der Objektivität: des geistigen Gehalts.“<sup>774</sup> Das Subjekt und seine Intention, ausgedrückt im Schaffen des Werkes, in der Produktion muss zugleich darin versinken. Die (subjektive) Intention geht über ins Herausstellen der Sache selbst. Dieses Moment vom Übergang subjektiver Intention zur Sache selbst werden wir im Exkurs zur Kunst noch näher beleuchten, da gerade Kunstwerke ständig zwischen den Extremen oszillieren, Gemachte zu sein und zugleich doch Abbild des Nichtgemachten, Abbild der geschichtlichen Situation, aus der sie kommen.

Verfolgen wir jetzt die Frage nach der Geschichtlichkeit weiter, insbesondere noch eingehender das Verhältnis von Subjekt und Objekt. Genauer: Wie manifestiert sich die Lesbarkeit?

#### 4.3.3. Wessen Geschichte?

Die Konstellation präsentiert uns aus ihrer Versammlung an Begriffen die Sache, das Objekt. Die Konstellation, bzw. alle Begriffe, die sich versammeln, legt die Geschichtlichkeit des Objekts offen. Das Jenseits der Geschichtlichkeit, das Immerwährende spielt in der Konstellation keine Rolle mehr, es wird grundsätzlich unmöglich. Dieses Immerwährende ist für Adorno Relikt einer fehlgeleiteten Subjektivität, die die eigenen Gesetze dem Außen, und somit auch den Objekten aufzwang.

---

<sup>773</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 166.

<sup>774</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 167.

Adorno sieht sich dazu genötigt, dem Verhältnis von Subjekt und Objekt weiterhin auf den Zahn zu fühlen, um die vom subjektiven Totalitätsanspruch befreite Perspektive drängender noch herauszustellen. Er sucht nach dem „Vorrang des Objekts“, wie er es selbst nennt. Dieser Vorrang wird uns über das Moment des Körperlichen bzw. der somatischen Erkenntnis zurück zur Konstellation und Chiffre führen.

Adorno beginnt mit der Reflektion über die Abhängigkeit von Subjekt und Objekt. Er stellt ein Missverhältnis fest: „Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes.“<sup>775</sup> Das Objekt kann zwar nur durchs Subjekt gedacht werden, erhält sich aber als ein Anderes dem Subjekt gegenüber, ein Anderes, das, wenn es nicht gedacht wird, des Subjekts als solchem nicht bedarf. Das Subjekt hingegen kann sich nicht in gleicher Manier vom Objekt lossagen. Es ist, sobald es als Tätiges auftritt – und sei es noch so vermeintlich abstrakt isoliert – Objekt. Es wird sich selbst notwendig Objekt, Selbstreflektion (und damit Selbstobjektivierung) sein eigenes Moment: „Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein.“<sup>776</sup>

Gewichtiger noch als das Moment der Selbstreflektion ist das des Sinnlichen. Anhand von Kants „Ich denke“ will Adorno aufzeigen, dass selbst dieses „Ich denke“ seiner Sinnlichkeit, Leiblichkeit und damit auch Zeitlichkeit nicht entkommen kann: „Das seiende Ich ist Sinnesimplikat noch des logischen >Ich denke, das alle meine Vorstellungen soll begleiten können<, weil es Zeitfolge zur Bedingung seiner Möglichkeit hat und Zeitfolge nur ist als eine von Zeitlichem. Das >meine< verweist auf ein Subjekt als Objekt unter Objekten und ohne dieses >meine< wiederum wäre kein >ich denke<.“<sup>777</sup> Die Vorstellungen kommen nicht von Ungefähr. Sie stehen im Verhältnis zu Vorhandenem, das im Anschluss dem Denken zugeführt werden kann. Sie sind aus diesem Grund auch in der Zeitfolge vorrangig. Etwas ist da, bevor es gedacht wird. Adorno selbst bringt die Ausführung in die Nähe der Fundamentalontologie Heideggers: „Der Ausdruck Dasein, synonym mit Subjekt, spielt auf solche Sachverhalte an.“<sup>778</sup> Dessen Anliegen war es, ganz ähnlich dem diesigen, einen Vorrang des Objekts aufzuzeigen,

---

<sup>775</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 184.

<sup>776</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 184.

<sup>777</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 184-185.

<sup>778</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 185.

aufzuzeigen wie Begriffe Darstellung von Geschichtlichkeit sowie Darstellung der Lebenssprachen sind, aus denen sie entstammen.<sup>779</sup>

Nun mag die Feststellung, dass dem Gedanken das zu Denkende vorausgeht, zunächst recht eingängig erscheinen, auch Kant ließ nicht ab von seiner Vorstellung des „Ding an sich“, welches den Erscheinungen zugrunde liegt und doch nie ganz ins Denken aufgenommen werden kann. Die Implikationen für die Erkenntnistheorie sind allerdings weitreichend.

Zum einen ist es nach diesem Gedanken nicht mehr möglich, eine Urgeschichte des Objekts zu schreiben, des Subjekts hingegen schon. Adorno nennt die *Dialektik der Aufklärung* als einen Versuch, die Urgeschichte des Subjekts zu umreißen.<sup>780</sup> Im ersten Kapitel dieses Abschnitts wurde dieser Versuch wiedergegeben. Die Subjektivität wurde dort dargestellt als Aufstand gegen eine Übermächtige Objektivität, ein Aufstand – und das ist von höchster Bedeutung – der seinen bestimmten historischen Grund hatte. Adornos Anspruch in der *Dialektik der Aufklärung* war es, die historische Genese des Subjekts aufzuzeigen. Die Objekte hingegen waren schon immer da und das Subjekt, das versucht sie ernsthaft zu ergründen, den Anfang zu finden, eine wahre Urgeschichte zu schreiben, verfängt sich in dem Kreis, dass die Objekte der Reflektion über sie vorausgehen. Nicht nur dem einzelnen Subjekt, das die Reflektion über die Urgeschichte der Objekte anstrengt – was zuzugeben billig wäre: natürlich geht dem Einzelnen Geschichte voraus – sondern der Reflektion schlechthin: „Diese handelte immer schon von Objekten.“<sup>781</sup> Damit tritt noch deutlicher hervor, dass der Versuch der Identität (zwischen Gedanke und Gedachtem) ein unmöglicher ist. Der Gedanke selbst, der diesen Wunsch fasst, ist Ergebnis einer historischen Situation – so wie Adorno auch Kierkegaards Sinnsuche zu einer historischen macht. Der Gedanke und das denkende Subjekt kann diese historische Situation freilich übersteigen, den Blick jenseits dieser Situation wagen. Doch die Möglichkeiten der

---

<sup>779</sup> Vgl. Beispielsweise das Dasein, das sich stets aus der ‚Welt‘ heraus versteht. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, S. 15.

Adorno distanziert sich allerdings von der Konstruktion „Dasein“ Heideggers mit einer ähnlichen Argumentation wie der, die er schon gegen Kierkegaard vorbringt. Ob Heidegger jedoch tatsächlich das gesellschaftliche Moment des Daseins leugnet oder außer Acht lässt, so wie es Adorno vorschwebt, kann an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden, auch wenn ich dennoch Zweifel an dieser Kritik anmerken möchte. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 132.

<sup>780</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 186.

<sup>781</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 186.

Perspektive bleiben verhaftet in seiner Situation. Diese wahrhaft zu verlassen, das nannte Adorno, ganz am Anfang des Abschnitts in „Zum Ende“ „das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“.<sup>782</sup>

Zum anderen verweist der Gedanke vom Vorrang des Objekts auf die notwendige Körperlichkeit des Gedankens bzw. des Subjekts. Dies ist die eigentliche Krux der Erkenntnis und wirft, einmal ausgeführt, zentrale Probleme der Erkenntnistheorie auf.

Adorno macht erneut ernst mit der materialistischen Kritik, die er auch gegen Kierkegaard vorgebracht hat: „Genetisch ist das verselbstständigte Bewusstsein, Inbegriff des Tätigen in den Erkenntnisleistungen, abgezweigt von der libidonösen Energie des Gattungswesen Mensch.“<sup>783</sup> Bewusstsein selbst ist eine körperliche Kategorie, den Trieben nahe! Adorno weiter: „Dagegen ist sein Wesen nicht indifferent; keineswegs definiert es, wie bei Husserl, die >Sphäre absoluter Ursprünge<. Bewusstsein ist Funktion des *lebendigen* Subjekts, sein Begriff nach dessen Bild geformt. Das ist aus seinem eigenen Sinn nicht zu exorzieren. [...] Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewusstsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentes, rein geistiges.“<sup>784</sup> Jede Form von Subjektivität wurde jetzt zuerst ans Objekt geknüpft – kein Subjekt ohne Objekt – und dann weiter an seinen Körper, den – wenn wir die Trennung von Bewusstsein und Körper noch aufrechterhalten wollen – wir als das verknüpfende Moment zwischen Subjekt (als Bewusstsein) und Objekt verstehen können. Diese Argumentation erinnert uns ganz zurecht an den Abschnitt zu Nietzsche, für den die Trennung von Leib und Seele (um in seiner Terminologie zu sprechen) eine historisch und damit auch philosophisch überkommene ist. Die Kritik an dieser Trennung soll uns als nächstes beschäftigen, da sie nachhaltigen Einfluss auf Adornos Verständnis von Subjekt und Objekt hat, insbesondere auch auf die Perspektive der Versöhnung.

---

<sup>782</sup> Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

<sup>783</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 186.

<sup>784</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 186, kursive Hervorhebung von mir.

#### 4.3.4. Körper – Geist – (vor)dialektisch

Im Anschluss auf die Einleitung vom Vorrang des Objekts führt Adorno diesen, und die Unabdingbarkeit des Leiblichen dafür, weiter aus: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch“.<sup>785</sup> Adorno warnt explizit davor, den Anteil des materialistischen und leiblichen dieser Dialektik doch wieder zu vergeistigen, es in den Begriff, in die Identität aufzunehmen. Die sprachliche Verhandlung selbst wird problematisch: „Objekt, der positive Ausdruck des Nichtidentischen, ist eine terminologische Maske. Im Gegenstand, zugerüstet zu dem der Erkenntnis, ist vorweg das Leibliche vergeistigt durch seine Übersetzung in Erkenntnistheorie.“<sup>786</sup> Der Begriff des Objekts, vom Subjekt angewendet, scheidet bereits „das Objektive vom Objekt, das nicht zu Vergeistigende daran“ aus.<sup>787</sup> Nichtidentisches und Materie stehen in einem engen Verbund: „Von außen betrachtet wird, was in der Reflektion auf Geist spezifisch als nicht Geistiges, als Objekt sich darstellt, Materie. Die Kategorie Nichtidentität gehorcht noch dem Maß von Identität [die Bezeichnung von etwas, als Nichtidentisches also]. Emanzipiert von solchem Maß zeigen die nichtidentischen Momente sich als materiell, oder als untrennbar fusioniert mit Materiellem [als dem Begriff völlig fremd].“<sup>788</sup>

Adorno will die Schwierigkeit der Empfindung aufzeigen, die er die „crux aller Erkenntnistheorie“ nennt.<sup>789</sup> Sie ist Dreh- und Angelpunkt vieler Erkenntnistheorien, soll doch genau in ihr der Übergang von der Materie zur bewussten Wahrnehmung derselben gelingen.<sup>790</sup> Adorno bezweifelt, dass die Empfindung sich ihrer Körperlichkeit konsequent bewusst geworden ist – auch wenn sie freilich immer eng an denselben geknüpft wurde. Er nennt diesen übersehenen Zusatz das somatische Moment: „Keine Empfindung ohne somatisches Moment.“<sup>791</sup> Das bedeutet, dass die Empfindung auf das Nichtidentische, das das Empfundene begleitet, beharren muss. Sie ist mehr als was von ihr dem Bewusstsein angehört: „Während Empfindung nach dem cognitiven Stilisationsprinzip dem Bewusstsein angehört, müsste ihre nach cognitiver Re-

---

<sup>785</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

<sup>786</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

<sup>787</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

<sup>788</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

<sup>789</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

<sup>790</sup> Sowohl der klassische Empirismus als auch Idealismus sieht sich mit dieser Frage konfrontiert. Bei Kant wird besonders anschaulich die Materie zum Mannigfaltigen, das dann im Übergang der Bewusstwerdung sortiert werden muss, um der Erkenntnis zugänglich zu sein.

<sup>791</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193.

gel unvoreingenommene Phänomenologie sie ebenso als ein nicht in Bewusstsein Aufgehendes beschreiben. Eine jegliche ist in sich auch Körpergefühl. Nicht einmal >begleitet< es die Empfindung.“<sup>792</sup> Es *ist* die Empfindung. Sie wäre nicht ohne das Moment des Nichtidentischen, auch der Teil, der letztlich dem Bewusstsein sich zugänglich zeigt, wäre nicht ohne das Gesamte der Empfindung. Die Vorstellung, dass es etwas Anderes, etwas Zweites sei, das den bewussten Teil der Empfindung begleitet, ist bereits die rückwirkende Perspektive des Subjekts, um die Vergeistigung voranzutreiben. Die Trennung lässt sich nicht halten. Das deutet für Adorno schon der Klang der Sprache selbst an. „Die sprachliche Tönung von Worten wie sinnlich, sensuell, ja schon von Empfindung verrät, wie wenig die damit designierten Sachverhalte sind, als was die Erkenntnistheorie sie abhandelt, pure Momente von Erkenntnis.“<sup>793</sup>

Konsequenzen hat diese Einsicht nicht nur für das nach (absoluter) Identität strebende Subjekt. Auch radikaler Empirismus leidet darunter, da die von ihm so hochgehaltenen Empfindungen einen undurchdringlichen Aspekt erhalten: „Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis. Damit wird der subjektive Anspruch dort noch hinfällig, wo gerade der radikale Empirismus ihn konserviert hatte.“<sup>794</sup>

Das somatische Moment setzt das Körperliche in die Mitte subjektiver Erkenntnis. Der Körper soll nicht länger als Gesetz des Zusammenhangs den systematischen Ansprüchen des Bewusstseins entsprechen:

„Dass die cognitiven Leistungen des Erkenntnissubjekts dem eigenen Sinn nach somatisch sind, affiziert nicht nur das Fundierungsverhältnis von Subjekt und Objekt sondern die Dignität des Körperlichen. Am ontischen Pol subjektiver Erkenntnis tritt es als deren Kern hervor.

Das entthront die leitende Idee von Erkenntnistheorie, den Körper als Gesetz des Zusammenhangs von Empfindungen und Akten, geistig also, zu konstituieren; die Empfindungen sind bereits an sich, was die Systematik als ihre Formung durch Bewusstsein dartun möchte. Traditionelle Philosophie hat das ihr Heterogene durch den Zuschnitt ihrer Kategorien ver-

hexht.“<sup>795</sup>

---

<sup>792</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193-194.

<sup>793</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 194.

<sup>794</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 194.

<sup>795</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 194.

Die Verwirrung, die durch diese Einteilung entstand, verschleierte den somatischen und materialistischen Ursprung auf dem der Geist, als vermeintlich qualitativ von Materie Verschiedener, entstand. Und verleitete den sich selbst als absolut fröhnenden Geist erst zu der Hybris, glauben zu können, die Kluft zwischen Subjekt und Objekt allein, einseitig schließen zu können. „Durch Geist allein zu tilgen jedoch ist der Antagonismus nicht, weil das virtuell ihn wiederum vergeistigte.“<sup>796</sup> Körper und Objekt sind Teil der Perspektive diesen Antagonismus zu heben – schon allein, weil sie Geist und Subjekt stets konstituierten. Das heißt aber nicht, zu versuchen, die Empfindung schlicht in den Mittelpunkt der Erkenntnis zu stellen, um sie am Ende doch dem Bewusstsein zuzuführen, wie Adorno es beim radikalen Empirismus beobachtet. Vielmehr muss das Somatische, das eng verknüpft mit dem Nichtidentischen auftritt als eigenständiges und unabhängiges Moment aufgenommen werden, ohne es beim Aufnehmen gleich wieder zu absorbieren. Adorno sagte dazu früher: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“<sup>797</sup>

Dem Körper wird somit ein Anteil an der Erkenntnis eingeräumt, womit er sogleich den Rahmen derselben sprengt, sie erweitert. Diese Erweiterung durchzuführen und sie vor allem zu ertragen ist Ausdruck der Negativen Dialektik. Der Körper tritt allerdings noch auf einer weiteren Ebene als Verknüpfendes auf. Der Abschnitt begann mit einer Einführung in die *Dialektik der Aufklärung* und das Problem der Herrschaft. Darauf folgte eine Analyse des zweiten Exkurses der *Dialektik der Aufklärung* zur Frage, ob die Aufklärung die Möglichkeit besitzt, ihre eigenen Ziele zu bestimmen. Wir mussten diese Frage verneinen. Schauen wir jetzt, wie Adorno uns anhand des neugewonnenen Verständnisses über den Körper zu dieser Frage zurückführt.

#### 4.4. Körper und Moral

Die Trennung führt in die Irre. Sie zieht immer die Implikation eines Ersten mit, das sich, besonders wenn der Geist als dasselbe sich findet, zum eigentlich Ursprünglichen erhebt: „Im

---

<sup>796</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 194.

<sup>797</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 20.

Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.“<sup>798</sup> „Die Kontroverse über die Priorität von Geist und Körper verfährt vordialektisch. Sie schleppt die Frage nach einem Ersten weiter.“<sup>799</sup> Die Negative Dialektik entsagt dieser Ansicht. Wir haben gelernt, inwiefern Körper und Geist für sie einander bedingende Momente sind, die dialektisch sich zueinander verhalten.

Die Dialektik entdeckt Adorno deutlich im Antrieb des Geistes. Schon für Kierkegaards Verzweiflung, für seine Suche nach dem Sinn machte Adorno materialistische Gründe ausfindig. Es war eine bestimmte historische Situation, die es ihm ermöglichte, zu schreiben, wie er schrieb und die zugleich das „unglückliche Bewusstsein“ erst erzeugt, das ihn, Kierkegaard, zur Suche (nach dem Sinn) drängte. Ausdruck des Körperlichen: „In der Dimension von Lust und Unlust regt Körperliches in sie [die vermeintlichen Grundtatsachen des Bewusstseins – also die angeblich vom Körper unabhängigen] hinein. Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens, sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Objektivität gewinnt.“<sup>800</sup> Die Sehnsucht selbst ist befeuert von Körperlichem. Diese Vorstellung, so hat es den Anschein, stößt zumeist nur bei Menschen auf Abneigung, die viel, vielleicht zu viel, Zeit mit sogenannten geistigen Dingen verbringen, worunter wohl insbesondere auch Philosophen fallen dürften. Sie müssen den langen Weg der Abstraktion gehen, um zum Körper zurückzufinden, der dem alltäglichen Menschen stets präsent war.<sup>801</sup> Aber damit wir nicht auf Abwege geraten: Der Weg durch die Eiswüste, wie die *Negative Dialektik* uns eingangs vorgestellt wurde, war ein Lehrreicher. Keineswegs hätten wir ihn einfach überspringen können, indem wir bloß auf das achten, was ‚man‘ so tut. Denn selbst wenn wir zum Körper als dem maßgeblichen zurückfinden, so ist viel gewonnen, wenn das unglückliche Bewusstsein als Teil

---

<sup>798</sup> Johannes 1;1

<sup>799</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 202.

<sup>800</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 202.

<sup>801</sup> Man entschuldige die flapsige Formulierung eines „alltäglichen Menschen“. Gemeint sind diejenigen, die ihren Alltag nicht mit Reflektionen über denselben bestreiten und damit den Alltag manifestieren. Es wäre anzumerken, dass dies keineswegs abwertend gemeint ist, auch das Argument deutet ja bereits in diese Richtung. Sie sind zuweilen buchstäblich näher an der Sache dran. Das Moment der Reflektion soll aber trotz aller Irrwege nicht unterschätzt werden, wie im Folgenden weiter ausgeführt wird.

desselben verstanden wird. Der Leib lehrt der Erkenntnis – dem Geist, vordialektisch gesprochen –, dass es nicht bleiben kann, wie es ist: „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, dass Leiden nicht sein, dass es anders werden sollte. >Weh spricht: vergeh.<“<sup>802</sup>

Wenn der Geist, die Erkenntnis ernst macht mit der Auffassung, dass sie einen leiblichen Aspekt hat, kann sie in diesem Moment den Zweifel für einen Augenblick aussetzen, ohne ihn ganz zu verlieren. „Unglückliches Bewusstsein ist keine verblendete Eitelkeit des Geistes sondern ihm inhärent, die einzige authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfing. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaften Aspekt.“<sup>803</sup> Es lichtet sich die Ungewissheit, die die Frage nach dem Ziel umgab. Die Erkenntnis ob der eigenen Verschlungenheit mit dem Objekt lässt dieses in Form des Körpers den Weg aufzeigen. Zugleich ist die Möglichkeit der Isolation radikal aufgehoben. Das Ziel, so verschwommen es noch ist, ist eines der Gattung, nicht des einzelnen Wesens: „Die Abschaffung des Leidens, oder Milderung bis zu einem Grade, der theoretisch nicht vorwegzunehmen ist, dem keine Grenze anzubefehlen ist, steht nicht bei dem Einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung, der er dort noch zugehört, wo er subjektiv von ihr sich lossagt und objektiv in die absolute Einsamkeit des hilflosen Objekts gedrängt wird.“<sup>804</sup>

Die Notwendigkeit, dass die Sehnsucht des Einzelnen, des Besonderen, des einen Bewusstseins und seinem Körper – die sich schon gar nicht mehr trennen lassen –, zugleich die Forderung eines versöhnten Ganzen, Allgemeinen beinhalten muss, und dass gerade weil der Einzelne als Körper sich nicht entziehen kann, darf unter keinen Umständen verkannt werden. Diese Notwendigkeit ist die Triebfeder der Negativen Dialektik. Nicht nur verweist sie den Einzelnen nach draußen, in ihr findet er auch durch den Rückbezug auf den Körper zum Ziel, das sich die Ratio selbst nicht geben konnte.

Doch wir müssen vorsichtig sein: Die Forderung, dass Leid nicht sei, wie Adorno sie formuliert, entzieht sich der Begründung, zumindest im rationalen Sinne. Das Moment des Körperlichen

---

<sup>802</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 203; ein Verweis auf „das andere Tanzlied“ aus Nietzsches Zarathustra, das auch Mahler in seiner 3. Sinfonie aufgreift, der Adornos Denken ebenfalls nachhaltig geprägt hat. Nietzsche, Zarathustra, S. 286.

<sup>803</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 203.

<sup>804</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 203.

Diese Verdrängung des Einzelnen in die Einsamkeit ist für Adorno Merkmal der modernen Gesellschaft, die jedem etwas bietet, aber gleichzeitig auch auf niemanden als der Besondere, der er ist, angewiesen ist.

ist gerade durch seine Unmittelbarkeit ausgezeichnet. Adorno zeigt es selbst auf, wenn er direkt nach der Forderung schreibt: „>Weh spricht: vergeh.<“<sup>805</sup> Doch es ist das Anliegen Adornos und dieses Abschnittes, die anhaltende Relevanz der Vernunft aufzuzeigen. Wir widmen uns darum der Konstellation und das Potential des Begriffes Freiheit verdeutlichte, inwiefern Adorno weder dem Begriff, noch der Vermittlung grundsätzlich abgeschworen hat. Wie kommen also die Momente von Spiel und Konstellation, als Möglichkeiten einer Philosophie und eines Denkens, das nicht immer schon den Übergriff auf das Objekt darstellt, zusammen mit der Einheit von Körper und Geist bzw. dem daraus sich ergebenden Ziel, dass Leiden nicht sein soll? Was verbleibt als Aufgabe des Begriffs?

Diese Fragen führen uns ein letztes Mal zurück zur Chiffre und der Aufgabe der Philosophie. Sie liegt in der Dechiffrierung und Ideologiekritik. Darüber gelangen wir zur Mimesis und zur Fühlung der Gegenstände, die uns seit dem einleitenden Zitat begleitet.

#### 4.5. Chiffre und Ideologie

Die Position Adornos wurde von uns als materialistische erfahren. Die tatsächlich vorzufindende reale Lebenssituation, in der ein Körper handelt und über ihn verhandelt wird, fundiert jede daraus entstehende theoretische Reflektion. Der Anspruch dieses Materialismus ist nicht schlicht eine mögliche Weltsicht zu sein, er ist durch und durch Kritik: „Materialismus ist seitdem [seit Marx ihn als historischen hervorhob] keine durch Entschluss zu beziehende Gegenposition mehr, sondern der Inbegriff der Kritik am Idealismus, und an der Realität, für welche der Idealismus optiert, indem er sie verzerrt.“<sup>806</sup> Die vom Idealismus verzerrte Welt ist die von Herrschaft durchdrungene, wie sie uns im ersten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* präsentiert wurde.

Diese der Theorie eigene kritische Explosivkraft entspricht dem Wunsch nicht bloß Alternative zu sein, ja ist selbst schon Aufstand gegen ein selbstverliebtes Auswählen zwischen Alternativen, die sich doch in einem einig sind: den Idealismus, die Herrschaft nicht zu brechen. „Die

---

<sup>805</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 203.

<sup>806</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 197.

Horkheimerische Formulierung >kritische Theorie< will nicht den Materialismus akzeptabel machen, sondern an ihm zum theoretischen Selbstbewusstsein bringen, wodurch er von dilettantischen Welterklärungen nicht minder sich abhebt als von der >traditionellen Theorie< der Wissenschaft.<sup>807</sup> Die objektive Ausgangslage jeglicher Reflektion ist nicht mehr zu leugnen, die Theorie, wie Adorno es nennt, muss „als dialektische [...] immanent sein.“<sup>808</sup>

An der Immanenz gewinnt die Philosophie ihre Objektivität. Die Objektivität ist das, woraus sie entstand. Jeder Begriff, jede Kategorie die sie findet oder vermeintlich erfindet ist ein Abdruck der Objektivität, des Bestehenden als historischer Moment, genauer: der Unzulänglichkeit dieser Objektivität. Gäbe es kein Moment des Protestes in dieser Objektivität, wäre alles „in bester Ordnung“, so würde sie als Theorie zerfallen. Ihre eigene Körperlichkeit lässt sie erst entstehen, in einem gewissen Sinne könnte man davon sprechen, dass die Begriffe (und noch die abstraktesten wie bspw. Freiheit) selbst körperliche sind, da sie der objektiv-materialistischen Situation eines Körpers entspringen, der fühlt, dass es anders sein müsste. Der Begriff selbst, sein Vorkommen ist bereits Ausdruck des Widerstandes.

Wir stehen plötzlich vor einer gestärkten Objektivität, die nicht mehr dem matten Spiegelbild der Subjektivität entspricht, wie Adorno (und Horkheimer) uns die vom Subjekt unterjochte Welt bzw. Objektivität zu Beginn vorzeichneten. Objektivität ist nicht mehr zu trennen von Kritik. Ihr bloßes Bestehen ist bereits Kritik. Damit grenzt Adorno sich ab von einer „ohnmächtigen Wissenssoziologie“, die vorhandene Strukturen als unstrittig gegeben aufnimmt bzw. sich die Analyse derselben zur Aufgabe macht.<sup>809</sup> Diesen Strukturen wird jede Objektivität abgesprochen. Der Wissenssoziologie ist „Gesellschaft nichts anderes als der Durchschnittswert individueller Reaktionsweisen.“<sup>810</sup> Diese Leugnung manifestiert die vorherrschende gesellschaftliche Realität und Totalität weiter. Adorno entdeckt erneut Tendenzen des Relativismus: „Relativismus und Arbeitsteilung verbünden sich.“<sup>811</sup> Nicht nur also wird die Wissenssoziologie dem kritischen Potential der Objektivität nicht gewahr, sie hat sogar längst eine Seite gewählt, während sie sich neutral wähnt. Die „bloße Beschreibung“ ist nicht harmlos, sie unterschlägt das Herkommen der Begriffe und damit ihre Kritik. Die Konstellation von Begriffen innerhalb

---

<sup>807</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 197.

<sup>808</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 197.

<sup>809</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 197.

<sup>810</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 198.

<sup>811</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 198.

der Wissenssoziologie ist durch ihren Mangel an Objektivität geschädigt. Die Position, die sich durch Entzug um Neutralität bemüht, ist, wie so oft, eine, die das Bestehende, die vorherrschende Ideologie stützt. Die Objektivität des philosophischen Materialismus hingegen enttarnt eben diese. „Denn der Begriff Ideologie ist sinnvoll nur im Verhältnis zur Wahrheit oder Unwahrheit dessen, worauf er geht; von gesellschaftlichem Schein kann einzig in Hinblick auf das gesprochen werden, was kein Schein wäre und was freilich im Schein seinen Index hat. An Ideologiekritik ist es, über den Anteil von Subjekt und Objekt und seine Dynamik zu urteilen.“<sup>812</sup> Ideologiekritik wendet sich sowohl gegen „falsche Objektivität“, die dazu verleiten kann das Gegebene als letztgültig zu betrachten, Begriffe zu fetischisieren als Abbildung der (einen) Wirklichkeit. Auch schilt sie das passende Gegenstück „falsche Subjektivität, den zuweilen bis zur Unsichtbarkeit verhüllten Anspruch, was ist, sei Geist“, also der Identität zugänglich.<sup>813</sup> Philosophie wird zur konsequenten Selbstkritik, die, indem sie sich selbst, ihre Kategorien und Begriffe reflektiert, das Potential der Gesellschaftskritik offenlegt: „In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen.“<sup>814</sup> Keineswegs handelt es sich dabei um eine unproduktive, bloß zersetzende Kritik. Sie arbeitet aus ihren eigenen Kategorien den gesellschaftlichen Gehalt heraus, der schon in der Genese derselben enthalten war.

Prägnant lässt sich dies am Beispiel eines Begriffs aufzeigen, über den wir bereits sprachen: den der Freiheit. Versuchen wir die uns vorgestellten Begriffe darum zu ordnen.

#### 4.5.1. Freiheit als Chiffre – Konstellation und Mimesis

Den Begriff Freiheit ordnet Adorno der Aufklärung zu. Er übernimmt die Forderung nach einem selbstbestimmten Subjekt. Die Freiheit, so können wir jetzt wohl explizit hinzufügen, bedeutet nicht bloß Freiheit von (äußerer) Herrschaft, sondern auch Freiheit von Leid. Wir stellen die Frage, woher eine solche ethisch-moralische Forderung kommen könnte, da wir in der *Dialektik der Aufklärung* sahen, dass es nicht die Vernunft selbst war, die sich diese Ziele setzen konnte, sie ist Werkzeug zum Erreichen bereits gesetzter Ziele. Diese Frage beantwortete

---

<sup>812</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 198.

<sup>813</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 198.

<sup>814</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 198.

Adorno mit dem Körper, der die Forderung erklärt. „Weh spricht: vergeh.“<sup>815</sup> Der Körper ist stets ein zeitlicher. Er ist Reaktion und Ergebnis der Umstände, und ebenso sind es seine Forderungen. Er ist Teil und Ausdruck der Objektivität. Der Begriff der Freiheit, vor allem aber auch die Forderung nach Freiheit enthält das ganze Moment – womit ein abstrakter Begriff gleich viel unmittelbarer erscheint. Es waren Körper, die den Begriff der Freiheit zur Zeit der Aufklärung in einem bestimmten Sinne entfalteten. Und diese Körper waren maßgeblich vom somatischen Moment geprägt. Geprägt von ihrem Verlangen, Ausdruck von Nichtidentität. Der vermeintlich klare Begriff von Freiheit – wenn es denn überhaupt das Bestreben gab, ihn zu „klären“ – ist lediglich die Spitze des Eisberges, gespeist durch historische Umstände und persönliche Befindlichkeiten (worunter man wohl auch vorsichtig das Unbewusste fassen könnte). Der Begriff, der sich am Ende präsentiert, ist die Chiffre, die sich lesen lässt. Im selbigen Sinne ist auch Kierkegaards Verzweiflung eine zu lesende Chiffre.

Der Versuch der Philosophie muss es sein, aus den ihr eigenen Begriffen all das Verschüttete zu bergen. Verschüttet wurde es, als der Begriff auf die Spitze beschränkt wurde, auf der nur „das Klare“ der Erkenntnis zugezählt wurde. Philosophie muss versuchen den Eisberg sichtbar zu machen. Doch wir haben viel darüber gelernt, inwiefern sich dieser Teil, der körperliche Teil des Begriffs – wenn man so möchte –, sich der Erkenntnis entzieht, als Nichtidentisches auftritt. Die Herangehensweise, soll sie nicht selbst wieder dem Schema der Herrschaft verfallen, ist eine der Konstellation. Durch Konstellation wird eine Auswahl geschaffen, fast schon als würde man der Objektivität das Angebot überlassen. Adorno sprach von der steten Gefahr dieser Herangehensweise, fehlzugehen. Deshalb sind Konstellation und Spiel bzw. der Mut zu selbigem eng verknüpft. Die Konstellation kann keine Garantie darauf geben, das Nichtidentische der Objektivität restlos ausfindig zu machen. Es ist vielmehr der einzig mögliche Zugang, will man die Deutung nicht subjektiv vorwegnehmen und so jede Brücke noch vor dem Betretene einreißen.

Schlussendlich ist dieses Vorgehen die Mimesis, die ganz zu Beginn des Abschnittes noch in der *Dialektik der Aufklärung* dem Mythos zugerechnet worden ist. Dort, so das Bild, das uns Adorno und Horkheimer zeichneten, versuchten die Schamanen die wilden Geister der Natur zu besänftigen, damit sie sie etwa vor Stürmen und Ähnlichem bewahren, indem sie sich ihnen

---

<sup>815</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 203.

gleichmachten. Die Maske diene der Angleichung in der Hoffnung, dass die Mächte mit Gleichem gnädiger verfahren. Die Idee der Angleichung wird übernommen in der „reflektierten Mimesis“. In ihr lebt das Wissen um die eigene Ohnmacht, das Wissen um die eigene Unmöglichkeit, dem Nichtidentischen ganz zu entsprechen. Aus dieser Einsicht resultiert jedoch erst die Möglichkeit der Angleichung, sowie auch die Schamanen als völlig ohnmächtige sich zeigten. Reflektiert aber ist die Mimesis, weil sie am Begriff festhält – nicht zuletzt, um der Ohnmacht nicht komplett zu erliegen, was für sie aber die delikate Gradwanderung bedeutet, die die Negative Dialektik ist. Der Begriff als eigentlicher Gegenstand der Philosophie wird zum lesbaren Spiegel, da er Abdruck des Gegenwärtigen ist. Reflektion ist das Lesen aus dem Begriff. Zu lesen ist die Forderung, die er stellt an die Umstände, die ihn erzeugten. Wären sie anders, so wäre auch er anders – oder gar nicht. Es überlebt die dialektische Vorstellung, dass der Begriff sich in seiner Erfüllung selbst abschafft, da er sich selbst – sobald verwirklicht – der eigenen Grundlage beraubt, denn die Forderung des Körpers, der Umstände, des Nichtidentischen wären nicht oder andere, wenn der Körper, die Umstände, das Nichtidentische anders wären – möglicherweise verändert durch die Forderung des Begriffs.

Unabdingbar ist der Begriff allerdings für diese Bewegung. Die Reflektion des Bestehenden ohne ihn, als Ausdruck der Objektivität, als sie lesbar machend, könnte nicht gelingen, die Mimesis würde ins mythische regressieren. Eine Regression, die Adorno fürchtet, da sie für ihn auch die Rückkehr des Schicksals bedeutet, also der Vorstellung, dass es nicht anders sein könnte, egal wie hartnäckig man es auch versucht. So enthält der Begriff das Moment des Möglichen, wenn man das Nichtidentische, seine Geschichte, an ihm nicht unterschlägt. Erst durch bedingungsloses Beharren auf die Materialität des Begriffes kann er sein eigentlich idealistisches Potential – dass es anders sein solle, denn so ist es nicht – entfalten, wobei an keiner Stelle das Nichtidentische, das Körperliche dieser Forderung verdeckt werden darf, womit das „idealistische“ dieses Potentials in sein rechtes Licht gerückt wird.

„Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und

Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“<sup>816</sup>

## 5. Exkurs zur Kunst – Philosophie keine Kunst

Schon in der Kritik an Kierkegaard hat Adorno andeuten lassen, dass die Kunst bei ihm eine andere Rolle einnimmt als bei Kierkegaard. Wie im Abschnitt zu Kierkegaard erarbeitet, dient die Kunst und, etwas allgemeiner, die künstlerische Form, bei ihm dazu, durch das bewusste Vorenthalten von Verständlichkeit das subjektiv-isolierte Verhältnis eines jeden zu Gott bzw. zu seiner eigenen Existenz herauszustellen. Die durch die künstlerische Form erzeugte Unverständlichkeit veranlasst, so die Hoffnung Kierkegaards, den Rezipienten des Textes zur Einsicht, dass er dieses Verhältnis – die Frage nach der Existenz – für sich selbst klären muss, dass er die Antwort auf die Frage nach der Existenz nicht einem anderen entlehnen kann. Die Unverständlichkeit der Kunst wurde ihre Qualität.

Die bisherigen Ausführungen zu Adornos Erkenntnistheorie legen nahe, dass er nicht nur die „Frage nach der Existenz“ von Kierkegaard kritisiert – sie materialistisch als Ergebnis der Umstände entlarvt, und nicht als ominöse „Grundfrage“ des Menschen stehenlässt – sondern anhand dieser Kritik auch ein neues Licht auf die Kunst und ihre Unverständlichkeit wirft. Dies hat im weiteren Verlauf Konsequenzen für die Frage nach der Form, da Adorno die Idee einer künstlerischen Form der Philosophie nicht übernehmen kann, wenn er seiner Kritik treu bleiben will. Freilich könnte Adorno allerdings unter Kunst auch etwas völlig anderes verstehen, ihr also gar nicht erst die „Qualität der Unverständlichkeit“ zuweisen, um dieses Problem zu umgehen. Deshalb muss der erste Schritt dieses Exkurses eine Herausarbeitung vom Begriff der Kunst bei Adorno sein. Die zentrale Frage wird an die Darstellung der Erkenntnistheorie

---

<sup>816</sup> „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

der *Negativen Dialektik* anschließen, wenn es um die Beziehung von Kunst und Nichtidentischem geht. Eben diese Frage wirft uns dann zurück zum Verhältnis von Kunst und Philosophie, denn der Umgang mit dem Nichtidentischen markiert maßgeblich den Unterschied.

## 5.1. Elend der Philosophie

Am Ende der *Ästhetischen Theorie* – Adornos Hauptwerk zur Ästhetik, das er selbst nie veröffentlichten konnte, da er starb als das Werk sehr weit fortgeschritten, aber noch nicht vollendet war – fasst Adorno die Schwierigkeit der Philosophie in einer uns bekannten Weise zusammen: „Von Philosophie, überhaupt vom theoretischen Gedanken kann gesagt werden, sie leide insofern an einer idealistischen Vorentscheidung, als sie nur Begriffe zur Verfügung hat; einzig durch sie handelt sie von dem, worauf sie gehen, hat es nie selbst. Ihre Sisyphusarbeit ist es, die Unwahrheit und Schuld, die sie damit auf sich lädt, zu reflektieren und dadurch womöglich zu berichtigen. Sie kann nicht ihr ontisches Substrat in die Texte kleben; indem sie davon spricht, macht sie es bereits zu dem, wovon sie es abheben will.“<sup>817</sup> Die Philosophie kommt nicht weg von ihrer sprachlichen Gestalt, vom Begriff, mit dem sie sich dem „ontischen Substrat“ – ein anderer Begriff für das Materielle, das dem Begriff zugrunde liegt, auch: dem Nichtidentischen – nähert, nur um sich genau deshalb von ihm zu entfernen.

Kunst, allen voran die moderne, will selbst als Korrektiv auftreten, Stellung beziehen für dieses Verdrängte: „Kunst möchte, durch sichtbare, von ihr vollzogene Zession an krude Stoffe, etwas von dem wiedergutmachen, was Geist: Gedanke wie Kunst<sup>818</sup>, dem anderen antut, worauf er sich bezieht und was er sprachen lassen möchte.“<sup>819</sup> Wir sahen, dass dieses Andere, Verdrängte zu einem erheblichen Maße der Umstand ist, der historisch-soziale Kontext, aber auch Ausdruck des Körpers, des Organischen, das wiederum selbst geprägt ist von der Zeit in der es existiert. Die Kunst enthält dieses Nichtidentische, gleich dem Begriff, und doch verhält sie sich anders dazu?

---

<sup>817</sup> Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2019, S. 382-3.

<sup>818</sup> Inwiefern der Geist auch in der Kunst wirkt, werden wir im Folgenden noch besprechen.

<sup>819</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 383.

## 5.2. Kunst – Geschichte – Nichtidentität

Springen wir zurück an den Anfang der *Ästhetischen Theorie*. Gleich zu Beginn hält Adorno fest, wie eng Kunst verknüpft ist mit dem, woraus sie entstand. Wie schon beim Begriff kann ein Kunstwerk nicht als Autonomes gedacht werden, das eine invariante Wahrheit über alle Zeit enthalten soll. Sowenig es den absoluten Begriff gibt – der über alle Zeit in jedem Kontext seine Gültigkeit hätte – sowenig gibt es das wahrlich autarke Kunstwerk, das nur für sich steht. Die Annahme eines solchen wäre bereits Verwirrung: „Deutbar ist Kunst nur an ihrem Bewegungsgesetz, nicht durch Invarianten. Sie bestimmte sich im Verhältnis zu dem, was sie nicht ist. Das spezifisch Kunsthafte an ihr ist aus ihrem Anderen: inhaltlich abzuleiten; das allein genügte irgend der Forderung einer materialistisch-dialektischen Ästhetik. Sie spezifiziert sich an dem, wodurch sie von dem sich scheidet, woraus sie wurde; ihr Bewegungsgesetz ist ihr eigenes Formgesetz. Sie ist nur im Verhältnis zu ihrem Anderen, ist der Prozeß damit.“<sup>820</sup> Sie ist aber auch nicht schlicht das, woraus sie wurde, nimmt es vielmehr verändernd auf. Dieser Prozess, für den das Andere unerlässlich ist, ist ihre Qualität. Bezüglich der Wahrheit der Kunst (aber auch über sie hinaus) heißt es also: „Wahrheit ist einzig als Gewordenes.“<sup>821</sup>

Für uns interessant ist die Hervorhebung des „spezifisch Kunsthaften“. Das Argument: Das, was die Kunst zur Kunst macht, ist nicht ihr eigener Gehalt, das, was sie ist, sondern das, was sich als Anderes, als Fremdes in ihr eingelagert hat. Diese Idee läuft bis hierhin recht synchron zu dem, was wir in Adornos Negativer Dialektik zu Begriffen gelernt haben: Auch diese zeichneten sich vor allem durch ihr Nichtidentisches aus, durch ihr „historisches und organisches Sediment“, das in ihnen schlummert und sie maßgeblich formt, allerdings nicht an der Oberfläche unmittelbar zu sehen ist. Die Kunst scheint jedoch einen noch innigeren Bezug zum Nichtidentischen zu haben. Sie ist Ausdruck ihrer Zeit. Kunstwerke sind Geschaffene, die als Geschaffene Zeugnis über die Umstände ihres Entstehungsprozesses geben. Sie sind Ausdruck von Nichtidentität, – jedoch kein unproblematischer, wie wir sehen werden, wenn wir sie mit dem Begriff vergleichen.

Gleichzeitig erscheinen Kunstwerke als zeitlose, die immer schon so sein sollten, wie sie sind, nie anders sein könnten. Als ob das ihnen zu Grunde liegende Material und die sie formende

---

<sup>820</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 12.

<sup>821</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 12.

Intention im Übergang zum Kunstwerk zum Vertreter einer Idee sich wandeln: „Fraglos indes-  
sen sind die Kunstwerke nur, indem sie ihren Ursprung negierten, zu Kunstwerken gewor-  
den.“<sup>822</sup> Sie haben die eigentümliche Tendenz, ihre Herkunft – und damit nach Adorno nicht  
zuletzt ihren eigenen Gehalt – zu leugnen, und es muss ihnen sogar gelingen, wollen sie zum  
Kunstwerk aufsteigen. Sie wollen dem Makel des Geschaffenen entkommen, ihrer Herkunft  
aus dem Unvollkommenen, um so das eigene Potential voll zu entfalten. Dies macht sie grund-  
legend paradox. Die Beschäftigung mit eben jenem Paradox, dass Kunstwerke zugleich ihren  
Ursprung gnadenlos offenbaren und doch versuchen darüber hinwegzutäuschen, zieht sich  
durch die gesamte *Ästhetische Theorie*.

In diesem Paradox lebt die Frage erneut auf, wie ein Machen (in diesem Fall das Schaffen eines  
Kunstwerkes), ein intentionaler Akt, an die (nicht gemachte) Wahrheit (des Nichtidentischen)  
heranreichen kann. Denn eben dieses Problem findet sich für Adorno auch im begrifflichen  
Denken, das er stets der Tendenz der Herrschaft verdächtigt, die zur Folge hat, dass sich das  
Denken zwar selbst erkennt und das Andere der eigenen Nützlichkeit wegen unterwirft, zur  
möglichen Erkenntnis des Nichtidentischen aber nicht gelangt, ihm fernbleibt. „Die Metaphy-  
sik von Kunst heute ordnet sich um die Frage, wie ein Geistiges, das gemacht, nach der Sprache  
der Philosophie, >bloß gesetzt< ist, wahr sein könne. In Rede steht dabei nicht das vorhandene  
Kunstwerk unmittelbar sondern sein Gehalt. [...] Der Wahrheitsgehalt kann kein Gemachtes  
sein.“<sup>823</sup> Der Kunst kann die Vereinigung der beiden Pole – der notwendige Makel gemacht zu  
sein, um überhaupt zu sein, und die scheinbar unberührbare Wahrheit der Nichtidentität, des  
Nicht-Gemachten – gelingen, da sie im Gegensatz zum begrifflichen Denken weder an Einheit  
und System noch an Nützlichkeit gebunden ist. Sie geht auf im Vielen: Das „Andere ist nicht  
Einheit und Begriff sondern ein Vieles. So stellt der Wahrheitsgehalt in der Kunst als ein Vieles,  
nicht als abstrakter Oberbegriff der Kunstwerke sich dar.“<sup>824</sup> Und so schaut sie in einem ge-  
wissen Sinne auch immer an dem vorbei, worum es ihr geht, erhält es aber gerade deshalb:  
„Von allen Paradoxien der Kunst ist wohl die innerste, dass sie einzig durch Machen, die Her-  
stellung besonderer, spezifisch in sich durchgebildeter Werke, nie durch unmittelbaren Blick  
darauf das nicht Gemachte trifft, die Wahrheit.“<sup>825</sup> Sie schafft, wonach der Begriff verlangt.

---

<sup>822</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 12.

<sup>823</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 198.

<sup>824</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 198.

<sup>825</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 199.

Sie ist genuine Abbildung des Nichtidentischen vermöge ihrer intentionlosen Darstellung. Da es ihr um nichts ging, sie die Hoffnung, die Utopie, wenn sie sie denn darstellt in den Bereich des Scheines verschiebt – „am Ende sind es doch nur Märchen“ –, erhält sie das Nichtidentische, als Abbild von Historischem und Organischem und weiter noch: als deren Forderung, dass es anders sei.

Freilich zahlt sie dafür einen Preis. Der Begriff, der durch sein Streben nach Einheit sich vom Nichtidentischen stets distanzierte, gewann durch eben diese Einheit an Verständlichkeit und Anwendbarkeit. Der Kunst gehen diese Momente ab, wodurch sich bereits andeuten mag, inwiefern die Kunst der philosophischen Reflektion bedarf.

Doch bevor wir zum Kapitel über Kunst und Philosophie kommen, beschäftigen wir uns noch intensiver mit dem Moment des Nichtidentischen innerhalb der Kunst und ihrer Fähigkeit, der Forderung desselben zum Ausdruck zu verhelfen.

### 5.3. Das Naturschöne

Ein markantes Beispiel für die Nichtidentität in der Kunst ist das Naturschöne, dem Adorno ein ganzes Kapitel innerhalb der *Ästhetischen Theorie* gewidmet hat.

Adorno bemerkt, dass sich die Relevanz des Naturschönen historisch verschoben hat. Das Naturschöne – das Schöne der Natur an sich, zumal in bestimmten Konstellationen – verlor in der Ästhetik des Deutschen Idealismus immer weiter an Bedeutung. Kunst wurde zunehmend als etwas Geistiges begriffen, das sich anhand von Durchformung auszeichnet, durch die intentionale Gestaltung des Materials ausgehend vom Geist und nicht durch das Bewundern von vermeintlich zufälligen Zusammenstellungen des Materials, wie es beim Naturschönen der Fall ist – die Schönheit der Berge etwa ist kein Ausdruck des gestaltenden Geistes.<sup>826</sup> Der Blick wanderte vom Naturschönen zum Kunstschönen, wobei letzteres auszeichnet, dass der Geist formend darin wirkt: „Das Kunstwerk, durch und durch [...] ein Menschliches, vertritt, [...] was, kantisch gesprochen, Ding an sich wäre. So sehr fällt das Kunstwerk als sein Identisches ins Subjekt, wie einmal Natur sie selbst sein müsse.“<sup>827</sup> Diese versuchte Gleichsetzung

---

<sup>826</sup> Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 97-99.

<sup>827</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 99.

wirft für Adorno ähnliche Probleme auf wie der Begriff. Dieser hat die Identität bzw. den Willen danach nie aufgegeben, versucht das Andere, das Nichtidentische im Sinne der Identität aufzunehmen, zu begreifen und kann es deshalb nie erhalten. So auch die Kunst, die die Natur und ihre (möglicherweise zufällige) Schönheit einholen möchte, indem sie es ihr gleichmacht.

Die Kunstwerke laufen also Gefahr, dem Drang nach Identität zu erliegen wie schon der Begriff. Doch sprachen wir nicht zuvor vom Moment des Intentionlosen, das die Kunst vom Begriff unterscheidet? Dieses Intentionlose findet sich im authentischen Kunstwerk Adornos wieder. Die authentischen Kunstwerke spüren ein Unbehagen mit sich selbst: „Die authentischen Kunstwerke, die der Idee der Versöhnung von Natur nachhängen, indem sie sich vollkommen zu zweiter machen, haben stets, gleichwie um Atem zu schöpfen, den Drang verspürt, aus sich herauszutreten. Weil Identität nicht ihr letztes Wort sei, haben sie Zuspruch von der ersten Natur gesucht.“<sup>828</sup> Misstrauisch gegen sich selbst inkorporieren diese Werke die Natur selbst [„die erste Natur“], weil sie sich selbst als bloße Nachstellung erkennen. Zunächst ist dieser Vorgang sehr direkt vorgestellt. Adorno verweist beispielsweise auf den letzten Akt des Figaro, der im Freien spielt und so die Schönheit der Natur mit aufnimmt.

Die Schönheit der Natur bedeutet ein Moment der Entlastung. Es wird gezielt verwendet, als (intentionsfreier) Gegenpol zur verwalteten Welt: „Wie sehr dies Aufatmen vom Vermittelten, der Welt der Konventionen abhängt, ist unverkennbar. Über lange Perioden steigerte sich das Gefühl des Naturschönen mit dem Leiden des auf sich zurückgeworfenen Subjekts an einer zugerichteten und veranstalteten Welt; es trägt die Spur von Weltschmerz.“<sup>829</sup> Durch diese Perspektive erfährt das Naturschöne eine Wendung. Es ist nicht schlicht ein Bezug auf die Schönheit der Natur, sondern selbst, in seinem Vorkommen, Kritik an einer Welt, die des Naturschönen als eines Imaginierten bedarf.

### 5.3.1. Historische Schönheit – Relation und Wirkmacht

Das Naturschöne wird damit selbst zum historischen und das An sich der Schönheit der Natur bröckelt: „In Zeitläufen, in denen Natur den Menschen übermächtig gegenübertritt, ist fürs

---

<sup>828</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 100.

<sup>829</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 100.

Naturschöne kein Raum; agrarische Berufe, denen die erscheinende Natur unmittelbar Aktionsobjekt ist, haben, wie man weiß, wenig Gefühl für die Landschaft. Das vorgeblich geschichtslose Naturschöne hat seinen geschichtlichen Kern; das legitimiert es ebenso, wie es seinen Begriff relativiert. Wo Natur real nicht beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins.<sup>830</sup> Diese Erkenntnis findet sich zusammengefasst im Ausspruch: „Ohne geschichtliches Eingedenken wäre kein Schönes.“<sup>831</sup> Die Relativität des Schönen schlechthin und des Naturschönen im Speziellen bereitet zugleich das Potential desselben vor.

Wiederholt warnt Adorno davor, das Naturschöne als etwas Absolutes misszuverstehen. Denn ist das Naturschöne als solches gesetzt, dann ist der Weg desjenigen, der es sucht, vorgegeben: Er führt in die Vergangenheit, denn er sucht das Naturschöne, das mal gewesen sein soll. Die Tatsache ignorierend, dass zu der Zeit, als das vermeintlich Naturschöne überall war, keine Freiheit im Umgang damit herrschte, die Übermacht der Natur das Verhältnis überschattete. Wie der Weg des Denkens nach Ausführung in der *Dialektik der Aufklärung* zurück in den Mythos führte, so läuft auch das Naturschöne Gefahr, denselben Fehler zu begehen: „Die Anamnese der Freiheit im Naturschönen führt irre, weil sie Freiheit im älteren Unfreien sich erhofft. Das Naturschöne ist der in die Imagination transponierte, dadurch vielleicht abgoltene Mythos.“<sup>832</sup> Direkt im Anschluss zieht Adorno ein Beispiel heran, das verdeutlicht, wie weitreichend seine Folgerung ist: „Schön gilt allen der Gesang der Vögel; kein Fühlender, in dem etwas von europäischer Tradition überlebt, der nicht vom Laut einer Amsel nach dem Regen gerührt würde. Dennoch lauert im Gesang der Vögel das Schreckliche, weil er kein Gesang ist, sondern dem Bann gehorcht, der sie befängt.“<sup>833</sup> Der Gesang des Vogels ist Ausdruck von Naturzwang, vielleicht auch Schicksal, jedenfalls für Adorno nicht: von Freiheit. Einzig in der Qualität der Einbildung, des geschaffenen Scheins sieht Adorno ein Moment, dass sich dem Mythos entgegenstellt, ihn mit sich selbst aufwiegt. Nicht zuletzt deshalb ist der durchformende Anteil der Kunst, der Teil, der das Material nicht einfach empfängt, nicht einfach als Naturschönes stehen lässt, sondern es bearbeitet, von so hoher Bedeutung: „Erst was der Natur als Schicksal entronnen wäre, hülfe zu ihrer Restitution.“<sup>834</sup>

---

<sup>830</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 102-3.

<sup>831</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 102.

<sup>832</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 104-5.

<sup>833</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 105.

<sup>834</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 105.

### 5.3.2. Naturschön - Nichtidentisch

Der Bereich der authentischen Kunst ist keineswegs mit dem begrifflichen Denken zu verwechseln. Die Kunst bewegt sich zwischen dem simplen Übernehmen des Naturschönen und dem daraus resultierenden Verfallen ans Schicksal sowie dem völligen Durchdringen des Materials, wodurch es nichts anders wäre, als die Wiederholung des formenden Subjekts bzw. Geistes. Doch das Zusammenführen dieser Extreme führt zu der paradoxen Situation, in der das Subjekt im Prozess des (scheinbar intentionalen) Schaffens sich bis dahin dem Material überlässt, dass es seine unmittelbaren Intentionen übersteigt. Das Material selbst kommt zu Wort, das Nichtidentische und seine Forderungen. In diesem Prozess, auf den wir im Folgenden näher eingehen, spricht die Kunst eine eigene Sprache: „Je mehr Kunst als Objekt des Subjekts durchgebildet und dessen bloßen Intentionen entäußert wird, desto artikulierter spricht sie nach dem Modell einer nicht begrifflichen, nicht dingfest signifikativen Sprache [...]. Auf der Bahn ihrer Rationalität und durch diese hindurch wird die Menschheit in Kunst dessen inne, was Rationalität vergisst und woran deren zweite Reflexion mahnt.“<sup>835</sup> Die Kunst bereitet so das vor, was Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* und der *Negativen Dialektik* ausführte, da sie, drängender noch als das Denken selbst, dieses an seinen Verlust erinnert.

In der Neuen Kunst hat diese Reflektion so weit geführt, dass das Naturschöne nicht mehr zu verwenden ist. Das Naturschöne präsentiert eine Schönheit, die es selbst nie war. Wie die Verabsolutierung in die Vergangenheit führt, die nie so schön und frei war, wie sie scheint, so führt die Abbildung des Naturschönen zur Verhärtung der Gegenwart, in das es scheinbar problemlos integriert wird. In dieser koexistieren die (nicht gezeigten) Fabriken neben den wunderbaren (gezeigten) Landschaftsaufnahmen. „Die keineswegs esoterische Reaktion, welche die lila Heide und gar das gemalte Matterhorn als Kitsch empfindet, reicht weit über derlei exponierte Sujets hinaus: innerviert wird darin die Unabbildbarkeit des Naturschönen schlechthin.“<sup>836</sup> Zwar überlebt die Forderung des Naturschönen entfernt in diesen Bildern, da sie ohne jegliche Vorstellung davon nicht funktionieren würde, doch ist die Forderung zugleich verraten durch die Einordnung in den Gesamtzusammenhang, der dieses Schöne und jegliche

---

<sup>835</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 105.

<sup>836</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 105.

Hoffnung darauf, dass es werde, verhöhnt. Scham ist die Grundlage der Reaktion auf den Kitsch. Sie sieht das „noch nicht Seiende“ im Naturschönen und in der Natur: „Die Scham vorm Naturschönen rührt daher, dass man das noch nicht Seiende verletze, indem man es im Seienden ergreift. Die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden“.<sup>837</sup>

So wenig sich das Naturschöne im Bild fassen lässt, so absurd die Vorstellung es im Sinne der Identität begreifen zu können: „Wer das Naturschöne im invarianten Begriff fixieren wollte, geriete in Lächerlichkeit wie Husserl, wo er berichtet, das er ambulando [beim Spazieren] das frische Grün des Rasens wahrnimmt.“<sup>838</sup> Das Naturschöne lehnt ganz wie das Nichtidentische die Bestimmung ab, weil es auf das sich der Bestimmung entziehende geht: „Nach dem Kanon allgemeiner Begriffe ist es aber darum unbestimmbar, weil sein eigener Begriff seine Substanz hat in dem der Allgemeinbegrifflichkeit sich Entziehenden.“<sup>839</sup> Damit nähern wir uns einem bekannten Muster, denn „das Naturschöne deutet auf den Vorrang des Objekts in der subjektiven Erfahrung.“<sup>840</sup> In ihm lebt das historische und organische Sediment. Dieses Sediment zeigt sich in der Konstellation von Momenten: „Im Naturschönen spielen, musikähnlich und kaleidoskopisch wechselnd, naturhafte und geschichtliche Elemente ineinander. Eines kann fürs andere eintreten, und in der Fluktuation, nicht in der Eindeutigkeit der Beziehungen lebt das Naturschöne. [...] Naturschönes ist sistierte Geschichte, innehaltendes Werden.“<sup>841</sup>

Die Kunst arbeitet sich am Naturschönen ab, vielmehr als an der namengebenden Natur. Die Forderung, die es stellt, die nach einer Schönheit, einer Versöhnung, die noch nicht war und nicht ist, drängt zur Kunst, ähnlich wie die reale Unfreiheit zum Begriff von Freiheit drängt. Gleichzeitig ist das Drängende verhüllt: „Wahrgenommen wird es [das Naturschöne] ebenso als zwingend Verbindliches wie als Unverständliches, das seine Auflösung fragend erwartet. Weniges vom Naturschönen hat auf die Kunstwerke so vollkommen sich übertragen wie dieser Doppelcharakter. Unter seinem Aspekt ist Kunst, anstatt Nachahmung der Natur, Nachahmung des Naturschönen.“<sup>842</sup> Am Material ist das Naturschöne bzw. dessen Forderung. Man könnte wohl sagen: Der Wunsch treibt die Kunst, wenn man sich davor hütet, den Wunsch ausschließlich als subjektiven Wunsch eines Einzelnen misszuverstehen. Die Kunst hat damit

---

<sup>837</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 115.

<sup>838</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 110.

<sup>839</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 110.

<sup>840</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 111.

<sup>841</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 111.

<sup>842</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 111.

bereits am Naturschönen seinen gesellschaftlichen Gehalt, der vom historischen und organischen nicht wegzudenken ist. Das Kunstwerk ist das Hervorheben des Verbindlichen in seiner Unverständlichkeit, nicht der Versuch, das Rätsel zu lösen: „Es wächst an mit der allegorischen Intention, die es bekundet, ohne sie zu entschlüsseln; mit Bedeutungen, die nicht, wie in der meinenden Sprache, sich vergegenständlichen.“<sup>843</sup> Anders als das Lesen der Allegorie – dem Geschäft des Begriffs nach der Negativen Dialektik – lebt die Kunst jedoch von der Flüchtigkeit der Konstellation. Das Gefühl für das Naturschöne ist „bei aller Verwandtschaft mit der Allegorese, flüchtig bis zum *déjà vu* und ist wohl als ephemeres am treffigsten.“<sup>844</sup> Umso weniger Kunst es hat, desto genauer trifft sie es.

#### 5.4. Kunst – Möglichkeit – Geist – Kritik

Mit dem Doppelcharakter – also der Verbindlichkeit der Forderung, die zugleich unverständlich, versteckt sich hält – hat die Kunst ein eigenwilliges Verhältnis zum Möglichen. Sie hat es, im Vergleich zum Begriff, mehr und weniger zugleich. Mehr, da sie sich ohne Gier anschmiegt, weniger, da sie es nicht packen kann. Das Anschmiegen ist wie in der Negativen Dialektik ein negatives Verhältnis. Im Weg steht hüben wie drüben die Identität: „Das Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität. Solange er waltet, ist kein Nichtidentisches positiv da.“<sup>845</sup> Der Rezipient eines Kunstwerks wird passiv, da er sich formen lässt, selbst zum Material wird, gegossen in eine Form (die das Kunstwerk ist), die, positiv bestehend, nie sein könnte: „Der Betrachter unterschreibt, unwillentlich und ohne Bewusstsein, einen Vertrag mit dem Werk, ihm sich zu fügen, damit es spreche. In der angelobten Rezeptivität lebt das Ausatmen in der Natur nach, das reine sich Überlassen.“<sup>846</sup> Die Notwendigkeit dieses Vorgangs ist noch Zeugnis der Fragilität des Naturschönen bzw. des Nichtidentischen, wenn es auf das Mögliche zielt, also darauf, dass es anders sein könnte: „Das Naturschöne teilt die Schwäche aller Verheißung mit deren Unauslöschlichkeit.“ Es ist nicht wegzudenken und doch auch nicht zu realisieren. Die falsche Vergangenheit, die das Naturschöne suggeriert, die Vergangenheit einer vermeintlich unentstellten Natur, enthält doch das

---

<sup>843</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 111.

<sup>844</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 111.

<sup>845</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 114.

<sup>846</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 114.

Korrektiv. Es ist aber keineswegs Abbild der Vergangenheit, das als Abbild einer falschen so-wieso hinfällig wäre, sondern Chiffre des Naturschönen – Kunst als Abbild von Naturschönen, nicht von Natur: „Das Bild des Ältesten an der Natur [der suggerierte versöhnte Zustand] ist umschlagend die Chiffre des noch nicht Seienden, Möglichen.“<sup>847</sup>

Damit allerdings das Mögliche zum Möglichen überhaupt werden kann, sich der eingerichteten Welt, dem Bestehenden entgegensetzen kann, bedarf es des Geistes: „Nur als Geist ist Kunst der Widerspruch zur empirischen Realität, der zur bestimmten Negation der bestehenden Welteinrichtung sich bewegt. Dialektisch ist Kunst insoweit zu konstruieren, wie Geist ihr innewohnt, ohne dass sie ihn doch als Absolutes besäße oder dass er ihr ein Absolutes garantierte.“<sup>848</sup> Der Geist begleitet die Kunst im zweifachen Sinne. Zum einen wirkt er in ihr, wenn sie sich dem zu bearbeitenden Material widmet, es formt, in Konstellation bringt. Für Adorno gilt dies ohne Ausnahme: „In ihren sämtlichen Gattungen ist Kunst von intellektiven Momenten durchsetzt.“<sup>849</sup> Zum anderen ist aber auch das Moment der Reflektion über Kunst, ihre Kritik mitgedacht. Hier wirkt der Geist zwar nicht von innen, sondern tritt von außen an das Kunstwerk heran, doch diese scharfe Trennung von Innen und Außen, Kunstwerk und Kritik ist nicht legitim. Die Kunstwerke drängen selbst dazu. Im Verlaufe ihrer Produktion und Ausführung, in dem ihnen eigenen Prozess, erreichen sie „Schwellenwerte, wo jene Unmittelbarkeit endet, wo sie >gedacht< werden müssen, nicht in einer ihnen äußerlichen Reflexion, sondern aus sich heraus: zu ihrer eigenen sinnlichen Komplexion gehört die intellektive Vermittlung und bedingt ihre Wahrnehmung.“<sup>850</sup> So eng greifen der sinnlich vorhandene Stoff und das ihm angehörige Gedachte ineinander. Denn das Lesen der Chiffre, wie Adorno den Kunstinterpretationsprozess beschreibt, ist das Lesen des geistigen Gehalts der materiellen Grundlage. Jeglicher geistige Gehalt wäre gar nicht, ohne den (materiellen) Stoff, der ihn bedingt.

Es ist dennoch hilfreich das doppelte Auftreten des Geistes in Bezug auf die Kunst auseinanderzuhalten. Ersterer, der werkimmanente Geist, der die Logik der Form, etwa die spezifischen Regeln der Notation vorgibt, ist selbst nicht Begriff bzw. begrifflich und bereitet den Begriff doch schon vor, als dass seine Gesetze, die im Kunstwerk wirken, dem äußeren Geist, den der Kritik und des Begriffs, Zugangspunkte bieten: „Der Geist der Kunstwerke ist nicht Begriff, aber

---

<sup>847</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 115.

<sup>848</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 137-8.

<sup>849</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 138.

<sup>850</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 138-139.

durch ihn werden sie dem Begriff kommensurabel. Indem Kritik aus Konfigurationen in den Kunstwerken deren Geist herausliest und die Momente miteinander und dem in ihnen erscheinenden Geist konfrontiert, geht sie über zu seiner Wahrheit jenseits der ästhetischen Konfiguration.<sup>851</sup> Die Wahrheit der Kunstwerke, ihr Gehalt am Nichtidentischen, ist freilich nicht, oder besser: nicht nur, die ihnen innewohnende Logik der Konfiguration – um im Beispiel zu bleiben: die in diesem spezifischen (Musik-)Stück genutzte Notation und ihre Regeln – und auch nicht die einzelnen verwendeten Materialstücke, wenn sie isoliert betrachtet werden. Die Wahrheit findet sich im Aufeinandertreffen des Geistes und des (mannigfaltigen) Materials.

Kritik kann dieses Aufeinandertreffen sichtbar machen, und zugleich das Gelingen des spezifischen Kunstwerks bewerten, womit sie nicht ein bloßer Zusatz zum Kunstwerk darstellt, sondern ein Mehr am Kunstwerk, das diesem eigen ist: „Darum ist Kritik den Werken notwendig. Sie erkennt am Geist der Werke ihren Wahrheitsgehalt oder scheidet ihn davon. In diesem Akt allein, durch keine Philosophie der Kunst, welche dieser diktierte, was ihr Geist zu sein habe, konvergieren Kunst und Philosophie.“<sup>852</sup> Muss aber die Philosophie nicht schon einen eigenen Zugang zum Nichtidentischen, zur Wahrheit haben, um den Gehalt der Kunst bewerten zu können, bewerten zu können, ob die Darstellung gelingt oder nicht? Oder ist es ausreichend, den Rahmen des Nichtidentischen zu kennen, um die Kunst daran zu bemessen? Die Frage also zu stellen, inwiefern das Kunstwerk in seiner Konstellation von Material und Geist etwa den historischen oder organischen Grund aufnimmt, aus dem es wurde. Mit diesen Fragen im Hinterkopf kommen wir zum abschließenden Teil des Exkurses, der das Verhältnis von Kunst und Philosophie eingehender reflektiert.

---

<sup>851</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 137.

<sup>852</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 137.

## 5.5. Kunst und Philosophie

### 5.5.1. Konvergenz im Allgemeinen

Die Kritik am Kunstwerk ist selbst in den Zusammenhängen gefangen, aus denen sie resultierte. Sie ist, wie das Kunstwerk selbst, verwoben mit dem Bestehenden und nicht von abstrakter Erhabenheit, die aus der Distanz über das Kunstwerk und seinen Wahrheitsgehalt urteilen könnte. Die soeben aufgeworfenen Fragen suggerieren möglicherweise einen solchen Standpunkt, den Adorno bereits in der *Negativen Dialektik* für unmöglich erklärte und es auch in der *Ästhetischen Theorie* wiederholt: „Die Trennung zwischen einem an sich Wahren und dem bloß adäquaten Ausdruck falschen Bewusstseins ist nicht zu halten, denn bis heute existiert das richtige Bewusstsein nicht, und in keinem, das jene Trennung gleichwie aus der Vogelperspektive gestattete.“<sup>853</sup> Die Kritik ist negativ, sie bemisst das Gelingen am Ausbleiben des Misslingens des Kunstwerks, welches wiederum dadurch gelingt, dass es das Misslingen der Realität darstellt bzw. die ausbleibende Umsetzung der Forderung, die das Kunstwerk an die Realität stellte, als sie diese mit dem Nichtidentischen konfrontierte. Wenn das Naturschöne auf eine Schönheit pocht, die nie war, aber sein könnte, dann insistiert das gelungene Kunstwerk auf diese Diskrepanz. Diese Negation ist vom Kunstwerk nicht wegzurechnen: „Keine Wahrheit der Kunstwerke ohne bestimmte Negation; Ästhetik heute hat diese zu exponieren. Der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke ist kein unmittelbar zu Identifizierendes.“<sup>854</sup> Die Ästhetik, als philosophische Reflektion über Kunst, kommt um die Verkehrung nicht umhin.

Die Verkehrung hat nachhaltigen Einfluss darauf, wie Kritik mit Kunstwerken, auf die sie trifft, verfährt. Die Aufgabe kann nicht sein, die utopische Forderung aus ihnen zu lesen. Dieser Versuch der positiven Identifikation des Wahrheitsgehalts ist zum Scheitern verurteilt, verurteilt dazu, zum Schein zu verkommen, der das Kunstwerk schon immer war, denn es ist nicht, obwohl es ist. Die Realität entspricht ihm nicht, auch wenn es aus ihr heraus und in ihr existiert.

Der negativ zu erringende Gehalt ist das Rätsel des Kunstwerkes. Dessen Gewinnung Aufgabe philosophischer Reflektion, Rechtfertigung gar der Ästhetik: „Der Wahrheitsgehalt der Kunst-

---

<sup>853</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 196.

<sup>854</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 195.

werke 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. [...] Die Werke, vollends die oberster Dignität, warten auf ihre Interpretation.<sup>855</sup> So wie die Lösung Teil des Rätsels ist, ohne das es nicht wäre, was es ist, gehört Interpretation und somit auch Philosophie zur Kunst. Aber, um an das Vorgegangene anzuschließen: Die „Lösung“ ist in diesem Fall gelungener Ausdruck des falschen Bewusstseins, Grundlage des hilfebedürftigen Zustands, nicht Blick auf den richtigen, der keiner Hilfe mehr bedürfte.

Im Folgenden macht Adorno explizit, was uns schon länger dämmerte: „Philosophie und Kunst konvergieren in deren Wahrheitsgehalt: die fortschreitende sich entfaltende Wahrheit des Kunstwerks ist keine andere als die des philosophischen Begriffs.“<sup>856</sup> Des philosophischen Begriffs allerdings, soviel sei angemerkt, wie Adorno ihn in seiner Negativen Dialektik konzipiert, der Begriff also, der auf das Nichtidentische zielt, ohne den Anspruch es zu vereinnahmen. Folgerichtig hält er fest, dass der Idealismus dieser Übereinstimmung von Kunst und philosophischem Begriff nicht viel abgewinnen konnte, zu fremd war das Materialistische der Kunst dem idealistischen System.<sup>857</sup>

Auf die Absage an Totalität folgt aber nicht zwangsläufig die Absage an jegliche Allgemeinheit. Wir sahen es sowohl beim Begriff Adornos, der der Sprache nicht entkommen kann, die er selbst ist, aber durch Konstellation statt Identifikation einen neuen Zugriff auf sie erhält. Als auch bei seinem Verständnis von Kunst als Sprache, wenngleich nicht begrifflicher. In der Allgemeinheit kommen Kunst und Philosophie zusammen – und bleiben doch verschieden:

„Die Bedingung der Möglichkeit der Konvergenz von Philosophie und Kunst ist aufzusuchen in dem Moment von Allgemeinheit, das sie in ihrer Spezifikation – als Sprache sui generis besitzt. Diese Allgemeinheit ist kollektiv, so wie die philosophische Allgemeinheit, für welche einmal das transzendente Subjekt das Signum war, auf kollektive zurückdeutet. Aber an den ästhetischen Bildern ist gerade, was dem Ich sich entzieht, ihr Kollektives: damit wohnt Gesellschaft dem Wahrheitsgehalt inne. Das Erscheinende, wodurch das Kunstwerk das

---

<sup>855</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 193.

<sup>856</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 197.

<sup>857</sup> Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 197.

bloße Subjekt hoch überragt, ist der Durchbruch des kollektiven Wesens. Die Erinnerungspur der Mimesis, die jedes Kunstwerk sucht, ist stets auch Antezipation eines Zustands jenseits der Spaltung zwischen dem einzelnen und den anderen.“<sup>858</sup>

Die Konstellation, die der Begriff gegen seine eigene Tendenz der Identität erst durchsetzen muss, ist der Sprache der Kunst eigen. Nie leugnet das Kunstwerk dabei sein subjektiven Ursprung als Geschaffenes, obwohl es herkunftslos auftritt, sondern gewinnt durch dieses die Perspektive auf das „Glück der Buntheit“<sup>859</sup>, das den Menschen real vorenthalten wird: „Kraft ihres subjektiv mimetischen, ausdrucksreichen Moments münden die Kunstwerke in ihre Objektivität; weder sind sie pure Regung noch deren Form sondern der geronnene Prozess zwischen beiden, und er ist gesellschaftlich.“<sup>860</sup> In ihr kommt das organische Moment (die „pure Regung“ des Kunstschaffenden) und das formalistisch-regelhafte Moment ihrer Form zusammen im Prozess, der die Dynamik zwischen Besonderem und Allgemeinem ist. Die Dialektik zwischen beiden macht ihre Objektivität. Unter anderem fasst sie so die ganze reale Auseinandersetzung des Einzelnen mit der abstrakten Übermacht, zunächst der Natur, dann der Gesellschaft. In dieser Auseinandersetzung wiederum spiegelt sich das Nichtidentische. Die Kunst fasst es flüchtig – durch Mimesis.

### 5.5.2. Kunst und Mimesis

Der Geist wird in der Kunst zum Versöhnenden. Er schafft es, die Vielfalt des Materials und das darin vorhandene Nichtidentische in einer Einheit zu binden, die nicht identifizierend verstümmelnd, sondern zusammenführen wirkt: „Der Akt, der das Mimetische und Diffuse im Kunstwerk bindet und stillstellt, tut der amorphen Natur [als nicht geformtem Material/Nichtidentischem] nicht nur Böses an. Das ästhetische Bild ist Einspruch gegen ihre Angst, ins Chaotische zu zergehen. Die ästhetische Einheit des Mannigfaltigen erscheint, als hätte sie diesem keine Gewalt angetan, sondern wäre aus dem Mannigfaltigen selbst erraten. Dadurch spielt Einheit, real heute wie stets das Entzweiende, in Versöhnung hinüber.“<sup>861</sup> Einheit schlägt um,

---

<sup>858</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 197-8.

<sup>859</sup> Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 197.

<sup>860</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 198.

<sup>861</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 202.

vom entzweierenden der erzwungenen Einheit – wie sie uns zu Beginn in der *Dialektik der Aufklärung* begegnete – zur versöhnenden. Es wirkt in der Kunst dieselbe Vernunft, die (vornehmlich im Begriff) noch die gewaltsame Trennung vollzog. Deutlich wird, so formuliert es Adorno, der „antike Topos, mit dem Speer die Wunde [zu] heilen, der sie schlug.“<sup>862</sup> Der Geist präsentiert sich nicht mehr als der Feind der Natur, der sie als Gegenüber betrachtet, das es zu unterwerfen gilt, wie es eindrücklich im Zitat von Bacon zu Beginn des 1. Kapitels beschrieben ist. Der Geist schafft in Kunst – aber auch nur dort! – den Übergang, er verwandelt die Kategorie des Identifizierens qualitativ: „Der Geist identifiziert es nicht: er identifiziert sich damit. Dadurch dass Kunst ihrer eigenen Identität mit sich folgt, macht sie dem Nichtidentischen sich gleich: das ist die gegenwärtige Stufe ihres mimetischen Wesens.“<sup>863</sup> Kunst ist tautologisch wie der identifizierende Begriff. Doch wo er tautologisch aus allem sich selbst macht, bloß sich selbst in allem erkennt, ist die Tautologie der Kunst, die immer auch schon Material war, vom Geist durchformtes zwar, aber dennoch Material, eine Gleichsetzung mit jenem. Der Geist in der Kunst setzt in Einheit, verbindet, was sowieso schon war – die Mimesis der Kunst. Doch diese Tautologie ist nicht vollkommen überflüssig, wie es den Anschein haben könnte. Denn obwohl Kunst stets stumm bleibt im Sinne eines begrifflichen Ausdrucks, die Wahrheit also hat, da sie sie mimetisch gewann, zugleich aber nicht hat, da die Wahrheit dunkel bleibt, sowohl für den Betrachter als auch für die Kunst selbst, erinnert sie an das, was hätte sein können, was sein könnte. Sie ist aber eben bloß das – Erinnerung – auch wenn das „bloß“ angesichts dieses Potentials fast blasphemisch wirkt: „Weil aber der Kunst ihre Utopie, das noch nicht Seiende, schwarz verhängt ist, bleibt sie durch all ihre Vermittlung hindurch Erinnerung, die an das Mögliche gegen das Wirkliche, das jenes verdrängte, etwas wie die imaginäre Wiedergutmachung der Katastrophe Weltgeschichte, Freiheit, die im Bann der Necessität nicht geworden, und von der ungewiss ist, ob sie wird.“<sup>864</sup>

---

<sup>862</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 202.

<sup>863</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 202.

<sup>864</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 204.

Den Bann der Necessität könnte man mit dem Bann des Schicksals übersetzen, um näher an der bisherigen Argumentation zu sein.

### 5.5.3. Kunst und Philosophie

Darum bedarf es der Kritik, der Philosophie. Nicht kann es in der Philosophie darum gehen, dass in der Kunst ausbleibende Positive einzusetzen, die Utopie bunt auszumalen. Aber der negativen Erscheinung der Kunst zum Begriff zu verhelfen, wohlwissend, dass sie, die Philosophie, sich durch diesen Vorgang doch auch wieder entfernt, dafür ist sie notwendig. Gleichzeitig kann an keiner Stelle von einem Ersetzen der Kunst die Rede sein. Da das Verhelfen zum Begriff den Gehalt dessen, was begriffen werden soll, im Vorgang des Begreifens schmälert, ist Kritik immer zugleich ein Verweis auf das Kritisierte: „Schau, dort steht es besser, aber wir können es nicht lesen.“ Der Gehalt des Begriffes ist nicht nur in dem Sinne unmittelbar von dem Kunstwerk abhängig, aus dem er entstammt, weil er dort seinen Gehalt ursprünglich fand, sondern vor allem, weil er seinen Gehalt dort fortwährend verifizieren kann – wenn auch freilich nicht im engen Sinne der (identifizierenden) Erkenntnis. Vergeht das Kunstwerk, so vergeht auch er. Das Kunstwerk ist seine ständige Erweiterung und Ausführung. Das Kunstwerk hingegen verlangt nach eben dieser Erweiterung, will verstanden werden, auch wenn es ahnt, dass es immer, zumindest ein Stück weit, falsch verstanden wird. Diese Symbiose, um der Möglichkeit willen, legt Adorno der Kunst und Philosophie zugrunde. Beide haben, in unterschiedlichem Maße einen Bezug zum Geist und zum Material. Der Geist, der Begriff erfährt dadurch die Tiefen des mimetischen Moments, an dem er selbst teilhaben möchte, doch um seiner selbst willen zögert, zögert davor, sich dem Anderen ganz zu übergeben, wodurch er sich wohlmöglich selbst verliert. Die Kunst hingegen hofft, und sei es die entfernteste Hoffnung, durch den Begriff auf die Realisierung des Glücks, das sie selbst, stumm, verheißt, damit es eines Tages vielleicht nicht mehr heißt: „Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.“<sup>865</sup>

---

<sup>865</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 205.

## 6. Die Frage der Form

Kommen wir abschließend zurück zur Frage der Form in der Philosophie. In einem ersten Schritt wird das Moment der Durchformung in der Kunst anschließend an den soeben beendeten Exkurs aufgegriffen. Die Form präsentiert sich hier als objektive Bestimmung, was im Folgenden ausgeführt werden soll. Übergehen wollen wir danach zu einer Rechtfertigung des sprachlichen Wesens der Philosophie, das für die Formfrage selbiger von höchster Bedeutung ist, um damit eine Betrachtung des Aufsatzes „Essay als Form“ von Adorno vorzubereiten. Damit wenden wir uns von der (unbegrifflichen) Kunst ab und der Formfrage des Begriffs bzw. der Philosophie zu. Hier wird deutlich werden, inwiefern die gesamte Erkenntnistheorie Adornos in diese Frage einfließt, also auch, warum wir den langen Weg durch diesen Abschnitt gehen mussten, ehe wir uns letztendlich dieser Frage widmen konnten. Allgemein werden wir in diesem abschließend Kapitel viele Aspekte aufgreifen, über die schon gesprochen wurde.

### 6.1. Form in der Kunst

Die Durchformung der Kunst ist ihr zentral. Im Exkurs wurde ausgeführt, inwiefern sich in dieser Durchformung der Geist der Kunst ausdrückt. Mit ihm übersteigt sie die bloße Empirie, aus der sie ihr Material erhält. Die Kunst hat stets einen Doppelbezug aufs Material: „Kunst negiert die der Empirie kategorial aufgeprägten Bestimmungen und birgt doch empirisch Seiendes in der eigenen Substanz.“<sup>866</sup> Sie nimmt sich des „empirisch Seienden“ an und ist doch zugleich mehr als es, zumindest mehr als das Material in jenem Moment des Aufgreifens zu sein scheint. Aber war es nicht das Objekt selbst, das Material, das Adorno zufolge nicht nur über den eigenen „Ist-Zustand“ berichtet, sondern auch immer das „es sollte anders sein“ präsentiert? Die Kunst jedenfalls wittert den Vorrang des Objekts, wodurch sie empfänglicher ist für die Bewegung des Objekts. Das hat Konsequenzen für ihre Form: „Opponiert sie der Empirie durchs Moment der Form – und die Vermittlung von Form und Inhalt ist nicht zu fassen ohne

---

<sup>866</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 15.

deren Unterscheidung –, so ist die Vermittlung einigermaßen allgemein darin zu suchen, dass ästhetische Form sedimentierter Inhalt sei.“<sup>867</sup>

Ihre Form, die ästhetische, ist ein Abdruck des Objekts, der selbiges fasst, in dem er es übersteigt. Das Übersteigen als solches ist in der Form zu verorten. Zugleich wird die Form dem Geist, wenngleich dem ästhetischen, also intentionstosen, zugerechnet. Im Prozess der Durchformung, vielleicht auch: der Entstehung der Form, geschieht die Übereinkunft von Geist und Material, da der Geist, dem das Material stets zu Grunde liegt, dieses mithilfe der Durchformung zu seiner eigenen Wahrheit führt, nicht zu der des Geistes! Das Material ist im Folgenden mehr als es zuvor, unmittelbar, war, aber maßgeblich durch die eigene Anlage. So ist es zu verstehen, dass Form und Inhalt sich nicht trennen lassen, dass die „Eine“, die aufoktrozierte Form dem Inhalt nicht entspricht, das Material gar nicht zu Wort kommen lässt, wodurch es unmöglich wird, dem Material selbst durch die Form zu seiner Wahrheit zu verhelfen – womit es eigentlich erst Inhalt werden würde. Stattdessen wird unter der vorgegebenen Form das Material belanglos und damit austauschbar, weil jeglicher Inhalt den Gesetzmäßigkeiten folgen muss, die schon die vorgeschriebenen Formgesetze hervorgebracht haben – und das sind nicht selten die das Bestehende sowieso schon beherrschenden Mächte.

Flexibilität heißt jedoch keineswegs, wie schon in der *Negativen Dialektik* herausgestellt, Relativität bzw. eine völlig beliebige Offenheit.

### 6.1.1. Form, Bedingung der Kunst

Form, als Ausdruck von Geist in der Kunst, bildet Regelmäßigkeit und Wiederholung: „Unstreitig ist der Inbegriff aller Momente von Logizität oder, weiter, Stimmigkeit an den Kunstwerken das, was ihre Form heißen darf.“<sup>868</sup> Das lässt die Form, wie wahrscheinlich jedes Moment, in dem der Geist wirkt, problematisch werden: Sie läuft Gefahr – idealistisch genug – sich auf die Regelmäßigkeit zu versteifen, dem, was wir eben das Empirische nannten, fremd zu werden. Besonders deutlich findet sich diese Auseinandersetzung in der Neuen Kunst.<sup>869</sup> Dort wird mit

---

<sup>867</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 15.

<sup>868</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 211.

<sup>869</sup> Adorno merkt an, dass die Öffnung der Form, die gleich ausgeführt wird, auch vor der Neuen Kunst vorkam, allerdings in dieser zum Prinzip wurde – worin sich der Unterschied manifestiert.

immer offeneren Formen versucht, der eigenen Logizität, also der eigenen Regelhaftigkeit des Schaffens zu entkommen. Vergebens: „Musikalische Analysen etwa führen darauf, dass noch in den aufgelösesten, wiederholungsfeindlichsten Gebilden Ähnlichkeiten vorhanden sind, das manche Partien mit anderen in irgendwelchen Merkmalen korrespondieren und dass nur durch die Beziehung auf derlei Identisches die angestrebte Nichtidentität sich realisiert; ohne alle Gleichheit bliebe das Chaos seinerseits ein Immergleiches.“<sup>870</sup> Die Gleichheit ist aus den Werken nicht zu entnehmen – und sei sie noch so entfernt. Diese Tatsache wirkt zugleich einem Problem entgegen, dass Adorno in der *Negativen Dialektik* im Relativismus fand. Ganz ohne Regelhaftigkeit würde das Material und mit ihm die Kunst den bestehenden Kräften widerstandslos unterliegen, da in der Form das kritische Potential sich kristallisiert.

Der Unterschied ist zu suchen in der Gleichheit. Wird sie von außen als Gesetz an das Material herangetragen oder entspricht sie ihm? „Aber der Unterschied der manifesten, von außen verordneten, nicht durchaus vom Spezifischen vermittelten Wiederholung und der unvermeidlichen Bestimmung des Ungleichen durch einen Rest von Gleichem überwiegt entscheidend alle Invarianz.“<sup>871</sup> Kurz darauf führt Adorno das Verhältnis noch explizierter aus: „Das Geformte aber, der Inhalt, sind keine der Form äußerlichen Gegenstände sondern die mimetischen Impulse, welche es zu jener Bilderwelt zieht, die Form ist.“<sup>872</sup> Der Stoff selbst zieht zur Form, zur Gleichheit, die oszilliert zwischen ihrer Notwendigkeit – ohne sie würde es zerfallen – und ihrer Gefahr – der Vereinnahmung. Das Aufeinandertreffen dieser Widersprüche in der Form der Kunst wird für Adorno zur Existenzfrage der Kunst selbst: „Ästhetik der Form ist möglich nur als Durchbruch durch die Ästhetik als der Totalität dessen, was im Bann von Form steht. Davon aber hängt ab, ob Kunst überhaupt noch möglich sei.“<sup>873</sup> Ästhetik, als Reflektion über Form, will ihrer Tendenz nach die Form vorgeben. Durch diese soll durchbrechen, was bislang im Bann dieser (vorgegebenen) Form lag, das Material, damit: Inhalt (und, um es weiterzutreiben, damit: Nichtidentität). So gelänge die Ästhetik der Form im Sinne Adornos. Da die vorschreibende Ästhetik (die als Reflektion nicht nur passiv ist, sondern Gesetze schafft) den Bann der Herrschaft, der real ist, verlängert, ist dieser Durchbruch der Aufstand: „Der Formbegriff markiert die schroffe Antithese der Kunst zum empirischen Leben, in welchem ihr

---

<sup>870</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 212.

<sup>871</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 212.

<sup>872</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 213.

<sup>873</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 213.

Daseinsrecht ungewiss ward. Kunst hat soviel Chance, wie die Form und nicht mehr.“<sup>874</sup> Aus dem Aufmüpfigen schöpft sie, ähnlich der Philosophie, ihre Lebenskraft und wenn die Form erst einmal eingegliedert ist, verliert sie zuerst es und dann sich selbst.

Die Frage der Form ist von höchster Bedeutung, sie ist die Frage nach dem kritischen Potential. „Nur wer Form als Essentielles, zum Inhalt der Kunst vermitteltes erkennt, kann darauf verfallen, in ihr werde Form überschätzt. Form ist die wie immer auch antagonistische und durchbrochene Stimmigkeit der Artefakte, durch die ein jedes, das gelang, vom bloß Seienden sich scheidet.“<sup>875</sup>

Die Form bzw. der Weg zu ihr, die Durchformung, ist subjektiver Akt, der in der gelungenen Durchführung den subjektiven Gehalt, die Intention, aufhebt. Die Intention lebt so sehr in den Werken, wie sie nicht in ihnen ist: „Was mit Grund an den Kunstwerken Form genannt werden kann, erfüllt ebenso Desiderate dessen, woran subjektive Tätigkeit stattfindet, wie es Produkt subjektiver Tätigkeit ist. Ästhetisch ist Form an den Kunstwerken eine objektive Bestimmung. Ihre Stätte hat sie gerade dort, wo das Gebilde vom Produkt sich ablöste.“<sup>876</sup> Form, subjektiv produziert, objektiv geworden, ist ein Gewebe, in dem das Material sich geltend macht, aber auch der Autor nicht so tot ist, wie er zuweilen dargestellt wird. Die Form ist Zwischenbestimmung, verhandelt zwischen subjektiver Intention, dem einwirkenden Geist, und objektiver Tendenz, dem Material und seiner Forderung. „Sie [die ästhetische Form] ist die gewaltlose Synthesis des Zerstreuten, die es doch bewahrt als das, was es ist, in seiner Divergenz und seinen Widersprüchen, und darum tatsächlich Entfaltung der Wahrheit.“<sup>877</sup> Da sie, als Geist, dem Anderen, dem Material bzw. dem Nichtidentischen auf diese Art gegenübertritt, ist sie das „Antibarbarische der Kunst.“<sup>878</sup> Die Kunst erhält durch die Form, die die Kunst mit Geist und Logizität verbindet, Teilhabe an Zivilisation, als Höhepunkt der Kultur, als durchformter Natur.<sup>879</sup>

---

<sup>874</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 213.

<sup>875</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 213.

<sup>876</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 213.

<sup>877</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 216.

<sup>878</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 216.

<sup>879</sup> Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 216.

Kunst ist Kritik an Zivilisation, an der veranstalteten Welt, wie Adorno es zuvor treffend fasste. Diese Kritik, der Aufstand des Nichtidentischen, für den die Kunst steht, wird durch die Form der Gesellschaft erst zugänglich, der sie gilt. „Form konvergiert mit Kritik.“<sup>880</sup> Sie hat dabei eine ähnliche Rolle wie Philosophie in Bezug auf Kunst, als dass der Aufstand, der schon ist, sichtbargemacht wird.

### 6.1.2. Form – Objekt – Fluss

Die Form präsentiert sich als Gemisch aus subjektiver Intention und objektiver Tendenz. Sie muss, und damit auch, wer immer formt, folgen lernen: „Form objektiviert die einzelnen Impulse nur, wenn sie ihnen dorthin folgt, wohin sie von sich aus wollen.“<sup>881</sup> Die möglichen Formen sind so mannigfaltig, wie das Material, das Nichtidentische nach dem sie vorsichtig greifen. „Die ihrem Anderen gegenüber vergegenständlichte Form ist bereits keine mehr.“<sup>882</sup> Es bedarf eines „Formgefühls“, das in der Lage ist, die Formen im Fluss zu halten, sodass sie sich den stetig wechselnden Nuancen des Materials anpassen kann. Adorno führt Bach als Beispiel an, der „die tradierten Formen in Fluß hielt oder richtiger: sie gar nicht erst sich verfestigen ließ.“<sup>883</sup> Zugespitzt wurde dieses Anliegen im 20. Jahrhundert. Vom Gedanken getrieben, das Formgesetz vollends zu brechen, somit jegliche Intention und auch Verantwortung fürs Werk abzuziehen, wurde die Form letztlich der Kunst selbst fremd: „Action painting, informelle Malerei, Aleatorik mochten das resignative Moment ins Extrem treiben: das ästhetische Subjekt dispensiert sich von der Last der Formung des ihm gegenüber Zufälligen, die es länger zu tragen verzweifelt; es schiebt die Verantwortung der Organisation gleichsam dem Kontingenten selbst zu. Der Gewinn steht abermals falsch zu Buche. Die vermeintlich aus dem Kontingenten und Heterogenen destillierte Formgetzlichkeit bleibt ihrerseits heterogen, fürs Kunstwerk unverbindlich; kunstfremd als buchstäbliche.“<sup>884</sup> Der völligen Entsagung der subjektiven Intention sitzt dem Irrtum auf, dass dies überhaupt möglich sei. Den Prozess der Auswahl ver-

---

<sup>880</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 216.

<sup>881</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 180.

<sup>882</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 326-7.

<sup>883</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 327.

<sup>884</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 329.

schweigend schlägt die Kunst zurück in die Isolation (der reinen Intention), da diese bewusstlos in ihr wirkt.<sup>885</sup> Dadurch verliert die Kunst die eben angeführte Teilhabe an der Kultur, ist nicht mehr zwischen Intention und Material – was sie formend wirken ließe. Mit der Form verliert sie sich selbst, sowie ihr kritisches Potential.

Deshalb schwingt das formende Moment immer mit, solange Kunst außerhalb ihrer selbst stattfinden soll. Der Kampf um die Offenheit der Form – im gleichzeitigen Versuch, sie nicht zu verlieren, sondern dem Anderen, dem Material abzugewinnen – ist ein politischer:

„Dürfen in der Kunst formale Charakteristiken nicht umstandslos politisch interpretiert werden, so ist doch in ihr kein Formales ohne inhaltliche Implikate, und die reichen bis zur Politik. In der Befreiung der Form, wie alle genuin neue Kunst sie will, verschlüsselt sich vor allem anderen die Befreiung der Gesellschaft, denn Form, der ästhetische Zusammenhang alles Einzelnen, vertritt im Kunstwerk das soziale Verhältnis; darum ist die befreite Form dem Bestehenden anstößig.“<sup>886</sup>

Die offene Form und das Beharren auf ihre Notwendigkeit als revolutionärer Akt. Es ist die Anklage all dessen, was übersehen wurde, gegen ein Bestehendes und seine totale Form, in die alles sich einpassen soll. Kunst und die ihr eigene Form – in ihrer Vielfalt – hat einen anderen Zug: „Kunst oberen Anspruchs drängt über Form als Totalität hinaus, ins Fragmentarische.“<sup>887</sup> Mit dem Fragmentarischen wollen wir übergehen zur Formfrage in der Philosophie, im Bereich des Begriffs. Und erinnern uns schon einmal an den Untertitel der *Dialektik der Aufklärung*: „Philosophische Fragmente.“

## 6.2. Sprache und Hoffnung

### 6.2.1. Begriff, notwendig

Am Ende der langen Einleitung der *Negativen Dialektik* hält Adorno ein Plädoyer für den Begriff und die Sprache. All die in diesem Abschnitt ausgeführten Mängel des Begriffs – die ihm

---

<sup>885</sup> Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 329.

<sup>886</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 379.

<sup>887</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 221.

immanente Herrschaft, die Enge der Einheit – werfen ihn zurück auf sich selbst und stellen ihn als solchen, aber auch im Hinblick auf sein Erscheinen, seine Darstellung und Form, in Frage. Adorno ist überzeugt: „Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.“<sup>888</sup> Er verweist in der Folge hier bereits – vorausschauend, da die ausführliche Diskussion später im Buch folgt – auf die Konstellation: „Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizutieren.“ So wird dem einen Begriff der Anspruch genommen, eine Identität mit dem Begriffenen zu veranschlagen und gleichzeitig das Nichtidentische als historisches Moment vorbereitet, das die Konstellation stets enthält.

Den sprachlichen Charakter völlig abzuwerfen, in einem gewissen Sinne so ebenfalls die eigene Tradition als Philosophie zu leugnen, scheint Adorno wenig fruchtbar. Jede Abkehr von Tradition enthält diese – und wenn negativ, als Signum des Falschen: „Keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängt.“<sup>889</sup> Vielmehr zeigt sich im Wunsch von der Tradition befreit zu sein die Tendenz des Absoluten des transzendentalen Subjekts. Dieses verlangt nach zeitlosen Wahrheiten, nach Wahrheit also, die es für Adorno nicht geben kann, denn ihm gilt nur die gewordene.

Dennoch kommt die Philosophie nicht um eine Kritik der Tradition umhin, lebt doch in eben dieser Tradition die Herrschaft fort. Damit steht auch ihr sprachliches Wesen auf dem Prüfstand. Dieses wurde im Laufe der Philosophiegeschichte gleich von mehreren Positionen angegriffen, aus sehr verschiedenen Gründen. Kierkegaard etwa war die Sprache, wie am Ende seines Abschnittes hervorgehoben, in Form vom Begriff zu präzise und strikt, nicht in der Lage das Paradox (der Existenz) adäquat auszudrücken. Anderen hingegen war die Sprache zu offen und unklar, sie suchten die Worte durch Logik und Zahlen zu ersetzen, um so endlich die erhoffte Klarheit schaffen zu können. Im Kapitel zur *Dialektik der Aufklärung* wurde dieser Übergang vom Begriff zur Zahl demonstriert.

Für Adorno wäre ein Eingeständnis des sprachlichen Charakters und folglich auch ein dazu stehen ein Gewinn: „Durch die sei's offenbare, sei's latente Gebundenheit an Texte gesteht die Philosophie ein, was sie unterm Ideal der Methode vergebens ableugnet, ihr sprachliches

---

<sup>888</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 62.

<sup>889</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 63.

Wesen. In ihrer neueren Geschichte ist es, analog zur Tradition, verfehmt worden als Rhetorik.<sup>890</sup> Die Ablehnung der Rhetorik, mit der das sprachliche Wesen der Philosophie zum „Träger der Lüge“ wurde, verortet Adorno bis in die Antike.

Dabei ist die Sprache gerade ausgezeichnet durch die Unzulänglichkeiten, die ihr vorgeworfen wurden. Sie hat ihren genuinen Gegenstand: „Rhetorik vertritt in der Philosophie, was anders als in der Sprache nicht gedacht werden kann.“<sup>891</sup> Weder kann sie das Versprechen lösen, den Gegenstand mit absoluter Präzision zu treffen, wie etwa die Logik es von ihr fordern könnte. Noch kann sie ganz vom Gegenstand lassen, wie beispielsweise Kierkegaard es verlangt. Sie ist immer am Gegenstand, da sie auf seinem Boden entstand – die Negative Dialektik hat es uns gelehrt: Jeder Begriff trägt sein historisch-organisches Sediment, Nichtidentisches. Das Moment des Möglichen ist ein Moment der Sprache; und auch der Philosophie, soweit sie ihr sprachliches Wesen nicht verkennt.

Wird das Bündnis mit der Wissenschaft bis zur Abschaffung dieses Wesens getrieben, endet es zuletzt in der Abschaffung der Philosophie selbst.<sup>892</sup> Sie widersetzt sich gegen den Trend mithilfe sprachlicher Anstrengung, denn sie ahnt: „Die Abschaffung der Sprache im Denken ist nicht dessen Entmythologisierung. [...] Nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen.“<sup>893</sup> Die Wissenschaft und Logik erkennt nur Gleiches und Nichtgleiches, das mit Anstrengung angepasst werden soll. Der Mythos wurde in der *Dialektik der Aufklärung* verbunden mit Notwendigkeit und Schicksal, ewige Wiederholung des Gleichen. Nicht Logik und ihre Präzision ist in der Lage sich diesem Kreislauf zu widersetzen, sondern Sprache, die auf Kosten von Präzision ein Gespür für das Andere entwickelt. Sie findet das Mehr in den Objekten, mit denen sie sich umgibt, ist Ausdruck der „Fühlung mit den Gegenständen“. „Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“<sup>894</sup> Die Dialektik ist der Versuch die Sprache auf sich selbst zu besinnen. Sie daran zu erinnern, dass sie nichts gewinnt, wenn sie sich absolut in sich selbst isoliert, dass sie bei den Dingen bleiben muss, ihre eigene Genese aus ihnen akzeptieren muss. Zugleich soll sie aber durch Dialektik

---

<sup>890</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 65.

<sup>891</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 65.

<sup>892</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 65.

<sup>893</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 65.

<sup>894</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 66.

das Selbstbewusstsein gewinnen, den Makel des Relativen durch ihr Herkommen, ihre Erscheinung als historische, ins positive zu verkehren, also festhalten, dass sie zwar gebunden ist an die Zeit, aus der sie kam, auch an den Körper, der sie schuf, aber keineswegs völlig beliebig ist. Ihr (selbst)bewusstes Herkommen zeugt ganz im Gegenteil von ihrer Nähe zum Objekt, von ihrer Nähe zum Konkreten. „In der Dialektik ergreift das rhetorische Moment, entgegen der vulgären Ansicht, die Partei des Inhalts. Es vermittelnd mit dem formalen, logischen, sucht Dialektik, das Dilemma zwischen der beliebigen Meinung und dem wesenlos Korrekten zu meistern.“<sup>895</sup> Und vergessen wir niemals, dass dieser Inhalt, das Wissen um das Herkommen, das den Objekten eigen ist, mehr ist, als sie sind: „Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie. Diese, das Bewusstsein der Möglichkeit, haftet am Konkreten als dem Unentstellten. Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt; inmitten des Bestehenden erscheint es darum als abstrakt.“<sup>896</sup> Diese Erkenntnis einmal verinnerlicht, hütet davor, Sprache auf die Darstellung des unmittelbar Vorhandenen beschneiden zu wollen. Der Verlust von Möglichkeit ist die größte Gefahr: Einschluss ins Bestehende.

Aber auch das Mögliche selbst muss sich hüten, nicht wieder zum Positiven sich zu versteifen. Wie der Gedanke muss die Sprache als sein Medium ihre eigene Unmöglichkeit begreifen, der Möglichkeit wegen.<sup>897</sup> Diese Unmöglichkeit ist ihre eigentliche Qualität. Dialektik erinnert sie ständig an die Flüssigkeit ihrer Momente, wodurch sie ihre Wirkmächtigkeit als werdende gewinnt.

### 6.2.2. Philosophie – Form – Fragment

Bloß weil sich die Philosophie der Sprache als ihrem Medium versichert hat, ist die Frage der Darstellung noch nicht geklärt. Im Aufsatz „Essay als Form“ argumentiert Adorno für den Essay, der seiner Ansicht nach in der Philosophie, insbesondere in der deutschen, gescholten wird. Wir werden die einzelnen Aspekte seiner Argumentation zu Gunsten des Essays nachvollziehen und aufzeigen, inwiefern sie in der Erkenntnistheorie Adornos fundiert sind. Sie findet gewissermaßen im Essay ihren Ausdruck.

---

<sup>895</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 66.

<sup>896</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 66.

<sup>897</sup> Vgl. „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

„In Deutschland reizt der Essay zur Abwehr, weil er an die Freiheit des Geistes mahnt.“<sup>898</sup> Der Essay provoziert, weil er die Einordnung schwer macht. Ein Beispiel dafür ist seine Willkür bezüglich Anfang und Ende: „Er fängt nicht mit Adam und Eva an sondern mit dem, worüber er reden will; er sagt, was ihm daran aufgeht, bricht ab, wo er selber am Ende sich fühlt und nicht dort, wo kein Rest mehr bleibt.“<sup>899</sup> Er hat keinen systematischen Anspruch und muss darum keine stringente Folge vom vermeintlichen Beginn bis zur letzten Konsequenz ablaufen. Er weiß zugleich um sein historisches Moment, weiß sich und den Gegenstand, den er aufgreift, als Moment in der Historie, wodurch er, ganz wie die Negative Dialektik, den Anspruch des absoluten Überblicks ablegt, stattdessen die Wahrheit als gewordene begreift und versucht einen Abdruck davon zu geben. „Glück und Spiel sind ihm wesentlich“<sup>900</sup>, aus eben diesem Grunde. Von der Pflicht befreit, alles ins System von Folgerungen setzen zu müssen, kann er spielerisch in die Sache einsteigen, was ihm, wie wir gelernt haben, erlaubt, die Sache besser zu treffen, ihr gerechter zu werden, als wenn er sie durch von außen hinzutretende Gesetze der Systematik in Form pressen muss. Er rettet als Spielender das Mehr und bewahrt vor der Tautologie (des Systems): „Sobald er mehr will als bloß die administrative Wiederholung und Aufbereitung des je schon Seienden, hat er etwas Unentdecktes; die vom Spiel verlassene Wahrheit wäre nur noch Tautologie.“<sup>901</sup> Die Anpassungsfähigkeit an den Gegenstand, die Adorno vom Theoretischen, vom Gedanken in der *Negativen Dialektik* fordert, wird nachdrücklicher, oder vielleicht: erst ermöglicht, wenn die Form in der der potentiell mimetische Gedanke ausgeführt wird, dieser Fähigkeit in der Erscheinung entspricht.

Es liegt in der Sache selbst, dass sich dabei, wie beim Gedanken, das Risiko fehlzugehen auch bei seiner ausführenden Form erhöht. Adorno vergleicht es mit dem Lernen einer Sprache. Statt sich eines Wörterbuches zu bedienen, durch welches man die Wörter einigermaßen funktional nutzen kann, aber doch nie im Fluss, immer gewollt, bringt er die Methode des Essays bzw. der Negativen Dialektik in die Nähe des ausprobierenden Lernens, in dem man wiederholt, was man beobachtet und korrigiert wird. Die Irrtümer, die man so konstant begeht, führen langfristig zu einem weitaus besseren Verständnis der Nuancen der Sprache,

---

<sup>898</sup> Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, S. 10.

<sup>899</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 10.

<sup>900</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 10.

<sup>901</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 29.

als es das Lernen mit dem Wörterbuch je vermochte. „Wie freilich solches Lernen dem Irrtum exponiert bleibt, so auch der Essay als Form; für seine Affinität zur offenen geistigen Erfahrung hat er mit dem Mangel an jener Sicherheit zu zahlen, welche die Norm des etablierten Denkens wie den Tod fürchtet.“<sup>902</sup>

Mit der Bereitschaft, auf die Sicherheit ein gutes Stückweit zu verzichten, öffnet er sich dem Objekt. Die Form selbst, als nicht aus Angst vorm eigenen Verlust auf Stringenz drängend, ist Teil dieser Öffnung. Die Intentionen des Autors gehen in dieser Öffnung unter, der Essay wird als offenes Fragment ohne ersten Anfang oder konkludierendes Ende zur Chiffre: „Die Regungen der Autoren erlöschen in dem objektiven Gehalt, den sie ergreifen.“<sup>903</sup> Die Chiffre entsteht dabei aus Konstellation von Begriffen, in denen die Objektivität und damit das Nichtidentische selbst arbeitet. Im Essay bilden Begriffe „kein Kontinuum der Operationen, der Gedanke schreitet nicht einsinnig fort, sondern die Momente verflechten sich teppichhaft. Von der Dichte dieser Verflechtung hängt die Fruchtbarkeit von Gedanken ab. Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln.“<sup>904</sup>

Nicht zu verwechseln ist er aber – trotz der radikalen Öffnung hin zur Sache und der dafür nötigen Hingabe zur Freiheit – mit Kunst, die von ihm geschieden ist. Sowenig er Wissenschaft ist, da ihm System zuwiderläuft, sowenig ist er Kunst, auch wenn seine Tendenz des Sprechenslassens es andeutet: Durch das Sprechenslassen des Objekts „ähnelte der Essay einer ästhetischen Selbstständigkeit, die leicht als der Kunst bloß entlehnt angeklagt wird, von der er gleichwohl durch sein Medium, die Begriffe, sich unterscheidet und durch seinen Anspruch auf Wahrheit bar des ästhetischen Scheins.“<sup>905</sup> Der Begriff bindet den Essay stets zurück an die (sprachlich-begriffliche) Erkenntnis. Der Essay endet in der Mitte zwischen Kunst und Wissenschaft, zu begrifflich für jene, zu ungenau für diese. Eine ähnliche Position vertrat Walter Benjamin in seinem Buch *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in dessen berühmter Vorrede

---

<sup>902</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 21.

<sup>903</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 11.

<sup>904</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 21.

<sup>905</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 11.

er die Aufgabe des Philosophen in dieser Mitte verortet.<sup>906</sup> Benjamin war sich des Problems der Darstellung ebenfalls bewusst und ist für Adorno ein Beispiel von meisterhaftem Umgang damit: „Das Wie des Ausdrucks soll an Präzision erretten, was der Verzicht aufs Umreißen opfert, ohne doch die gemeinte Sache an die Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen zu verraten. Darin war Benjamin der unerreichte Meister.“<sup>907</sup>

Kunstähnlich wird der Essay einzig in seiner Anstrengung, an der Form fortlaufend zu arbeiten. Der enge Verbindung von Form und Inhalt ist ihm bewusst, ein Bewusstsein, das ihn nicht zuletzt geschlossener, spezifischer, macht als die Tradition, denn seine Form kennt, in jedem spezifischen Fall nur eine: die, die mit dem Inhalt konvergiert.<sup>908</sup>

Zwischen Kunst und Wissenschaft findet der Essay sich wieder im kurz zuvor eingeführten: „Historisch ist denn auch der Essay der Rhetorik verwandt.“<sup>909</sup> Mitsamt der Rhetorik bzw. dem sprachlichen Wesen lebt in ihm das Bewusstsein des Nichtidentischen fort. All das, was seine Form kennzeichnet ist Fürspruch des Partiellen, Verdrängten. Nicht ohne Grund sieht Adorno Kritik an der Methode als Prinzip – ihrem wissenschaftlichen Anstrich – häufig nur realisiert in der Form des Essays (wobei spätestens hier davon ausgegangen werden sollte, dass Adornos Bezeichnung von Essay mehr ist, als das, worauf die gemeine Bezeichnung zielt). „Er trägt dem Bewusstsein der Nichtidentität Rechnung, ohne es auch nur auszusprechen; radikal im Nichtradikalismus, in der Enthaltung von aller Reduktion auf ein Prinzip, im Akzentuieren des Partiellen gegenüber der Totale, im Stückhaften.“<sup>910</sup> Zum einen unterschlägt er sein Herkommen nicht, versucht nicht durch suggerierten Anfang und zusammenfassendes Fazit Abgeschlossenheit vorzugaukeln. Zum anderen macht er was er nicht verschweigt noch zum eigentlichen Gegenstand seiner Ausführung. Reflektiert, vielleicht auch kritisiert – wenn sich Reflektion und Kritik überhaupt trennen lassen –, wird ein Zufälliges des Ganzen, das dem Autor scheinbar willkürlich in den Sinn kam. Erst darum entfaltet sich – rücklaufend – die mögliche Analyse,

---

<sup>906</sup> Auch Benjamin verhandelt die Vorstellung einer Empirie, die sich selbst redet bzw. selbst die Idee manifestiert, die sie beschreiben soll: „Ist Übung im beschreibenden Entwurfe der Ideenwelt, dergestalt, dass die empirische von selber in sie eingeht und in ihr sich löst, die Aufgabe des Philosophen, so gewinnt er die erhobne Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler.“ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, S. 14.

<sup>907</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 20.

<sup>908</sup> Vgl. Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 26.

<sup>909</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 29.

<sup>910</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 17.

die sich leiten lässt vom zufälligen Moment. Dieses spricht seinen eigenen historisch-organischen Gehalt, seine Nichtidentität, wie es sich in der *Negativen Dialektik* und *Ästhetischen Theorie* darstellt. Der Essay hat, geduldig, es lesen und hören gelernt.

Das Zugehen aufs Zufällige ist dabei im Übrigen nicht so einfach, wie es scheint. Schnell steht der Vorwurf der Selbstgerechtigkeit im Raum, will man seine Arbeit dem willkürlich Ausgewählten widmen. Doch ist der Anspruch legitim und ernstgemeint, abwartend dem zufälligen Objekt sein Nichtidentisches zu entlocken, entpuppt es sich als das komplexeste. Verwoben in einen unüberschaubaren Gesamtzusammenhang widerspricht es völlig dem Vorwurf, man hätte sich auf Einfaches beschränkt. Der erste Schritt des Essays ist bereits der Komplexeste. Dies setzt ihn weiter ab von den Prinzipien des Systems. Descartes vier Regeln zur Methode zitierend – von denen die dritte ist, der Ordnung nach mit dem einfachsten zu beginnen – wendet Adorno ein, dass der Essay dazu nötigt, „die Sache mit dem ersten Schritt so vielschichtig zu denken, wie sie ist.“<sup>911</sup> Die Komplexität des Nichtidentischen ist dabei nicht allein begründet im umfassenden Kontext, das es bedeutet, sondern auch in der Forderung, die es, aus dem Kontext heraus, enthält. Der Essay ist in seiner Form die Verlängerung der Klage. Er verlangt eine „Herstellung der Menschheit, die Utopie“ was für Adorno immer auch bedeutet, das Versprechen von Freiheit zu erfüllen. Er erkennt in die vorherrschenden Form das Muster der Aufklärung, zurück in den Mythos zu verfallen, in Natur zurückzuschlagen, was nach der *Dialektik der Aufklärung* bedeutet: Keine Freiheit zu gewinnen, sondern dem (notwendigen) Naturkreislauf verhaftet zu bleiben. „Bis zum heutigen Tage perpetuiert sich in ihr [der Kultur] der blinde Naturzusammenhang, der Mythos, und darauf gerade reflektiert der Essay: das Verhältnis von Natur und Kultur ist sein eigentliches Thema.“<sup>912</sup> Eben jenes gebrochene Versprechen von Freiheit in der Kultur sieht der Essay bis in die Form hinein verraten:

„Was Kant inhaltlich als den Zweck der Vernunft einsieht, die Herstellung der Menschheit, die Utopie, wird von der Form, der Erkenntnistheorie her verwehrt, welche der Vernunft es nicht gestattet, über den Bereich der Erfahrung hinauszugehen, der im Mechanismus, von bloßem Material und unveränderlicher Kategorie zu dem zusammenschrumpft, was von je schon war.“<sup>913</sup>

---

<sup>911</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 23.

<sup>912</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 28.

<sup>913</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 30.

Die Form verwehrt den Wunsch, der mitunter in ihr, der Falschen, verfasst ist. Der Essay ist der Versuch, buchstäblich, dieser Ungerechtigkeit entgegenzuwirken: „Gegenstand des Essays jedoch ist das Neue als Neues, nicht ins Alte der bestehenden Formen Zurückübersetzbares.“<sup>914</sup> Er will das Mögliche als solches retten und nicht wie die systematische Form – und wenn sie noch so sehr das Mögliche zum Inhalt zu machen versucht – es in das, was sowieso schon ist, eingliedern.

Seine Kraft für das Streben zieht er nicht aus einem Ewigen, sein kritisches Moment verböte es ihm. Der Essay ist lebensbejahend, ganz im Sinne Nietzsches, den Adorno zum Ende zitiert: „Gesetzt, wir sagen ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein ja gesagt. Denn es steht Nichts für sich, weder in uns selbst noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsere Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nötig, um dies eine Geschehen zu bedingen – und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheißen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht.“<sup>915</sup> Der Essay allerdings bleibt skeptisch dem eigenen Antrieb gegenüber. Positiv formuliert sieht er den Gehalt in Gefahr: „Nur dass der Essay noch solcher Rechtfertigung misstraut. Für das Glück, das Nietzsche heilig war<sup>916</sup>, weiß er keinen Namen als den negativen. Selbst die höchsten Manifestationen des Geistes, die es ausdrücken, sind immer auch verstrickt in die Schuld, es zu hintertreiben, solange sie bloßer Geist bleiben. Darum ist das innerste Formgesetz des Essays die Ketzerei.“<sup>917</sup> Als Ketzer, noch gegen den eigenen Ausdruck von Glück – sobald er positiv bestimmt werden soll –, bleibt der Essay fragmentarisch.

Mit dem Fragment bringt Adorno den Essay selbst in Verbindung<sup>918</sup> und schließt damit den Übergang zum eigenen Werk. Die „Philosophischen Fragmente“, die sich in der *Dialektik der Aufklärung* versammeln, sind das expliziteste, da selbst benannte Beispiel. Aber auch die restlichen Werke von Adorno weisen das Fragmentarische nie von sich. Es findet sich gelegentlich

---

<sup>914</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 30.

<sup>915</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 33.

<sup>916</sup> Hier zeigt sich erneut, warum Nietzsche für Adorno so eine immense Bedeutung hatte. Zum einen beweist er in dem kurzen Zitat sein Gespür für das Nichtidentische, zum anderen setzt er das Glück als unbedingte Forderung ins Diesseits, nicht ins Jenseits – wie es Adorno unter anderem den Idealisten vorwirft.

<sup>917</sup> Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 33.

<sup>918</sup> Vgl. Adorno, *Noten zur Literatur*, S. 24.

der Versuch einer Einleitung. Der Abschluss ist zumeist abrupt. Durchzogen ist das Werk von Konstellationen. Adornos Begriffe sind stets in Bewegung, konstante gibt es nur wenige. Die vielen Zitate waren ein Versuch, diese Konstellationen aufzuzeigen, zu zeigen, wie Adorno um den Gegenstand kreist. Sein Werk möchte der Sache – die in seinem Werk oft das Denken selbst ist, freilich nie getrennt vom Boden seiner Herkunft – ihre vielfältigen Momente entlocken, eine Aufgabe, der der einzelne Begriff nie gerecht wird. Die Momente des Nichtidentischen der Sache zu entlocken, ohne sie in Einheit zu zwingen und dadurch zu verlieren oder gegeneinander auszuspielen. Im Bild des Prismas, das das Licht in seine verschiedenen Farbfacetten bricht, verdeutlicht Adorno, wohin Philosophie und nicht zuletzt auch ihre Form strebt: Dem Nichtseienden „dient Denken, ein Stück Dasein, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende heranreicht. Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt.“<sup>919</sup>

Dieser Aufgabe widmete sich Adorno in Form und Inhalt, deren Trennung eigentlich keine legitime mehr ist. Und diese Aufgabe hinterlässt er uns – die Momente als Unzertrennliche.

---

<sup>919</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 66.



# VI. Deleuze

## 1. Einleitung

„Was bleibt dem abstrakten Denker, wenn er klug und überlegt Ratschläge gibt? Also immer über die Wunde von Bousquet, über den Alkoholismus von Fitzgerald und von Lowry, über den Wahnsinn von Nietzsche und von Artaud sprechen und dabei am Ufer bleiben? Zum Fachmann für solches Geplauder werden? Nur wünschen, dass jene, die geschlagen wurden, nicht allzu tief sinken? Nachforschungen anstellen und Sondernummern herausgeben? Oder versuchen, sich darin ein wenig selbst zu sehen, ein bisschen Alkoholiker, ein bisschen verrückt, ein bisschen selbstmörderisch, ein bisschen Guerillero sein, gerade genug, um den Riss auszudehnen, aber nicht zuviel, um ihn nicht unwiderruflich zu vertiefen? Wohin man sich auch wendet, alles scheint trostlos. In Wirklichkeit aber: Wie sich an der Oberfläche halten, ohne am Ufer zu bleiben? Wie sich und dabei die Oberfläche und die ganze Oberflächenorganisation einschließlich der Sprache und des Lebens retten? Wie zu dieser *Politik*, zu dieser vollkommenen *Guerilla* gelangen?“<sup>920</sup>

Deleuze konfrontiert uns im wunderbaren Kapitel „Vulkan und Porzellan“ seines Buches *Logik des Sinns* mit einem Problem der Philosophie: Welche Möglichkeiten des Umgangs hat die Philosophie mit den Gegenständen ihrer Betrachtung? Was kann der abstrakte Denker von ihnen lernen? Wie weit kann er gehen; wie gleich kann er sich ihnen machen? Im gewählten Beispiel sind es Grenzgänger. Grenzgänger der Literatur, der Kunst, der Philosophie und zuletzt des Lebens. Sie leben mit ihren Wunden, ihrem Alkoholismus, ihrem Wahnsinn an der Grenze des Verständlichen. Sind immer kurz davor, völlig abzudriften, „verloren zu gehen“, so wie beispielsweise Nietzsche nach seinem Schock. Er war in den letzten 10 Jahren seines Lebens der Außenwelt nicht mehr zugänglich, völlig in sich geschlossen. Was hat die Philosophie mit diesen Grenzgänger zu schaffen? Ist sie bloße Organisation des Anderen, dessen, „was die Anderen tun“? Bleibt das Andere ihr stets fremd in diesem Prozess? Oder kann sie es wagen, sich anzunähern, an den Alkoholismus, an den Wahnsinn? Lauert in dieser Annäherung – sollte sie möglich sein – nicht jedoch die größte Gefahr? Könnte die Philosophie nicht alle Organisation im Versuch, etwas vom Desorganisierten zu lernen, verlieren, zuletzt: sich selbst verlieren? Für Deleuze steht außer Frage: Es gibt etwas vom Desorganisierten zu lernen. Und diese

---

<sup>920</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 197.

petitio principii bringt ihm das genannte Dilemma. Wie also den Riss (in der Organisation, in der Struktur) nur ein wenig ausdehnen? Wie sowohl sich, als damit auch Sprache und Leben retten, während man reißt, reißen muss?

Diesen Fragen wollen wir uns im folgenden Abschnitt widmen. Das Wichtigste wird zunächst sein, den Drang, der zum anderen führt, nachzufühlen. Was treibt Deleuze dazu, die Organisation verlassen zu wollen, woher kommt seine Faszination für die Grenzgänger? Dafür werden wir die Metaphysik der Bewegung nachvollziehen müssen, die Deleuze in Abgrenzung zu einer Metaphysik der Repräsentation entwirft. Diese Aufteilung findet sich in seinen Hauptwerken *Differenz und Wiederholung* sowie *Logik des Sinns*, die Deleuze noch allein verfasste. Die darin vorgestellte Metaphysik der Bewegung durchzieht allerdings sein gesamtes spätes Werk, welches er größtenteils zusammen mit Félix Guattari geschrieben hat.

Mit *Differenz und Wiederholung* soll die Betrachtung beginnen. Nicht nur lernen wir früh, welche Bedeutung Nietzsche sowie Kierkegaard für das Denken von Deleuze hatten, auch präsentieren sich schnell zentrale Begriffe: Bewegung, Werden und Neues. Wie diese Begriffe mit sowohl Differenz als auch Wiederholung verwoben sind, und inwiefern diese beiden wiederum ineinander fallen, wollen wir erfahren. Dabei werden wir auf Nietzsches Ewige Wiederkehr zu sprechen kommen und der Interpretation selbiger, die Deleuze in *Differenz und Wiederholung* und in einem seiner Nietzschebücher *Nietzsche und die Philosophie* präsentiert.

In *Logik des Sinns* entfaltet Deleuze recht zeitgleich unter anderem eine mit den Gedanken von *Differenz und Wiederholung* korrespondierende Theorie der Zeit. Der Unterschied zwischen einer kreisförmigen Zeit, Chronos, und einer fortlaufenden Linie, Äon, wird uns eine weitere Hilfe sein, das Anliegen von Deleuzes, seine Tendenz zum Neuen nachzuvollziehen.

Das Kapitel zur grundlegenden Theorie wird abgerundet mit den beiden in Zusammenarbeit mit Guattari entstandenen Hauptwerken *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus*. Eine nähere Untersuchung der Konsistenz- und Repräsentationsebene (als Flächenpendant der Metaphysik der Bewegung und Repräsentation) wird uns erlauben, uns die Begriffe des Territoriums, der Deterritorialisierung und Reterritorialisierung zu erschließen. Sie sind im Spätwerk von Deleuze und Guattari omnipräsent und markieren einen wichtigen Übergang ihres Denkens zu dem, was sie in ihrem letzten, kurzen Buch *Was ist Philosophie?* Geophilosophie nennen.

Dies gipfelt in der bekannten Gegenüberstellung von Rhizom- und Baummodell, als zwei Arten von Organisation des Wissens. Hierin werden alle vorangegangenen Momente aufgegriffen und zu einer Kritik an bestimmten (und nach Ansicht von Deleuze: dominierenden) Arten der Wissensorganisation zusammengefasst. Eine Kritik des Prinzips der Hierarchie steht hierbei im Mittelpunkt. Diese Kritik wiederum erlaubt den Rückschluss und die Verbindung des theoretischen Kapitels mit den Grenzgängern.

Mit *Anti Ödipus* und *Tausend Plateaus* werden die theoretischen Fundamente nochmals und doch in veränderter Form aufgearbeitet. In diesen Büchern sind Theorie und Praxis stärker noch als zuvor verwoben. Auch wenn bereits im vorherigen Kapitel früh offensichtlich wird, dass eine klare Trennung zwischen einer „Erkenntnistheorie“ und einer „Gesellschaftstheorie“ bei diesen Autoren nicht gelingen kann, ist sie dennoch hilfreich dabei, die Funktion des Grenzgängers herauszustellen, insbesondere, da die Frage im einleitenden Zitat eine nach einer Politik bzw. einer „vollkommenen Guerilla“ ist.

Zu Beginn dieses Kapitels werden wir uns mit der Psychoanalyse beschäftigen, mit der Deleuze eine langanhaltende Auseinandersetzung hatte, die von verschiedenen Stadien geprägt ist. Einleitend betrachten wir die noch recht positive Aufnahme der Psychoanalyse im *Logik des Sinns*, von der sich Deleuze aber spätestens im *Anti-Ödipus* kritisch distanzierte. Steht innerhalb des *Logik des Sinns* noch die Errungenschaft der Psychoanalyse im Mittelpunkt, den Leib und die Erziehung des (jungen) Menschen als Genese des Sinns und der Sprache aufzudecken, so folgt im *Anti-Ödipus* die Kritik an eben dieser Psychoanalyse, die durch klassische Familienbilder (und auch dem Prinzip dieser Familie schlechthin) bestehende gesellschaftliche Machtstrukturen verschleiert und verhärtet, statt sie zu lösen.

So gelangen wir zum Konzept der „Schizo-Analyse“, die sich von der Psychoanalyse in den kritisierten Punkten abhebt. Die Kritik an der Hierarchie wird sich an dieser Stelle fortsetzen. Immer wieder wird deutlich, wie delikat das Wechselspiel zwischen eingeführter Ordnung und der Aufhebung dieser Ordnungen ist. Welche Gefahren auch das Aufheben alter (und nicht selten überkommener) Ordnungen birgt: „In Wirklichkeit aber: Wie sich an der Oberfläche halten, ohne am Ufer zu bleiben?“ Dieser Zusammenhang, er mag jetzt noch ganz unklar sein, soll sich uns erschließen.

Eine eingehendere Untersuchung der Schizo-Analyse wird das Kapitel abschließen. Bereits im *Anti-Ödipus*, dann noch umfassender in den *Tausend Plateaus* präsentieren Deleuze und Guattari uns das Prinzip des Tier-Werdens. Dieses entwickelt und steigert sich in weitere Formen, wie u.a. das Frau-Werden, Maschine-Werden, Minderheit-Werden und zuletzt Molekular-Werden. Diese „Verwandlungen“ (die in Wahrheit keine sind) enthalten den Kern der Schizo-Analyse, sowie der Grenzgänger. Dieses Werden ist des Weiteren das revolutionäre Potential schlechthin. Als Abschluss des Kapitels bildet es zugleich den Übergang zum nächsten.

Denn im Kapitel zur Kunst werden wir neben allgemeinen Bemerkungen seitens Deleuze und Guattari zur Kunst auch ein literarisches Beispiel näher beleuchten: Kafka. Kafka, dessen Erzählungen für das Tier-Werden einstehen, es gerade zu plastisch demonstrieren, der aber in seinen Roman noch weiter geht, das Tier-Werden hinter sich lässt, um fortzuschreiten. Er gibt zum einen ein eindringliches Beispiel für ein besseres Verständnis des Werdens, zum anderen lässt sich an ihm exemplarisch die Rolle der Kunst bei Deleuze und Guattari aufzeigen bzw. ihr Verhältnis zur Philosophie. So kann das abschließende Kapitel zur Form vorbereitet werden.

Die Frage, ob es überhaupt noch die Zeit für Bücher ist, war eine, die Deleuze wiederholt umtrieb. In fast allen Werken befinden sich kürzere oder längere Auseinandersetzungen mit dem Problem der Form in der Philosophie, mit dem Problem des Schreibens generell. Das einleitende Zitat deutet es schon an: Was bedeutet das Schreiben? Insbesondere das „darüber schreiben“? Kann es ein Mitmachen (des Schreiben) statt eines darüber schreiben geben? Wie weit kann es gehen? Wie weit kann der abstrakte Denker, die Philosophie gehen?

Das Rhizom in *Tausend Plateaus* ist nicht bloß eine allgemeine Erklärung der Methode, sondern zugleich auch eine ganz spezifische Erklärung der Methode des Buches selbst. Diese Erklärung wird uns helfen, all die zuvor vorgestellten Aspekte auf die Frage nach der Form im Sinne von Deleuze und Guattari anzuwenden.

## 2. Philosophie der Bewegung, des Werdens, des Neuen

### 2.1. Differenz und Wiederholung – Identität und Negation

Deleuze war stets auf der Suche nach dem Neuen. Nach dem, was außerhalb des vermeintlich bereits Gewussten sich zu finden versprach. In seinem Buch *Differenz und Wiederholung* macht Deleuze sich daran, eine Methode für diese Suche zu gewinnen. Dafür untersucht er das Verhältnis von Differenz und Wiederholung. Mag es auf den ersten Blick einigermaßen nachvollziehbar sein, inwiefern sich Neues und Differenz (als Differenz vom Bekannten beispielsweise) bedingen, so ist der Zugang zur Wiederholung nicht gleichermaßen offensichtlich. Darum wollen wir mit der Wiederholung beginnen. Zu Beginn der Untersuchung wird sich zeigen, dass der Wiederholung schwer ein Inhalt zuzuweisen ist, weshalb zunächst abstrakt einige Rahmenbedingungen der Wiederholung festgehalten werden. Im Laufe des Kapitels wird deutlicher werden, warum diese Schwierigkeit besteht, wenngleich sie dennoch bestehen bleibt.

Deleuze unterscheidet seine Vorstellung von Wiederholung gleich zu Beginn sowohl vom Begriff der Allgemeinheit als auch von ihrem Gebrauch innerhalb des wissenschaftlichen Experiments bzw. zur Erschließung von (Natur-)Gesetzen: „Die Wiederholung ist nicht die Allgemeinheit. Die Wiederholung muss vor der Allgemeinheit in mehrfacher Hinsicht unterschieden werden. Jede Formel, die ihre Verwechslung nahelegt, ist fatal: Etwa wenn wir sagen, zwei Dinge ähneln einander wie ein Ei dem anderen; oder wenn wir den Satz „es gibt Wissenschaft nur vom Allgemeinen“ gleichsetzen mit: „es gibt Wissenschaft nur von dem, was sich wiederholt.“<sup>921</sup>

Die Wiederholung trennt sich nicht nur von der Allgemeinheit, sondern ebenfalls von der Identität. Was der Wiederholung zugrunde liegt ist kein bestimmbares Besonderes, das daraufhin in der Wiederholung „kopiert“ wird, woraufhin es zwei identische Dinge oder Ereignisse gäbe. In diesem Fall fände man eine Ersetzbarkeit zwischen dem der Wiederholung Zugrundeliegenden und dem Produkt der Wiederholung, Anzeichen von Tausch: „Tausch oder Ersetzung von

---

<sup>921</sup> Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2007, S. 15.

Besonderem definiert ein Verhalten, mit dem wir der Allgemeinheit entsprechen.<sup>922</sup> Die Wiederholung hat mit dem ökonomischen Prinzip des Tausches jedoch wenig zu schaffen. Ihr Prinzip ist vielmehr das des Diebstahls und der Gabe, welche die ökonomische Differenz zwischen Allgemeinheit und Wiederholung aufzeigen.<sup>923</sup>

Früh bereitet Deleuze damit den antihegelianischen Weg vor, den er verfolgen will. In der Abwendung von Allgemeinheit und Identität findet sich auch eine Abwendung von der Negation als Grundlage des Fortschreitens der Allgemeinheit im Sinne Hegels: „All diese Zeichen [die jüngsten Entwicklungen in Kunst und Philosophie] können einem verallgemeinerten Antihegelianismus zugeschlagen werden: Die Differenz und die Wiederholung sind an die Stelle des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruchs getreten. Denn nur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und lässt sich bis zum Widerspruch treiben.“<sup>924</sup> Dieser Vorrang, diese Hierarchie zugunsten der Identität wird uns umfassend beschäftigen, da hinter diesem Vorr(h?)ang eine Differenz jenseits der Identität lauert, eine Differenz, die zugleich eng verwoben mit der Wiederholung ist. Betrachten wir dafür weiterhin die Wiederholung.

### 2.1.1. Das Erste der Wiederholung? Wiederholung als Methode bei Kierkegaard und Nietzsche

„Wenn die Wiederholung möglich ist, so entspricht sie eher dem Wunder als dem Gesetz.“<sup>925</sup> In der Wiederholung liegt das Paradox der Gedenkfeier: „ein „Unwiederbringliches“ wiederholen.“<sup>926</sup> Eine Singularität, die nicht erneut stattfindet, sondern immer wieder als das erste Mal auftritt, an es erinnert: „Nicht ein zweites und ein drittes Mal dem ersten hinzufügen, sondern das erste Mal zur „n-ten“ Potenz erheben.“<sup>927</sup> Das Verhältnis verkehrt sich: nicht die Jahrestage erinnern an das Ereignis, sondern das Ereignis impliziert alle Jahrestage, ist in gewisser Hinsicht vorausblickend, mehr als es selbst (mehr als das Ereignis zum Zeitpunkt des Geschehens – Deleuze führt den Sturm auf die Bastille und die dazugehörigen Jahrestage als

---

<sup>922</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 15.

<sup>923</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 15.

<sup>924</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 11.

<sup>925</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 17.

<sup>926</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 16.

<sup>927</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 16.

Beispiel an). Mit Pius Servien unterscheidet Deleuze an diesen Gedanken anschließend zwei Sprachen, um den Unterschied weiter zu verdeutlichen. Die Sprache der Wissenschaft und die lyrische Sprache. Wird die erste von Gleichheitszeichen und Ersetzbarkeit beherrscht, entspricht also nicht der Wiederholung, so ist Zweitere von Begriffen durchdrungen, die nicht ersetzt werden können, die lediglich wiederholt werden können.<sup>928</sup>

Diese Wendung der Wiederholung zur Singularität – als dem nicht bestimmbar, nicht identifizierbaren, nur zu wiederholenden Ereignis – findet Deleuze in zwei uns bekannten Autoren:

„Kierkegaard und Nietzsche haben eine Kraft gemeinsam. Das Trennende zwischen ihnen ist beträchtlich, offensichtlich und weitgehend bekannt. Nichts aber wird jene ungeheure Begegnung im Umkreis eines Denkens der Wiederholung auslöschen: Sie stellen die Wiederholung allen Formen der Allgemeinheit gegenüber. Und sie begreifen das Wort „Wiederholung“ nicht metaphorisch, im Gegenteil, in gewisser Hinsicht begreifen sie es buchstäblich und lassen es in den Stil eindringen.“<sup>929</sup>

Deleuze fährt fort, vier übereinstimmende Aussagen beider bezüglich der Wiederholung aufzuzählen:

Sie vermögen aus der Wiederholung etwas Neues zu machen; sie grenzen die Wiederholung von den Gesetzen der Natur; und auch der Sitte ab; zuletzt ist ihnen die Wiederholung „das Denken der Zukunft.“<sup>930</sup> Die erste und die letzte Aussage sind für uns an dieser Stelle von besonderem Interesse.

Das Neue der Wiederholung ist nicht als ein Produkt selbiger zu verstehen. Auch wird es ihr nicht entnommen. Man tritt nicht von außen an die Wiederholung heran und entnimmt als betrachtender Geist, was es bei ihr zu lernen gibt. „Demgegenüber geht es hier um das Handeln, geht es darum, aus der Wiederholung als solcher eine Neuheit zu machen, d.h. eine Freiheit und eine Aufgabe der Freiheit.“<sup>931</sup> So bei Kierkegaard. Bei Nietzsche wird die Wiederholung selbst, wie wir bereits sahen, zum Gegenstand des Wollens, der Bejahung gemacht, womit der Wille selbst entfesselt wird. Die Wiederholung ist bei ihm Fessel (Zarathustras

---

<sup>928</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 16.

<sup>929</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 20.

<sup>930</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 20-23.

<sup>931</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 21.

schwerster Gedanke) und Befreiung zugleich (der Übermensch tanzt mit der Ewigen Wiederkehr). Die Wiederholung wird selbst zur Prüfung und selektiert gelungene und fehlgeschlagene Versuche.<sup>932</sup>

Ganz nah an Prüfung und Selektion ist das Denken der Zukunft. Es mag möglich sein, der Wiederholung durch Gewohnheit und Gedächtnis etwas Neues abzutrotzen. Etwa wenn eine kleine Variation die Gewohnheit ins Stocken bringt bzw. das Gedächtnis aufmerken lässt, wenn es an all die anderen Male denkt, an die es sich erinnert, die von dem jetzigen, dem leicht variierten, abweichen (man denke z.B. an weitläufige Versuchsreihen mit ständiger Wiederholung, an Aufzeichnungen als Gedächtnishilfen, an die dabei stattfindende Suche nach Variation oder deren Ausbleiben). Doch dieses Neue, das Identifizierbare, verlangt nach einem „kleinen betrachtenden Ich“, das Nietzsche und Kierkegaard nach Ansicht von Deleuze für ihr Anliegen nicht gebrauchen können: „Diese psychologischen Bewegungen sind nicht weiter wichtig; bei Nietzsche wie bei Kierkegaard verblassen sie angesichts der Wiederholung, verstanden als doppelte Verdammung von Gewohnheit und Gedächtnis.“<sup>933</sup> Die Wiederholung wendet sich ab von der antiken Kategorie der Wiedererinnerung (und damit auch von Repräsentation) sowie der modernen Kategorie des Habitus. Das Vergessen (dessen was wiedererinnert werden könnte) – das Verbrennen der Aufzeichnungen – wird zur positiven Macht – notwendige Voraussetzung für das Fortschreiten bei Nietzsche; und das Unbewusste (das Jenseits des „kleinen betrachtenden Ich“, Jenseits der Erinnerung) „zu einem positiven höheren Unbewussten.“<sup>934</sup> „Alles vereinigt sich in der Macht.“<sup>935</sup> Die Macht und den Willen zu dieser Macht zieht es in die Zukunft, eine höhere Zukunft. Deleuze sieht im Willen zur Macht kein bloßes Machtstreben, sondern im Gegenteil, eine Erhöhung des Gewollten. Die Selektion innerhalb der Wiederholung (ihr prüfender Charakter: Es ist schwer vor ihm zu bestehen – wir sahen es bei Zarathustra) ermöglicht diese Erhöhung: „Höhere Form dessen, was ist: Dies ist die unmittelbare Identität von ewiger Wiederkunft und Übermensch.“<sup>936</sup>

---

<sup>932</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 21.

<sup>933</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 23.

<sup>934</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 23.

<sup>935</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 23.

<sup>936</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 23.

### 2.1.2. Bewegung und Theater

Doch was ist der Inhalt der Wiederholung? Warum hadern wir so sehr, ihn vorzustellen? Warum sind die gegebenen Beispiele, der Sturm auf die Bastille als zu wiederholende Singularität der Gedenkfeier, das Experiment im Sinne der Suche nach Gesetzen (der Suche als Prinzip, nicht mit dem Ergebnis des Gesetzes) so unzufriedenstellend? Dies hängt mit dem notwendig bildlosen Charakter der Wiederholung zusammen.

Es wäre ein Missverständnis, anzunehmen, dass die Wiederholung – als „Denken der Zukunft“ – ein Bild der Zukunft, der erhöhten Zukunft zeichnen würde. Sie ist vielmehr die Bewegung selbst. Dies ist für Deleuze nicht zuletzt ein Grund dafür, warum Kierkegaard und Nietzsche die Philosophie so tatkräftig um neue Ausdrucksmittel bereicherten.<sup>937</sup>

Die Bewegung einmal in den Mittelpunkt gesetzt, verabschieden sie sich von Hegel, dem sie eine falsche Bewegung attestieren, und versuchen die ins Stocken geratene Metaphysik („Gott ist tot!“) in Bewegung zu setzen, wodurch sie sie nachhaltig transformieren. Da Kierkegaard und Nietzsche zu Taten antreiben wollten, genügt es ihnen nicht, alte Repräsentationen durch adäquate neue zu ersetzen. Ihre Arbeit selbst muss Abstand von Repräsentation, Vermittlung und Begriffen gewinnen: „Es handelt sich im Gegenteil darum, im Werk eine Bewegung zu erzeugen, die den Geist außerhalb jeglicher Repräsentation zu erregen vermag; es handelt sich darum, aus der Bewegung selbst – und ohne Zwischenschritt – ein Werk zu machen; die mittelbaren Repräsentationen durch direkte Zeichen zu ersetzen; Schwingungen, Rotationen, Drehungen, Gravitationen, Tänze oder Sprünge auszudenken, die den Geist direkt treffen.“<sup>938</sup>

An dieser Stelle, mit dieser Philosophie, durchtränkt mit Wiederholung und Bewegung, beginnt für Deleuze etwas völliges Neues: „Sie betreiben nicht länger philosophisches Theater. Sie erfinden in der Philosophie ein unglaubliches Äquivalent zum Theater und begründen damit jenes Theater der Zukunft und gleichzeitig eine neue Philosophie.“ Dem Bau dieses Theaters und der Beschaffung seiner Requisiten wollen wir uns im Folgenden widmen.

---

<sup>937</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 24.

<sup>938</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 24.

### 2.1.3. Die begriffslose Differenz

Damit wir uns dem Theater nähern und die Funktion der Wiederholung darin nachvollziehen können, sollten wir zunächst erneut Begriff und Allgemeinheit der Wiederholung gegenüberstellen.

Deleuze strengt für den Begriff einige gängige, von Leibniz entlehnte, Prämissen an: „Einem Differenzprinzip zufolge ist jede Bestimmung in letzter Instanz begrifflich, oder sie ist aktueller Teil des Inhalts eines Begriffs. Einem Prinzip zureichenden Grunds zufolge gibt es stets einen Begriff pro besonderem Ding. Der Umkehrung, dem Prinzip des Nichtzuunterscheidenden zufolge gibt es pro Begriff ein und nur ein Ding. Die Gesamtheit dieser Prinzipien bildet die Darstellung der Differenz als begrifflicher Differenz oder die Entfaltung der Repräsentation als Vermittlung.“<sup>939</sup> Jegliche Differenz, die unter diesen Prämissen entsteht bzw. erkannt wird, zeigt sich als begriffliche Differenz, ist in jedem Fall, da jedem Ding ein Begriff entspricht, auf Begriffe zurückzuführen.

Neben diesen Prämissen, die den Rahmen für Erkenntnis durch Begriffe stellen, findet Deleuze die Notwendigkeit einer Blockierung der Begriffe vor. Diese Blockierung dient als notwendige Grenze, da der Begriff sonst logisch nicht zu verwenden ist. Ein Beispiel wäre der Begriff „Tier“, der ein anderer ist, je nachdem, ob auf einen Menschen oder ein Pferd angewendet. Oder der Begriff „Menschheit“ bei Peter oder Paul. Real, so das Argument, ist der Inhalt unendlich (es lässt sich immer noch ein Herbert und ein Reinhart finden – immer noch der Inhalt von „Menschheit“ verändern bzw. erweitern). Logisch allerdings wird er beschränkt, auf eine Allgemeinheit, mit der man dann in der Sprache verfahren kann, der allerdings „kein existierendes Individuum hic et nunc [hier und jetzt] entsprechen kann.“<sup>940</sup>

Diese logische Blockierung wird auch künstliche genannt und als solche von einer natürlichen Blockierung geschieden. Die natürliche Blockierung beschreibt eine „Dialektik der Existenz“, die eng an die Wiederholung geknüpft ist. Gesetzt dem Fall man würde einen Begriff aus seiner Allgemeinheit herausreißen und ihm ein Hier und Jetzt zuweisen (etwa „Menschheit“ auf Peter bezogen zu genau diesem Zeitpunkt, an genau diesem Ort) ohne, dass man dieses Hier und

---

<sup>939</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 28.

<sup>940</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 28.

Jetzt dem Begriffsinhalt zurechnen könnte, hätte dies nicht nur zur Folge, dass sich dieser besondere Begriff (die „Menschheit“ von Paul im Hier und Jetzt) von seiner potentiellen Unendlichkeit (der begrifflich differenten „Menschheit“ von Paul, Peter, Herbert etc.) trennen würde, sondern es findet auch ein „Wuchern von Individuen“ statt. Dieses Wuchern bezieht sich auf (möglicherweise sehr marginale) Variationen des Hier und Jetzt vom zunächst festgehaltenen Begriff („Menschheit“ bei Paul im Hier und Jetzt). Diese Variationen betreffen allerdings den Begriffsinhalt nicht, wodurch wir eine Vielzahl von Individuen erhalten, „die hinsichtlich des Begriffs völlig identisch sind und an derselben Singularität in der Existenz partizipieren.“<sup>941</sup> Diese „echte Wiederholung in der Existenz“ steht im großen Unterschied zur „Ähnlichkeitsordnung im Denken“, da letztere die logische Macht demonstriert, seine Macht, durch Grenzen zur Allgemeinheit aufzusteigen, logisch verwertbar zu werden, erste hingegen seine Ohnmacht und reale Grenze bezeugt, die der Begriff nicht künstlich errichtete, um sich zu ermöglichen, sondern die er nie zu überschreiten vermochte. Das genutzte Wort in Rede und Schrift sind für Deleuze Beispiele dieser Dialektik der Existenz: „Ein Wort wird nur durch eine begrenzte Anzahl von Wörtern definiert. Jedoch verschaffen Rede und Schrift, mit denen es untrennbar verbunden ist, dem Wort eine Existenz hic et nunc.“<sup>942</sup>

Raum und Zeit werden zu „Medien der Wiederholung“, da sie den Begriff wiederholen und auch variieren, ohne eine Veränderung des Begriffsinhalts hervorzurufen, ohne in ihm eine Differenz zu erzeugen. Die Existenz drückt ihre begriffslose Differenz in der Wiederholung aus, ohne, dass der Begriff sie je erfassen könnte: „Die Wiederholung erscheint folglich als die begriffslose Differenz, die sich der unbestimmt kontinuierlichen begrifflichen Differenz entzieht. Sie drückt eine spezifische Macht des Existierenden aus, eine Hartnäckigkeit des Existierenden in der Anschauung, die jeder Spezifikation durch den Begriff widersteht, soweit man diese auch treiben mag.“<sup>943</sup>

---

<sup>941</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 29.

<sup>942</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 29.

<sup>943</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 30.

#### 2.1.4. Das Positive der Wiederholung – Verdrängung und Maske

Die natürliche Blockierung tritt als negatives Moment auf. Zwar verweist sie uns auf die begriffslose Differenz, ist aber in erster Linie die Begrenzung des Begriffs, Ausdruck dessen, wo sein Machtbereich endet. Deleuze sucht jedoch nicht nach einem negativen Prinzip zur Beschränkung begrifflicher Erkenntnis, sondern nach einer neuen positiven Kraft in der Wiederholung: Das Theater konstituiert sich nicht bloß durch begrenzende und zerstörende Werkzeuge (auch wenn es auf selbige keineswegs verzichtet).

Wie können wir also der Wiederholung eine positive Kraft zukommen lassen, die zugleich stets überbegrifflich sein muss, da sie nur so der begriffslosen Differenz einen Ausdruck verschaffen kann (über den schwierigen Begriff des Ausdrucks später mehr). Deleuze schlägt einen Blick auf die Psychoanalyse vor, der das Prinzip der Wiederholung nicht fremd ist. „Man wiederholt, weil man verdrängt...“ ist eine klassische Formel.<sup>944</sup> Interessant für unsere Fragestellung nach der begriffslosen Differenz wird die Verdrängung, die als solche durchaus positiv sein kann (durch Erschaffung verschiedener Realitäten, als produktive Antriebskraft, o.Ä.), im Zusammenspiel mit dem Todestrieb. Dieser wird von Freud in *Jenseits des Lustprinzips* im engen Zusammenhang mit der Wiederholung als ursprünglich positives Prinzip dargestellt, nicht mit negativ destruktiven Tendenzen. Es ergibt sich die größte Reibung: Wie kann der Tod und der Trieb, der zu ihm, zur Auflösung, zur Rückkehr in den Mutterleib, drängt, zum schlechthin positiven werden? Und diese Frage fällt weiter noch mit einer zweiten zusammen, die an die gesamte Problematik der Ewigen Wiederkehr bei Nietzsche erinnert: „In welcher Form wird die Wiederholung durch den Todestrieb bejaht und vorgetrieben?“<sup>945</sup> Wie kann also die Konfrontation mit dem Tod das Positive fördern? (Und hat die Konfrontation mit dem Destrukturierenden, mit dem, das sich begrifflich nicht fassen lässt – begriffslose Differenz – nicht immer etwas vom Tod? Selbst wenn die begriffslose Mannigfaltigkeit vor Leben nur so wimmelt?) Es scheint, als stünden wir an einem Scheideweg. Entweder man wird von den kalten, den negativen Facetten des Todestriebs erfasst und erstarrt, oder man wendet sie. Eben diese Wendung vollzieht die Wiederholung. Sie vollzieht sie, indem sie Masken aufsetzt, sich verkleidet. Ein völliges Missverständnis aber wäre es, die Verkleidung als ein „darüber“ vorzustellen. Als

---

<sup>944</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 33.

<sup>945</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 34.

ob die Kälte des Todes oder, was im Grunde synonym gilt, die Hitze des Chaos kaschiert werden müsste. Diese Momente nehmen selbst die Verkleidung an, gewinnen durch die Wiederholung Ausdruck, aber die Wiederholung und ihr Ausdruck sind selbst darin verstrickt, es gibt keine kantische Trennung von Ding an sich und Erscheinung, kein der Wiederholung zugrunde liegendes Erstes und dann von ihr Ausgedrücktes: „Die Verkleidungen und Varianten, die Masken oder Travestien werden nicht „darüber“ gestülpt, sondern sind im Gegenteil die inneren genetischen Elemente der Wiederholung selbst, ihre integrierenden und konstitutiven Bestandteile. [...] Die Masken verdecken nichts, nur andere Masken. Es gibt keinen ersten Term, der wiederholt würde.“<sup>946</sup> Freud verpasste das Theater, da er sich genötigt sah, eine nackte Wiederholung, ein zugrundeliegendes Erstes doch wieder anzunehmen.<sup>947</sup>

„Es gibt keine nackte Wiederholung, die von der Verkleidung selbst abstrahiert oder erschlossen werden könnte. Dasselbe Ding verkleidet und ist verkleidet.“<sup>948</sup> Diese Verkleidung zeigt das symbolische Wesen der Wiederholung: Das Symbol für Deleuze verstanden als Trugbild. Und Trugbild als Abgrenzung von der (begrifflichen) Repräsentation, die mit Urbild und Abbild verfährt, um das Trugbild (als falsches Abbild) ausfindig machen zu können und es abzustoßen. Das Trugbild, die Wiederholung ist aus der Perspektive der Repräsentation stets Täuschung, ein Fehler, den es auszumerzen gilt. Doch gerade durch diese vermeintlich täuschenden Elemente finden Differenz und Wiederholung zusammen: „Kraft der Verkleidung und der Ordnung des Symbols ist die Differenz in der Wiederholung enthalten.“<sup>949</sup> „Nackt“ und „Bekleidet“ verkehren sich in der Wiederholung, verkehren sich ineinander: Die Maske ist die Wahrheit des Nackten, da es kein „darunter“ gibt: „Die Maske ist das wahre Subjekt der Wiederholung.“<sup>950</sup> Und vergessen wir nicht, dass die Maske in diesem Satz durch das Trugbild ersetzt werden könnte. Dann wird offensichtlich, wie weit wir uns von der Repräsentation und dem organisierenden Ich entfernt haben.

Wenn die Wiederholung die Gefahr der Krankheit birgt (wie etwa im pathologischen Verdrängen der Psychoanalyse oder als das bereits erwähnte Erstarren/Verbrennen am kalten

---

<sup>946</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 34.

<sup>947</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 34.

<sup>948</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 35.

<sup>949</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 35.

<sup>950</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 35.

Tod/heißen Chaos) ist der Begriff und das betrachtende Ich (das Einführen einer strikten Ordnung) nur eine ganz scheinbare Lösung, die auch Freud selbst verwarf.<sup>951</sup> Vielmehr ist es die Wiederholung, die beide Funktionen übernimmt: „Wenn uns die Wiederholung krank macht, so werden wir gerade durch sie auch kuriert; wenn sie uns fesselt und zerstört, so werden wir gerade durch sie wiederum befreit, wobei sie in beiden Fällen ihre „dämonische“ Macht bezeugt.“<sup>952</sup> Um aber heilen zu können, und überhaupt bestimmen zu können, was es bedeutet, zu heilen, bedarf sie ihrer eigenen, inneren Kraft: der Selektion.

Die Selektion der Masken, der Trugbilder, ohne Urbild, vielmehr im Vollzug (so wie Zarathustra sich ohne Gott (als Garant für Ur- und Abbild) an ihr aufreißt). Sie zu vereinen verleitet Deleuze zu „drei komplementären paradoxalen Forderungen“, von denen sich insbesondere die letzte durch das gesamte Werk von Deleuze zieht: „Der Wiederholung ein positives ursprüngliches Prinzip, aber auch eine autonome Verkleidungsmacht und schließlich einen immanenten Sinn zu verleihen, in dem sich der Schrecken innig mit der Bewegung der Selektion und der Freiheit vermengt.“<sup>953</sup>

Fahren wir in diesem Sinne weiter mit der Bestimmung der positiven Kraft der Wiederholung fort.

#### 2.1.5. Tod – Sprache – Leben

Dafür stellt Deleuze eine Zweiteilung vor. Zwei Arten von Wiederholung, eine negative und eine positive, um die Momente zu scheiden, die zuvor in einer Wiederholung auftraten. Er führt mit Péguy und Roussel zwei Autoren an, die die Sprache an ihre Grenze treiben. Beide setzen sich auseinander mit dem „offenen Raum im Innern des Wortes“, der den Bereich der begriffslosen Differenz innerhalb der Wörter selbst anzeigt.<sup>954</sup> Sie ersetzen dabei die horizontale Wiederholung der Wörter, eine schlichte Wiederholung von Wörtern, „durch eine Wiederholung von ausgezeichneten Punkten, durch eine vertikale Wiederholung, über die man ins Innere der Wörter hinaufsteigt.“<sup>955</sup> Die „mangelhafte Wiederholung des Nominalbegriffs“

---

<sup>951</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 36.

<sup>952</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 36-7.

<sup>953</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 37.

<sup>954</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 40. (Dort findet sich auch eine Ausführung am Beispiel der beiden Autoren.)

<sup>955</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 41.

(die den Mangel der Repräsentation, die Existenz nicht erfassen zu können, miteinschließt) wird durch eine „positive, überschießende Wiederholung einer sprachlichen und stilistischen Idee“ ersetzt. Es läuft auf eine Frage zwischen Positivität und Tod hinaus, die oben bereits gestellt wurde: Wie inspiriert der Tod – der eng verwandt mit der begriffslosen Differenz ist – die Sprache, wenn die Wiederholung auftritt?

Um diese Inspiration zu demonstrieren, kommt Deleuze auf ein Bild zu sprechen, das uns vertraut ist: Die Frage nach dem Lernprozess. Im Lernprozess hat die Wiederholung eine tragende Rolle. Doch es gibt verschiedene Arten und Weisen zu wiederholen. Die reine Reproduktion (etwa das Auswendiglernen bestimmter Methoden oder Fakten, um sie zu einem späteren Zeitpunkt wiedergeben zu können) gehört für Deleuze als Reproduktion des Selben im strengen Sinne nicht einmal zum Lernprozess. Die eigentliche Schwierigkeit des Lernens findet sich in der Begegnung mit dem Anderen, die über sich selbst hinausgreift. Statt Vorstellung und Handlung – was die Reproduktion des Selben beschreibt – Zeichen und Antwort. Das Zeichen hat dabei selbst eine Distanz zum Objekt, das es trägt (es gibt kein Ur- und auch kein Abbild). Es bildet vielmehr selbst ein Objekt, verkörpert eine Macht der Natur oder des Geistes – steht durchaus in einem Verhältnis zum Trägerobjekt, aber nicht als Repräsentation, das Zeichen gewinnt eine gewisse Autonomie. Zuletzt aber bringt das Zeichen eine heterogene Antwort hervor, die dem Zeichen nicht „ähnelt“ bzw. nicht vom Zeichen schon präformiert wurde (wie es etwa bei der „korrekten“ Handlung auf eine bestimmte Vorstellung der Fall wäre – die korrekte oder gewünschte Handlung ist in der Vorstellung bereits enthalten).<sup>956</sup> Der Lehrer wäre keiner, würde er sagen: „Mache es wie ich.“ Sondern er müsste sagen – und dies erinnert uns zurecht an den Lehrer des Paradox von Kierkegaard: „Mache es mit mir zusammen“. So gelingt es uns nicht „bloß die Reproduktion von Gesten“ zu vollziehen, sondern „Zeichen auszusenden [...], die man im Heterogenen zu entfalten hat.“ Wir lernen den Umgang mit den Zeichen, mit dem Anderen. Das Andere wird zum Prinzip der Wiederholung. „Lernen heißt also in der Tat, diesen Raum der Begegnung mit den Zeichen zu erstellen, wo sich die ausgezeichneten Punkte wechselseitig aufgreifen und die Wiederholung sich bildet, während sie sich zugleich verkleidet.“ Lernen in der Auseinandersetzung mit dem Anderen, den Zeichen, in Zuspitzung: mit

---

<sup>956</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 41.

dem Tod („und immer gibt es Bilder des Todes im Lernprozess“<sup>957</sup>), heißt die Masken, als Masken, lesen lernen. „Die Zeichen sind die wahren Elemente des Theaters. Sie zeugen von den Mächten der Natur und des Geistes, die unter den repräsentierten Wörtern, Gesten, Figuren und Objekten wirken. Sie bedeuten die Wiederholung als reale Bewegung, im Gegensatz zur Repräsentation als falsche Bewegung des Abstrakten.“<sup>958</sup> In das Innere der Wörter hinaufzusteigen, die Repräsentation zu opfern, dem Tod Einzug in die Sprache zu gestatten, macht sie letztlich lebendig, da sie ein Gefühl für das Leben jenseits ihrer Begriffe erhält (und gibt es überhaupt ein abstraktes Leben bzw. ein Leben im Abstrakten?).

Die Wiederholung besteht in einem anderen Sinne auf das ihr zugrundeliegende Wiederholte als der Begriff auf sein Begriffenes. Es ist ihr kein Makel. Im Gegenteil, all die vermeintlichen Schwächen dessen, was es zu begreifen oder zu wiederholen gilt: Werden, Vergänglichkeit, Vielfältigkeit – die Momente, weshalb sich der Begriff seines Begriffenen schämt – sind der Wiederholung ihre Stärke, denn sie weiß sich so näher an den Dingen (den Objekten?), auch der Idee: Die Wiederholung ist der Idee immanent; „sie entfaltet sich als rein schöpferische Bewegung eines dynamischen Raums und einer dynamischen Zeit, die der Idee entsprechen.“<sup>959</sup> Von höchster Wichtigkeit sind die Konsequenzen dieser zweiten Wiederholung, die sich der repräsentativen gegenüberstellt:

„Die erste Wiederholung ist Wiederholung des Selben, die sich durch die Identität des Begriffs oder der Repräsentation expliziert; die zweite ist diejenige, die die Differenz umfasst und sich selbst in der Andersheit der Idee [der begriffslosen Differenz der Existenz], in der Heterogenität einer „Appräsentation“ umfasst. Die eine ist negativ, aufgrund des Mangels des Begriffs, die andere affirmativ, aufgrund des Überschusses der Idee. [...] Die eine besteht aus Gleichheit, Kommensurabilität, Symmetrie; die andere gründet sich auf das Ungleiche, Inkommensurabilität oder Asymmetrische. [...] Die eine ist unbelebt, die andere enthält das Geheimnis unserer Tode und Leben, unseres Gefangenseins und unserer Befreiungen, des Dämonischen und des Göttlichen. Die eine ist eine „nackte“ Wiederholung, die andere eine bekleidete Wiederholung, die sich selbst bildet, indem sie sich bekleidet, maskiert, verkleidet. Die eine besteht aus Exaktheit, die andere entspricht dem Kriterium der Echtheit.“<sup>960</sup>

---

<sup>957</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 42.

<sup>958</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 42.

<sup>959</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 42.

<sup>960</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 42-43.

Mit dieser Darstellung wandelt sich das Verhältnis zwischen Differenz und Wiederholung nachhaltig. Die Gegensätzlichkeit beider ist für Deleuze eine notwendige um „die Ordnung des Allgemeinen“ begründen zu können. Gleiches und Verschiedenes müssen hier klar voneinander getrennt werden. „Die wahre Wiederholung“ jedoch „entspricht direkt einer Differenz gleichen Grades.“<sup>961</sup> Diese mögliche Übereinstimmung werden wir nun weiter verfolgen. Dafür wenden wir uns der Differenz zu, in der Hoffnung, ihre Qualität (oder nicht-Qualität) des Begriffslosen herausstellen zu können und so den „Fehler der Philosophie der Differenz von Aristoteles über Leibniz bis Hegel“ nicht zu wiederholen, nämlich „den Begriff der Differenz mit einer bloß begrifflichen Differenz“ zu verwechseln.<sup>962</sup>

#### 2.1.6. Qualitätslose Differenz

Dass die Differenz an den Begriff gehaftet wurde, war ihr größtes Unglück. Um den Weg dieses Unglücks aufzuzeigen, richtet Deleuze den Blick auf Aristoteles. Dieser unterteilte das, was ihn umgab mithilfe von Arten und Gattungen, um Differenzen greifbar zu machen. Die Unterschiede sollten der Zuweisung dienen: „Die konträren Entgegensetzungen sind also Modifikationen, die ein fragliches Subjekt hinsichtlich seiner Gattung affizieren. Im Wesen nämlich liegt das Eigentümliche der Gattung darin, dass sie durch Differenzen wie „befußt“ oder „geflügelt“ eingeteilt ist, die sich als konträre Entgegensetzungen einander zuordnen. Kurz, die vollendete und maximale Differenz ist die Kontrarietät in der Gattung, und die Kontrarietät in der Gattung ist die Artdifferenz.“<sup>963</sup> Die Artdifferenz ist zwar in der Lage Unterschiede zwischen verschiedenen Gattungen aufzuzeigen und so auch eine Bestimmung bis zu einem gewissen Punkt vorzunehmen, doch kann nie die „Singularität“ als solche repräsentieren (gleich dem oben ausgeführten Problem zum Hier und Jetzt/zur Dialektik der Existenz). Wenn man jedoch weiter davon ausgeht, dass genau diese Singularität in ihrer begriffslosen Besonderheit die Differenz konstituiert, so versteht man, warum Deleuze sagt, dass Aristoteles mit seiner Methode der Artdifferenz diese Differenz nicht erreichen konnte. Ja, wie die Differenz von Aristoteles grundsätzlich verschieden ist von der eigentlichen Differenz, der Singularität.

---

<sup>961</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 44.

<sup>962</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 46.

<sup>963</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 52.

Die Differenz bei Aristoteles ist immer die gleiche: Sie bezeichnet Unterschiede zwischen Begriffen, ist selbst bloße Funktion der Begriffe. Auch wenn ihr Inhalt verschieden sein mag, also zwischen verschiedenen Begriffen verschiedene Unterschiede sich finden lassen, so ist doch die gesamte Angelegenheit eine des Begriffes. Der „besondere Moment“, den die Aristotelische Methode vorstellt, ist die Versöhnung der Differenz mit dem Begriff überhaupt: „Niemals sieht man die Differenz hier ihre Natur ändern, niemals entdeckt man in ihr ein *Differenzierendes der Differenz*, das das Universalste und das Singulärste in ihrer jeweiligen Unmittelbarkeit aufeinander bezöge.“ Nie trifft der Begriff, trifft die Allgemeinheit auf einen wirklich differenten Inhalt. Stets bleiben sie unter sich. „Das griechische Auge“, so Deleuze, hat „den Sinn für den dionysischen Taumel und die Metamorphosen verloren“.<sup>964</sup> Das Differente ist bei Deleuze kein Prüfkriterium der Begriffe (als Negation), oder auch des Denkens, sondern selbst in der Welt. Dies zu übersehen war die fatale Verwechslung: „Man verwechselt die Zuweisung eines eigenen Begriffs der Differenz mit der Einschreibung der Differenz in den Begriff überhaupt – man verwechselt die Bestimmung des Differenzbegriffs mit der Einschreibung der Differenz in die Identität eines unbestimmten Begriffs.“<sup>965</sup> Die Anklage ist, dass der Begriff der Differenz nie ausgeführt wurde, die Differenz, statt selbst eine Existenz zu erhalten, bloß ein Prädikat im Inhalt des Begriffs sein kann.

Als Aristoteles das Sein selbst von den Gattungen ausschließt, mit der Begründung, dass die Differenzen *sind*, gab er einen Ausblick auf einen Weg, den er selbst doch nicht beschreiten würde. Er bereitet zwei „Logoi“ vor, von denen der erste im Dienst der Artdifferenz bzw. der Repräsentation steht, der zweite jedoch ist der „Logos dessen, was sich durch uns hindurch denkt und aussagt“, durch den die Differenz in uns wirkt. Es sollte allerdings etwas dauern, bis dieser vorgezeichnete Weg eingeschlagen wurde.

### 2.1.7. Der Fluss des Seins – Werdende Differenz

Dieser Weg stellt uns vor eine Schwierigkeit, denn Deleuze verknüpft auf ihm zwei Aspekte, deren Zusammenhang zwar nicht abwegig ist, deren Ausführung sich allerdings schnell als zu

---

<sup>964</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 54.

<sup>965</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 54.

umfangreich gestalten kann. Zum einen die Univozität des Seins, die stark an einen Pantheismus erinnert, zum anderen das Werden und die Bewegung als Prinzip. In *Differenz und Wiederholung* lässt er verlauten: „Es gab immer nur einen ontologischen Satz: Das Sein ist univok. Es gab immer nur eine Ontologie, die des Duns Scotus, die dem Sein eine einzige Stimme verleiht. [...] Eine einzige Stimme erzeugt das Gebrüll des Seins.“<sup>966</sup> In seinem zeitgleich zu *Differenz und Wiederholung* verfassten Buch *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* verhandelt Deleuze eben dieses Phänomen. Unter Ausdruck versteht Deleuze weniger das sprachliche Problem (obwohl er auch stets ein sprachliches Problem bleibt), sondern primär die verschiedenen Möglichkeiten, die die Philosophiegeschichte im Hinblick auf die Frage angeboten hat, wie (materielle) Dinge oder Gedanken durch ihren Ausdruck in den Zustand des „Seins“ finden, wie also Materie zusammenfindet oder auch die Idee sie formt. Die teilweise gar scholastisch wirkende Abhandlung dient dabei vornehmlich der Abgrenzung Spinozas von Leibniz. Der Pantheismus Spinozas wird aufgegriffen und mit konsequenter Immanenz versehen, in der die Monaden von Leibniz noch als zu individuiert auftreten würden.<sup>967</sup> Es ist die Darstellung eines wahren „Fluss des Seins“, der sich durch stete Bewegung und abwechselnde Zustände auszeichnet. Es sei angemerkt, dass dieser Fluss keine relativistische Auflösung aller möglichen Unterschiede bedeutet: „Allerdings liegt das Wesentliche der Univozität nicht darin, dass sich das Sein in ein und derselben Bedeutung aussagt. Vielmehr darin, dass es sich in ein und derselben Bedeutung von all seinen individuiierenden Differenzen oder innerlichen Modalitäten [Dingen und ihren Zuständen] aussagt. Das Sein ist für all diese Modalitäten dasselbe, aber diese Modalitäten sind nicht dieselben. Es ist für alle „gleich“, sie selbst aber sind nicht gleich.“<sup>968</sup> Dennoch eröffnet der Bezugspunkt auf ein und dasselbe Sein für alle Dinge erneut das Problem der Bejahung. Gibt es eine Möglichkeit, diesen Fluss zu bejahen? Und welche Kriterien bieten sich an?

Das Buch zu Spinoza und dem Ausdruck verhandelt im Kern eben diese Frage. Spinozas Pantheismus steht nicht zur Debatte, er wird lediglich expliziert. Alles dreht sich um die Bejahung. Dabei hält Deleuze früh fest, dass die Philosophie Spinozas „eine Philosophie der reinen Bejahung“ ist: „Die Bejahung ist das spekulative Prinzip, auf dem die ganze Ethik beruht.“<sup>969</sup> Man

---

<sup>966</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 58.

<sup>967</sup> Vgl. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993, S. 176.

<sup>968</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 59.

<sup>969</sup> Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 55.

merke auf: Das spekulative Prinzip selbst führt zur Bejahung, die Präsentation des Pantheismus, des Werdens, der Immanenz.<sup>970</sup> Die gedankliche Nähe zu *Differenz und Wiederholung* ist dabei offensichtlich, denn auch hier ist es die Repräsentation, die die Gefahr darstellt zum Urbild (eines schöpferischen Gottes) zurückzukehren, wodurch die Immanenz gebrochen wird, man zurückkehrt zu einem vollkommenen Oben (in dem Gott haust, mit seinen vollkommenen Ideen) und einem unvollkommenen Unten (unser klägliches Erdreich).<sup>971</sup> Drei Hauptmomente lokalisiert Deleuze in der Geschichte der Philosophie bezüglich der Univozität des Seins: Zunächst Duns Scotus, daraufhin Spinoza und zuletzt Nietzsche.<sup>972</sup>

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“<sup>973</sup> fragt Nietzsche 200 Jahre später. Und stellt damit für Deleuze trotz aller (möglicherweise bloß oberflächlichen) Differenzen zu Spinoza dieselbe Frage. Denn Nietzsche ist selber auf der Suche nach der Bejahung und auch bei ihm ist es, wie wir sahen, ein reißen Fluss des Seins, der Strom des Willens zur Macht, den es zu bejahen gilt. Gleichzeitig, und das führt uns zur Zusammenführung von Univozität/Pantheismus/Fluss des Seins, dem Werden und der Differenz, führt er mit dieser Frage letztere zu ihrem Recht zurück, holt sie aus „falschen Bewegung des Abstrakten“ in die reale Bewegung, in das reale Werden der Univozität zurück.

Deleuze macht dieses Werden fest am Begriff der Ewigen Wiederkehr. Sie ist nicht die Wiederkehr des Identischen, sie kann es gar nicht sein, da die Welt des Willens zur Macht grundlegende Identitäten unmöglich gemacht hat: „Dass die Identität nicht primär ist, dass sie als Prinzip, aber als sekundäres Prinzip, als *gewordenes* Prinzip existiert; dass sie um das Differente kreist – dies ist die Natur einer kopernikanischen Revolution, die der Differenz die Möglichkeit ihres eigenen Begriffes eröffnet, anstatt sie unter der Herrschaft eines Begriffs überhaupt festzuhalten, der bereits als identisch gesetzt ist. Mit der ewigen Wiederkunft wollte

---

<sup>970</sup> „Bei Spinoza steht *die ganze Theorie des Ausdrucks im Dienst der Univozität*, und ihr ganzer Sinn ist es, das univoke Sein seinem indifferenten Zustand oder der Neutralität zu entreißen, um es zum Gegenstand einer reinen Bejahung zu machen, die tatsächlich im Pantheismus oder in der ausdrückenden Immanenz realisiert wird.“ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 294.

<sup>971</sup> Vgl. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S. 159.

<sup>972</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 63-65.

<sup>973</sup> FW 125

Nietzsche nichts anderes sagen.<sup>974</sup> Die Wiederkehr als Werden, immer werdend: „Wiederkehr ist das Identisch-Werden des Werden selbst.“<sup>975</sup> Wenn es ein Sein ist, dann Sein des Werdens, nie bündig zusammengefasst und gleichbleibend. Und was die Ewige Wiederkehr prüft, wodurch sich ihr selektiver Charakter konstituiert, ist die Fähigkeit des Werdens. Was auch immer wiederholt wird: Kann es dem Werden standhalten? Die Identität ist nicht gänzlich aufgegeben: Oben sahen wir, dass sie erhalten bleibt, aber als sekundäres Prinzip. Die Wiederkehr muss Differenz und Identität etablieren, um gerade das Werden als Gegensatz ausmachen zu können. „Aber dieses Denken ist keine theoretische Repräsentation mehr: Es vollzieht praktisch eine Selektion von Differenzen gemäß dessen produktiven Vermögen, d.h. wiederzukehren oder der Prüfung der ewigen Wiederkunft standzuhalten.“<sup>976</sup> Diese Selektion lässt sich für Deleuze bei Nietzsche deutlich ausmachen. Weder das Ganze, das Selbe noch die vorgängige Identität wiederholen sich, sondern „extreme Formen“, womit Formen gemeint sind, die bis ans äußerste gehen, um der Ewigen Wiederkehr standzuhalten, gerade indem man sich ihr hingibt; Formen nach denen Zarathustra sich sehnt, wenn er sich selbst der Prüfung unterzieht. „Jene Formen, die sich, ob klein oder groß, in der Grenze entfalten und bis ans Ende der Fähigkeit gehen, sich transformieren und ineinander übergehen.“<sup>977</sup> Die Gleichheit der Univozität, dass alle Formen in dem einen Sein zusammenhängen, wird bestätigt durch die Entfaltung der einzelnen Ungleichheiten. Je vollständiger die Verwirklichung der Ungleichheit, desto gelungener die Wiederkehr und das Sein nach ihrem eigenen Maße. Ein für Nietzsche so wichtiger Begriff wie „vornehm“ bezeichnet eben „die Energie, die sich zu transformieren vermag.“<sup>978</sup> Die sich über sich selbst und über jede Identität setzt. Die Ewige Wiederkehr entlockt der Welt ihre Differenzen und führt sie zu einer wahren ungleichen Gleichheit des Ganzen zusammen, gegen die falsche Gleichheit der Repräsentation, der Begriffe: „Unter diesen Aspekten ist die ewige Wiederkunft die Univozität des Seins, die tatsächliche Verwicklung dieser Univozität. In der ewigen Wiederkunft ist das univoke Sein nicht nur gedacht und sogar bejaht,

---

<sup>974</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65.

Vgl. auch Nietzsches Beschreibung seiner Welt: „Und wißt ihr auch, was mir »die Welt« ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt [...].“ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-5*, KSA Band 11, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 610-11.

<sup>975</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65.

<sup>976</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65.

<sup>977</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65.

<sup>978</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 65.

es ist vielmehr tatsächlich verwirklicht.“<sup>979</sup> Die Wiederholungen werden erzeugt durch die Differenzen, die in ihrem stetigen Werden das Werden selbst wiederholen, in ihrem anderswerden. Zugleich selektiert die Wiederholung die Differenzen, indem sie sie auf ihre Werden hin überprüft; die Differenzen verwirft, sobald sie in ihrem anderswerden stocken, sich verhärten: „Das Rad in der ewigen Wiederkunft ist zugleich Erzeugung der Wiederholung ausgehend von der Differenz, und Selektion der Differenz ausgehend von der Wiederholung.“<sup>980</sup> Die Transformation, vielleicht auch: die Möglichkeit, wird zum Prinzip erhoben, das sich an sich selbst misst.

### 2.1.8. Chao-Erranz – Der Grund: Wozu? Warum?

Es wird immer deutlicher, welche weitreichenden Folgen diese alternative Denkweise hat, die Deleuze uns mit dem Gegensatzpaar Differenz und Wiederholung statt Negation und Identität anbietet. Ein weiteres gravierendes Beispiel ist das der Chao-Erranz. Dieses Prinzip wird der Kohärenz gegenübergestellt. Das univoke Sein ist als solches nicht bezugslos. Die einzelnen Differenzen, die sich maßgeblich durch ihr Anderswerden behaupten, stehen in einem impliziten Zusammenhang zueinander. Doch da ihnen als mannigfaltige Differenzen keine eigenen Identitäten zukommen, ist dieser Zusammenhang im Sinne der Repräsentation kein kohärenter, sondern vielmehr ein Chaos bzw. kein Zusammenhang: „Die ewige Wiederkunft bezieht sich auf eine Welt von Differenzen, die sich wechselseitig implizieren, auf eine komplizierte, identitätslose, im eigentlichen Sinn chaotische Welt.“<sup>981</sup> Schon für Nietzsche ist der Unterschied zwischen Chaos und Ewiger Wiederkehr nichtig, es ist „ein und dieselbe *Bejahung*.“<sup>982</sup> Die Frage nach der Endlichkeit sowie der Unendlichkeit der Welt ist nicht mehr nur der Möglichkeit nach nicht zu beantworten (weil empirisch nicht nachweisbar oder antinomisch etc.), sondern wird gänzlich obsolet: „Die Welt ist weder endlich noch unendlich, wie in der Repräsentation: Sie ist vollendet und unbegrenzt. Die ewige Wiederkunft ist das Unbegrenzte des

---

<sup>979</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 66.

<sup>980</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 66.

<sup>981</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 84.

<sup>982</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 84.

vgl. dazu das öfter vorgebrachte Argument, dass man an beidem auf ähnliche Art und Weise zugrunde gehen kann.

Vollendeten selbst, das univoke Sein, das sich von der Differenz aussagte. In der ewigen Wiederkehr steht die Chao-Erranz der Kohärenz der Repräsentation gegenüber; sie schließt die Kohärenz eines sich repräsentierenden Subjekts ebenso aus wie die eines repräsentierten Objekts.<sup>983</sup> Das Verlassen des Bereichs der Identität führt zum Verlust des (gedacht-identischen) Zusammenhangs, Verlust der logischen Einheit, die einst das „Ich denke“ konstituierte, das alle meine Aussagen begleiten sollte.

Dieser Wandel setzt sich fort in Überlegungen zum Grund. In einem Versuch, die Wiederholung und das Unbewusste zu vereinen (den wir später mithilfe des *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus* eingehender untersuchen werden), kommt Deleuze auf das Problem des Ursprünglichen zurück, um zu demonstrieren, wie nachhaltig sich mit der Wiederholung die Art verändert, Fragen zu stellen. „Es gibt weder ursprüngliche noch letzte Antworten oder Lösungen, nur die Problem-Fragen sind ursprünglich und endgültig, und zwar dank einer Maske hinter jeder Maske und einer Verschiebung hinter jedem festen Ort.“<sup>984</sup> Die Problem-Frage ist selbst als Maske zu verstehen, das Problem tritt auf als eine Maske der begriffslosen Differenz. Es folgt eine Kritik an den „Lösungen“, als sei allen Problemen eine ursprüngliche Lösung zugrunde gelegt, die, einmal gefunden, das Problem lösen würde, zuletzt also alle Probleme aufheben würde. Die Probleme sind historisch, sozial usw. in einem Werden begriffen. Wie Deleuze sagen würde: verkleidet. „Es wäre naiv zu glauben, die Probleme von Leben und Tod, von Liebe und Geschlechterdifferenz wären von ihren Lösungen und gar ihrem jeweiligen wissenschaftlichen Gestellsein her zu beurteilen, obwohl dieses Gestellsein und diese Lösungen notwendig auftreten, notwendig zu einem gewissen Zeitpunkt im Verlauf ihres Entwicklungsprozesses vorkommen müssen. Die Probleme betreffen die ewige Verkleidung, die Fragen die ewige Verschiebung.“<sup>985</sup> Die Untersuchung dieses ursprünglichen, aber doch stets sich wandelnden „Untergrund“ ist keine Sache des abstrakten (also in der Repräsentation verharrenden) Denkers, keine Suche nach „dem Anfang“ oder Gott in Gedanken, sondern geschieht unter Einsatz von Leib und Leben. Ganz in Anlehnung an die Grenzgänger aus dem *Logik des Sinns*, die uns im ersten Zitate des Abschnittes begegneten, heißt es: „Um den Preis ihrer Leiden erforschen die Neuropathen, die Psychopathen vielleicht jenen letzten ursprünglichen

---

<sup>983</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 84.

Der Übersetzer verweist auf den Anklang von *cohérence* und *chao-errance* (ein Neologismus aus *chaos* und *errance* [Irrfahrt, Umherirren])

<sup>984</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 143.

<sup>985</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 143-44.

Untergrund [...]. Gerade ihr Leiden, ihr Pathos ist die einzige Antwort auf die Frage, die sich fortwährende in sich selbst verschiebt, auf ein Problem, das sich fortwährend in sich selbst verkleidet. Nicht was sie sagen oder denken, sondern ihr Leben ist exemplarisch und überschreitet sie.<sup>986</sup> Sie geben die Suche nach den Antworten als dem Wahren auf. Sie widmen sich ganz dem Problem und seinen Verkleidungen. Das Falsche, die Maske ist ihnen Notwendigkeit geworden, und der einzige Modus, um das Wahre zu erforschen: „Das Pseudos ist hier zum Pathos des Wahren geworden [wie oben: nur noch Masken].“<sup>987</sup> Den Fragen und Problemen, wenn sie einmal als losgelöst von den Antworten verstanden werden, liegt nicht viel an ihrer endgültigen Aufhebung (etwa eine Antwort auf die Frage nach dem Anfang, oder der Schöpfung, oder, moderner: die Weltformel). Sie sind direkter Ausdruck des „werdenden Untergrunds“: „Das Drängen, die Transzendenz, die ontologische Wahrung der Fragen und Probleme artikulieren sich nicht in Form der Finalität eines zureichenden Grunds (Wozu? Warum?), sondern in der diskreten Form der Differenz und der Wiederholung: Welche Differenz besteht? und „wiederhole ein wenig“.“<sup>988</sup> Die Fragen, die auf Antworten schielen, verpassen ihre eigenen Differenz.

Die neue Perspektive, die Deleuze vorschlägt ist kein willkürlicher Umschlag des Denkens, um Identität, Repräsentation und System abwerfen zu können, weil ihm nichts daran liegt, es ist für ihn die Not-Wende(-igkeit), den aller Erkenntnis (und Dingen) zugrundeliegenden begriffslosen Differenzen ein Stück weit gerechter zu werden. Deshalb ist das Auftreten des repräsentierenden Denkens ein Gewaltakt, der versucht, der begriffslosen Differenz habhaft zu werden, aber nicht, ihr gerecht zu werden, sie zu erkennen. Eigentlich keine Philosophie, sondern eine Misosophie: „Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie. [...] Die Bedingungen einer wahrhaften Kritik und einer wahrhaften Schöpfung sind die nämlichen: Zerstörung des Bild des Denkens, das sich selbst voraussetzt, Genese des Denkakts im Denken selbst.“<sup>989</sup>

---

<sup>986</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 144.

<sup>987</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 144.

<sup>988</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 144.

<sup>989</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 181-82.

### 2.1.9. Begründung: eine Dummheit – Abgrund und Ungrund

Die gesamte Begründungsstruktur, das Prinzip des Begründens selbst steht in Frage. Gegen Ende des Buches greift Deleuze dieses Problem erneut auf. Im Sinne der Identität lässt Deleuze verlauten: „Begründen heißt bestimmen.“<sup>990</sup> Die Bestimmung aber richtet sich auf den Grund. Dieser Grund hat einen dreifachen Sinn. Zunächst ist er „das Selbe oder Identische“, er ist die absolute Idee dessen, worauf die Begründung abzielt: „Was er ist, was er hat, ist er und hat er als erster. Und wer wäre mutig, wenn nicht der Mut, tugendhaft, wenn nicht die Tugend?“<sup>991</sup> Ein solcher Grund bildet das Fundament der Bestimmung der Repräsentation. Das Urbild, dem die Abbilder ähnlich sind (man ist tugendhaft, d.h. man hat einen Anteil an *der* Tugend, ist ein gewisses Maß so tugendhaft wie die Tugend selbst). Dieses Vorgehen wurde oben schon vorgestellt, und wir sahen außerdem, dass es dazu dient, Trugbilder auszumachen und auszuschließen. Das Verhältnis von Ur-, Ab- und Trugbild ist der erste Sinn des Grundes.

Der zweite geht über den Grund als Identität hinaus, da jedes Identische (die Tugend, der Mut etc.) einer eigenen Begründung bedarf. Solange man versucht, ein Identisches auf ein anderes zu gründen (etwa den Mut aus der Tugend abzuleiten) entstehen lange Ketten von (sich unterscheidenden) Identitäten, „Begründungsketten“, die aber letztlich stets vorläufig bleiben. Die letzte Begründung: woher kommt z.B. die Tugend, was zeichnet sie aus, warum ist es erstrebenswert, tugendhaft zu leben – diese Fragen verweisen auf eine Unendlichkeit, da die Kette der Identitäten nie anhält. *„Begründen bedeutet nicht mehr die Eröffnung und Ermöglichung der Repräsentation, Begründen beutetet vielmehr, die Repräsentation ins Unendliche zu wenden.“*<sup>992</sup> Sie sucht den letzten, den eigentlichen zureichenden Grund. Diese Suche und damit die Eröffnung des Unendlichen ist der zweite Sinn des Grundes.

Der dritte Sinn ist die Tendenz des Grundes zum Kreis, zum Zirkel. Dieser dritte Sinn beschreibt dabei nicht nur den Zirkel in einer Begründungsstruktur als Zirkelschluss, also dass das Ende des Schlusses den Anfang darstellt, immer schon vorausgesetzt wurde, sondern übernimmt diese Struktur auf die Ebene der Zeit. Im logischen Sinne setzt der Zirkel als Anfang bzw. als Ende eine Prämisse, in der alle Schritte der Entfaltung schon enthalten sind. Dennoch müssen sie ausgeführt werden und sind mitunter in dieser Entfaltung von höchster Wichtigkeit. So hat

---

<sup>990</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 340.

<sup>991</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 340.

<sup>992</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 341.

bspw. Fichte kein Problem damit, seine Theorie schon zu Beginn als eine zirkuläre darzustellen.<sup>993</sup> Die darauffolgende Bewegung ist für den Erkenntnisgewinn deshalb nicht weniger wichtig. Jeder Zwischenschritt der Untersuchung hat seine eigene Gegenwart in dem Moment, in dem er vollzogen wird, und damit einen – mehr oder weniger ausgedehnten – Anteil am gesamten präsentierten System. So übernimmt es Hegel, der von Deleuze angeführt wird: „Aber noch bei Hegel verteilen sich alle möglichen *Anfänge*, alle Gegenwarten in dem einzigen, stetig sich drehenden Kreis eines Prinzips, das begründet und sie in seinem Zentrum erfasst und auf seiner Umfangslinie verteilt.“<sup>994</sup> Die Gegenwart wird dadurch ins Unermessliche erhöht. Obwohl es ein Missverständnis wäre, anzunehmen, dass alle Gegenwarten gleichzeitig vorhanden sind – der zeitliche Ablauf innerhalb eines Systems, oder einer Geschichte, ist nach wie vor gegeben: jede Gegenwart hat ihren Platz – werden sie vor allem durch ihren eigenen Vollzug bestimmt. Das Bekenntnis Fichtes, zu wissen, dass sein System ein Zirkel ist und es trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb, auszuführen, drückt es aus: Die Vergangenheit (die zugrundeliegende (zirkuläre) Prämisse) ist bekannt, und auch die Zukunft (das Ziel, die schon garantierte Bestätigung der zugrundeliegenden Prämisse). Im Zirkel verschmelzen die beiden Momente. Aber sie vergehen nicht. Die Gegenwart wird der Mittelpunkt: „Begründen in diesem dritten Sinn meint die Repräsentation des Präsenten, das heißt: die Gegenwart in der (endlichen oder unendlichen) Repräsentation geschehen und vergehen lassen [die Momente im System durchlaufen].“<sup>995</sup> Aber der Anfang und das Ende bleiben als begründendes Prinzip qualitativ getrennt von allen Gegenwarten: „Der Grund erscheint dann als unvordenkliches Gedächtnis oder reine Vergangenheit, als Vergangenheit, die selbst nie gegenwärtig war“.<sup>996</sup>

---

<sup>993</sup> Dazu: Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke Band 1, Berlin, de Gruyter, 1971, S. 92.

„Die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss, oder - welches das gleiche ist - die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel. [...] Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.“

<sup>994</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 342. Als Beispiel für die Anfänge bei Hegel, die doch sich stets auf den drehenden Kreis beziehen, sind die verschiedenen Schritte innerhalb der Wissenschaft der Logik anzuführen. Wenn eine neue Kategorie darin vorgestellt wird, hat es sowohl den Gestus des Anfangs als auch immer gleich den Rückbezug auf die umfassende, allgegenwärtige dialektische Bewegung des gesamten Werkes. Auch könnte man sich auf die Bewegung in der Geschichte wie sie in Hegels Rechtsphilosophie ausgeführt wird beziehen. Anfang und Umbruch sind immer als notwendig auf das allgemeine Entfaltungsprinzip des Geistes bezogen.

<sup>995</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 342.

<sup>996</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 342.

Alle Stationen des Systems haben ihre Realität, nur das Prinzip nicht, das sie bestimmt. Anschaulicher ist es vielleicht mit der Geschichtsphilosophie Hegels: Die Menschheitsgeschichte über Stämme hinzu Völkern, dann zu Staaten, weist viele Gegenwarten auf. Reale historische Situationen. Doch das Prinzip, das Hegel in dieser Entwicklung ausgemacht haben will, ist als solches nie real, hat selbst keine historische Realität. Auch wenn es (in allen Momenten) wirkt, hat es keinen eigenen Moment – deshalb: reine Vergangenheit. Wir werden gleich weiter auf diese Einteilung der Zeit in Gegenwart und reine Vergangenheit eingehen und einen kritischen Entwurf von Deleuze diesbezüglich betrachten.

Doch an dieser Stelle soll zunächst herausgestellt werden, dass der dritte Sinn des Begründens, der sich der reinen Vergangenheit bedient, auf ein Moment verweist, das außerhalb von ihm liegt. Die Situation, die sich im zweiten Sinne des Begründens, den es zum Unendlichen zieht, bereits anbahnte, wird immer prekärer: den Grund zieht es in den Ungrund, ein Jenseits seiner Selbst: „Kurz, die *ratio sufficiens*, der Grund, ist auf seltsame Weise gekrümmt. Auf der einen Seite neigt er sich dem von ihm Begründeten zu, den Formen der Repräsentation [mit den Identitäten des ersten Sinns und dem Zirkel des dritten, um diese Identitäten zu stützen]. Auf der anderen Seite aber biegt und taucht er in einen Ungrund ein, in ein Jenseits des Grunds, das allen Formen widersteht und sich nicht repräsentieren lässt.“<sup>997</sup>

Die einleitende These „Begründen heißt bestimmen“ wird erweitert: „Denn Begründen heißt das Unbestimmte bestimmen.“<sup>998</sup> Wie aber bestimmt man das Unbestimmte, die begriffslose Differenz? Soll es an die Oberfläche steigen, sichtbar werden (begrifflich werden?), so sieht man doch nur eine „autonome Existenz ohne Gesicht, formlose Base.“<sup>999</sup> Weiter noch: das Denken in Formen und Begriffen, das repräsentative Denken wird selbst angegriffen: „Umgekehrt zersetzen sich die Formen, wenn sie sich in ihm reflektieren, jedes Urbild zerfällt, alle Gesichter<sup>1000</sup> sterben ab, und bestehen bleibt allein die abstrakte Linie als Bestimmung, die dem Unbestimmten absolut entspricht, als Blitz gleich der Nacht, als Säure gleich der Base, als deutliche Unterscheidung, die der Dunkelheit insgesamt entspricht: das Ungeheuer. (Eine Bestimmung, die sich dem Unbestimmten nicht entgegensetzt, es nicht beschränkt.)“<sup>1001</sup> Der

---

<sup>997</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 343.

<sup>998</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 343.

<sup>999</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 343.

<sup>1000</sup> An dieser Stelle können wir Gesicht und Urbild als synonym lesen. Auf das genaue Verhältnis wollen wir später eingehen.

<sup>1001</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 343.

Anklang des Ungrund zum Abgrund ist nicht zu unterschätzen. Das Denken begibt sein an seinen Abgrund, es ist fasziniert von ihm. Notwendig will es zu ihm, schon Kant hat es in seiner Dialektik erkannt. Aber er wollte es einzäunen, als guter Schäfer. Doch da Begründung und Ungrund so eng verwoben sind wird klar: Hier findet sich nicht bloß Abgrund. „Dieses Unbestimmte, dieser Ungrund ist auch die dem Denken eigene Animalität, die Genialität des Denkens: [...] die Dummheit.“<sup>1002</sup> Diese Dummheit ist die größte Ohnmacht des Denkens, zugleich die Quelle seiner höchsten Macht. Denn hinter jeder Idee wartet der Ungrund. Ganz im Sinne Nietzsches sind noch die höchsten philosophischen Systeme gebaut auf dem Ungrund, letztlich versehen mit einer gesunden Portion Ignoranz bezüglich der eigenen Unzulänglichkeit: „Ist das Cogito eine Dummheit? Es ist notwendig Unsinn in dem Maße, wie dieser Satz sich selbst und seinen Sinn aussagen will.“<sup>1003</sup> An die reine Vergangenheit erinnernd fehlt diesen Theorien die „Dialektik der Existenz“, sie sind reine Zeit ohne Bestimmung, da das Hier und Jetzt sich ihnen entzieht: „Das Subjekt des kartesischen Cogito denkt nicht, es besitzt nur die Möglichkeit zu denken, es verharrt stumpfsinnig im Innern dieser Möglichkeit. Es mangelt ihm an der Form des Bestimmbaren: keine Spezifität, keine spezifische Form, die eine Materie gestaltet, kein Gedächtnis, das eine Gegenwart gestaltet, sondern die reine und leere Form der Zeit.“<sup>1004</sup> Diese Differenz ist die Differenz von Unbestimmten und Bestimmung, Negation und Identität. Diese Differenz des Denkens der Repräsentation fordert immer schon die eigene Auflösung, da es über sich selbst hinausgreift. Im bildhaften Denken kündigt sich eine Revolution wie die der Malerei an: von der Repräsentation zur abstrakten Kunst, vom bildhaften zum bildlosen Denken.<sup>1005</sup>

Aber die Repräsentation musste stets gegen ihren eigenen Keim vorgehen. An vielen Stellen stieß sie auf den Ungrund. Und wenn es dazu kam, definierte sie ihn als „gänzlich undifferenzierten Abgrund, als differenzloses Universales, als indifferentes schwarzes Nichts.“<sup>1006</sup> Der Abgrund ist eine Absurdität, eine Dummheit, der keine eigene Unterscheidung besitzen kann, da er sich von der logischen Einheit des „Ich“ trennt. „Wo man nicht mehr „Ich“ sagt, hört also auch die Individuation auf, und wo die Individuation aufhört, gibt es auch keine mögliche Singularität mehr. Gezwungenermaßen wird der Ungrund folglich ohne jede Differenz, weil ohne

---

<sup>1002</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 344.

<sup>1003</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 344.

<sup>1004</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 344.

<sup>1005</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 345.

<sup>1006</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 345.

Individualität und Singularität, repräsentiert.<sup>1007</sup> Ein einheitlicher Brei, in dem keine Erkenntnis möglich ist, etwa wie Kants Mannigfaltigkeiten, die ohne Anschauungs- und Denkformen bloßes Unbestimmtes bleiben.

Gegen diese Vorstellung eines differenzlosen Abgrundes wendet sich Deleuze mit aller Entschlossenheit. Er sucht eine „Welt unpersönlicher Individuationen und präindividueller Singularitäten – [...] in der die Begegnungen und Resonanzen entstehen, letztes Gesicht des Dionysos, wahre Natur des Tiefen und des Ungrunds, der die Repräsentation übersteigt und die Trugbilder geschehen lässt.“<sup>1008</sup> Ein Vorwurf Hegels gegenüber Schelling, nach dem sich Schelling mit einer indifferenten Nacht umgäbe, in der alle Kühe schwarz seien, verdeutlicht: Dieses vermeintlich indifferente Schwarz ist ein Getummel voller Differenzen, obgleich sie sich nicht identifizieren (oder in dem Beispiel: sehen) lassen. „Dass der Ungrund ohne Differenz sei, während er doch davon wimmelt, ist die äußerste Illusion, die Illusion, die außerhalb der Repräsentation liegt und aus allen inneren Illusionen resultiert.“<sup>1009</sup> Es ist die äußerste Illusion, weil sie noch der Repräsentation als Prinzip zugrunde liegt, aber im Sinne des Zirkels. Gewissermaßen ist der „Ungrund ohne Differenz“ die Illusion, die aus der Repräsentation sich ergab und sie zugleich erst nötig machte.

Verfolgen wir diese Illusion weiter, indem wir den bereits angedeuteten Zeitaspekt näher beleuchten. Denn der Bruch mit dem Kreis innerhalb der Begründung wirft auch Fragen für eine Zeitdarstellung auf, die dieses Rückgriffes nicht mehr bedarf.

#### 2.1.10. Ewiger Fortgang? – Das Sein des Werdens

Deleuze legt eine provokante Zarathustrainterpretation vor, wenn er schreibt: „Deshalb leugnet Zarathustra bereits, dass die Zeit ein Kreis sei, und antwortet dem Zwerg: „Du Geist der Schwere, [...] mache dir es nicht zu leicht!“ Er will im Gegenteil, dass die Zeit eine gerade Linie sei, mit zwei entgegengesetzten Richtungen.“<sup>1010</sup> Wir erinnern uns: Eben dieser Zwerg erkennt die Wahrheit als krumme – „Alle Wahrheit ist krumm“. Und er hängt unmittelbar an: „Die Zeit

---

<sup>1007</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 345.

<sup>1008</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 345.

<sup>1009</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 346.

<sup>1010</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 370.

selber ein Kreis.“<sup>1011</sup> Die gekrümmte, zirkuläre Wahrheit und der Kreis der Zeit sind nicht voneinander zu trennen. Doch führt Zarathustra nicht direkt anschließend seine Vorstellung der Ewigen Wiederkehr aus? Einer Wiederkehr, in der tatsächlich dasselbe wiederkehrt? „Und diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein? – und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse – müssen wir nicht ewig wiederkommen?“<sup>1012</sup> Doch für Deleuze ist genau dies die Angst des Zarathustras, dass es so sein müsste, dass all das Kleine und Unvollkommene auf ewig wiederkehren würde. Klein und Unvollkommen heißt an dieser Stelle für uns: Der eigenen begriffslosen Differenz nicht gerecht werdend. Ein Scheitern an der Entfaltung, so wie es Deleuze dem Denken der Repräsentation attestiert. Zu begreifen, dass die Ewige Wiederkehr dieses Kleine und Unvollkommene selektiert, zugunsten einer Bejahung der (begriffslosen) Differenz, ist die höchste Prüfung für Zarathustra. Die Angst vor dieser Selektion, vor dieser Bejahung der Differenz ist nicht zu unterschätzen: „Einzig die Bejahung kehrt wieder, d.h. das Differente, das Ungleichartige. Wie groß die Angst, bevor man aus einer derartigen selektiven Bejahung Freude gewinnt: Nichts davon, wodurch die ewige Wiederkunft verneint wird, kehrt wieder, nicht der Mangel, nicht das Gleiche, einzig das Exzessive kehrt wieder.“<sup>1013</sup>

Die Ewige Wiederkehr ist damit ein deutlich adäquaterer Ausdruck der der Welt zugrundeliegenden Differenzen denn die Repräsentation. Sie ist „nicht der Effekt des Identischen auf einer ähnlich gewordenen Welt, sie ist dem Chaos der Welt nicht als äußere Ordnung übergestülpt“ – wie es für die Repräsentation gelten würde – „die ewige Wiederkunft ist im Gegenteil die innere Identität von Welt und Chaos, Chaosmos.“<sup>1014</sup> Der Versuch ist: Das Werden als das Sein zu bestimmen, zu verhindern, das Sein je ohne das Werden zu Denken. „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht“<sup>1015</sup> schreibt Nietzsche dazu. In einem seiner Nietzschebücher, *Nietzsche und die Philosophie*, führt Deleuze diese These weiter aus:

---

<sup>1011</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 369. / Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 200.

<sup>1012</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 200.

<sup>1013</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 371.

<sup>1014</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 371.

<sup>1015</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-7*, KSA Band 12, Berlin, de Gruyter, 1980, S. 312.

„Wie begründet der Gedanke des reinen Werdens die ewige Wiederkunft? Es genügt, dass dieser Gedanke aufhört, an das vom Werden distinkte, von ihm abgehobene Sein zu glauben; es genügt aber auch, dass er an das Sein des Werdens selbst glaubt. Was ist das Sein dessen, was wird, was weder beginnt noch aufhört zu werden? Wiederkehren ist dies Sein des Werdenden. „Dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung.“<sup>1016</sup>

Diese Verkehrung von Sein und Werden, das seiende Werden und das werdende Sein, verdichtet die Frage des Wandels in der oder durch die Zeit. Anschließend an den Gipfel der Betrachtung schreibt Deleuze: „Dieses Problem der Betrachtung muss sich noch andersartig formulieren: Wie kann sich das Vergangene, die Vergangenheit in der Zeit bilden? Wie kann das Gegenwärtige, die Gegenwart vergehen?“<sup>1017</sup> In anderen Worten: Wie ist ein Wechsel, eine Transformation möglich? Wie kann etwas wirklich anders werden? Die Antwort darauf richtet sich gegen das bereits eingeführte Konzept der Repräsentation einer ständigen Gegenwart (der Identität) und einer reinen Vergangenheit (als dem sich der Identität entziehenden Grund). Vielmehr muss das Gegenwärtige in Synthese mit dem Vergangenen und Zukünftigen verstanden werden, um überhaupt vergehen zu können, was wiederum entscheidend ist, um das Werden zu ermöglichen und die Identität zu verhindern. „Niemals vermöchte der vorübergehende Augenblick vorübergehen, wäre er nicht schon vergangen und zugleich noch gegenwärtig, erst zukünftig und doch zugleich schon gegenwärtig.“<sup>1018</sup> Damit es vergänglich ist. Man könnte an die Argumente vom Beginn anschließend sagen: Damit es ein Hier und Jetzt erhält, Ausdruck der Dialektik der Existenz ist, muss das Gegenwärtige „mit sich als Vergangenes und Zukünftiges koexistieren.“<sup>1019</sup> Vergehen, der Möglichkeit wegen.

Wir finden also zwei Konzepte von Zeit vor. Eine Zeit der Repräsentation, der ständigen Gegenwart mit einer reinen, immer von dieser Gegenwart geschiedenen, Vergangenheit, ein kreisförmiges Konstrukt, in dem, wie im zirkulären System, Anfang und Ende zusammen- und (als reine Vergangenheit aus dem Gegenwärtigen) herausfallen. Sowie eine Zeit der Wiederholung, des Werdens, der die Veränderung zum Prinzip geworden ist, die Vergangenheit und

---

<sup>1016</sup> Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 54. – Deleuze zitiert Nietzsche, zu finden in: Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885-7, S. 312.

<sup>1017</sup> Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 54.

<sup>1018</sup> Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 54.

<sup>1019</sup> Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 54.

Zukunft als reale Momente des Gegenwärtigen aufgreift, um sie vergänglich zu machen, um sie werdend zu machen. Chronos und Äon nennt Deleuze diese Konzepte der Zeit in seinem Buch *Logik des Sinns*.

### 2.1.11. Chronos und Äon

Das etwa zeitgleich mit *Differenz und Wiederholung* von Deleuze verfasste Buch *Logik des Sinns* weist inhaltlich grundlegende Ähnlichkeiten zu ersterem auf, wobei es nach Vorstellung von Deleuze hinsichtlich der Form eine Variation darstellt. Das Buch „ist der Versuch eines logischen und psychoanalytischen Romans“.<sup>1020</sup> Gleich zu Beginn wird die Idee eines reinen Werdens vorgestellt, welches an unsere Ausführungen oben anschließt. Die Idee des reinen Werden wird dabei von einer Verschiebung des Fokus innerhalb der Sprache begleitet. Um von der Repräsentation, dem bildhaften Denken loszukommen – welches auch in *Logik des Sinns* als Antagonist auftritt<sup>1021</sup> – wird das Ereignis eingeführt.

In dem Versuch, den „Sinn“ innerhalb der Sprache zu verorten, gelangt Deleuze zunächst mit klassischen Methoden der Sprachanalytik bloß zu ebenfalls klassischen Problemen: Entweder dem infiniten Regress von Sinnbezügen – wenn ein Satz seinen Sinn aus einem anderen gewinnt, und so fort bis ins unendliche – oder die Tendenz zum zirkulären Abschluss der Misere.<sup>1022</sup> Auch der direkte Bezug von Sätzen auf die Objekte, die ihnen entsprechen sollen, erklärt nicht den Sinn. Bezeichnungen liegt der Sinn schon zugrunde, da sie ohne diesen Sinn (also dem Grund, warum etwas genannt wird, wie es genannt wird) bloß willkürliche Bezeichnungen sind, „denen nichts entspricht“.<sup>1023</sup>

„Die Frage ist folgende: Gibt es etwas, aliquid, das sich weder mit dem Satz oder den Satzgliedern, weder mit dem Objekt oder dem Zustand der Dinge, den er bezeichnet, weder mit dem Erlebten, der Vorstellung oder der geistigen Tätigkeit dessen, der sich im Satz ausdrückt, noch mit den Begriffen oder selbst den bedeuteten Wesen vermengt? Der Sinn, das Ausgedrückte des Satzes, wäre also weder auf die individuellen Dingzustände noch auf die besonderen Bilder, weder auf die persönlichen Meinungen noch auf die universellen und all-

---

<sup>1020</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 14.

<sup>1021</sup> Vgl. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 303, 319-20.

<sup>1022</sup> Vgl. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 34-36, sowie die Ausführungen zu den drei Sinnen der Begründung oben.

<sup>1023</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 35.

gemeinen Begriffe zurückführbar. [...] Möglicherweise sei der Sinn sogar >neutral<, dem Besonderen wie dem Allgemeinen, dem Singulären wie dem Universellen, dem Persönlichen wie dem Unpersönlichen gegenüber gleichgültig. Er sei von ganz anderer Natur.“<sup>1024</sup>

Deleuze ist davon überzeugt, dass der Sinn woanders zu verorten ist. Weder im Bezug der Sätze aufeinander noch im Bezug der Sätze auf Dinge. Er ist dazwischen, als Ereignis. Das Ereignis kann als eine Art emanzipiertes Verb verstanden werden. Emanzipiert von dem entsprechenden Sub- oder Objekt, auf das es sich bezieht. Das Werden selbst treibt, erzeugt den Sinn. Deleuze erläutert mit Ideen von Husserl am Beispiel des grünenden Baum: Vom Grün als sinnlich wahrnehmbarer Farbe oder als Qualität unterscheiden wir das >grünen< als noematische Farbe oder als Attribut. *Der Baum beginnt zu grünen*, ist das nicht schließlich der Farbsinn des Baumes, und *der Baum beginnt, Baum zu werden* sein umfassender Sinn? Ist das Noema etwas anderes als ein reines Ereignis, das Baumereignis (wenngleich sich Husserl aus terminologischen Gründen nicht so ausdrückt)?“<sup>1025</sup> Das Attribut, das Verb, grünen, „ist kein Sein und es qualifiziert kein Sein; es ist Außer-sein.“<sup>1026</sup> Dass das Objekt nicht durch das Attribut „grünen“ qualifiziert wird, ist von größter Wichtigkeit, da das Attribut („grünen“ oder „zu grünen beginnen“) nach Auffassung von Deleuze nicht außerhalb des Satzes existiert. Der Sinn ist dem Satz immanent.<sup>1027</sup> Sinn und Ereignis überschneiden sich. Das Ereignis, das Werden („das Sein des Verbs“ – permanente Bewegung) ist der Sinn, eine Bejahung des Chaosmos, ganz wie in *Differenz und Wiederholung*: „Man soll also nicht fragen, was der Sinn eines Ereignisses sei: Das Ereignis nämlich, das ist der Sinn selbst.“<sup>1028</sup>

Um den größeren Zusammenhang darzustellen, sollten wir einige Eckpunkte wiederholen. Deleuze will eine Bejahung des Seins (als Werden) bewerkstelligen, wofür er das Werden als ständige Transformation bejaht, wie am Beispiel von Nietzsches Ewiger Wiederkehr ausgeführt. Der Mangel des Denkens der Repräsentation, des bildhaften Denkens ist seine Tendenz zur Transzendenz. Durch seine Kreisförmigkeit schafft dieses Denken ausschließlich immanente Bezüge, die aber stets nach einem letzten Grund verlangen, also mangelhaft sind. Dieser Mangel wiederum wird ausgeglichen durch die Schöpfung eines radikalen Außen, Gott, der

---

<sup>1024</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 38.

<sup>1025</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 40.

<sup>1026</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 40.

<sup>1027</sup> Vgl. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 40.

<sup>1028</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 41.

weiter oben auch als ewige Vergangenheit eingeführt wurde – ewig, weil stets von der Gegenwart getrennt (Gott war nie real). Diese Transzendenz ist für Deleuze nicht nur nicht mehr zeitgemäß, sondern vor allem auch für eine Erklärung völlig unzureichend und zudem einer Bejahung nach seiner Vorstellung nicht dienlich. Diese Überlegungen bringen ihn zu dem Alternativkonzept der geraden Linie stetiger Immanenz, von der auch das Ereignis Ausdruck ist. Das unendliche Außen (z.B. Gott) ist abgeschafft, nicht mehr notwendig um dem (aus der Sicht der Repräsentation) mangelhaften endlichen Seienden bzw. Werdenden einen Sinn bereitzustellen. So formuliert könnte man es für die „Vollendung der Aufklärung“ halten, eine Beschreibung, die Adorno für Nietzsche anführte. Doch diese Vollendung impliziert in keinsten Weise einen „Sieg“ des Denkens, als ob der Sinn selbst begriffen wurde. Vielmehr erkennt das Denken in dieser Vollendung seine enge Verstrickung mit dem Paradox.

Deleuze unterscheidet dafür zwischen dem gesunden Menschenverstand und dem Paradox. Ersterer ist im Bunde mit der Repräsentation und erfüllt dort auch seinen Zweck: Er hilft beispielsweise in der Sprache bei der Bedeutungsfestlegung, hilft dabei, die soeben erwähnten Sinnketten zwischen Sätzen herzustellen, die in Praxis ihre Anwendung finden und doch immer die Frage nach dem Anfang (und dem Ende) offenlassen, obgleich er stets danach fragt, sie impliziert.<sup>1029</sup> Bei der Sinnstiftung spielt er jedoch keine Rolle. Er kommt nicht in das „Dazwischen“, zwischen Sprache bzw. Denken und dem Ding, dorthin, wo nach Deleuze der Sinn, die Immanenz lauert.<sup>1030</sup> Der gesunde Menschenverstand gleicht einer Einbahnstraße, oder besser: dem Prinzip der Einbahnstraße (auch wenn dieses Prinzip eine bestimmte Einbahnstraße vorschlägt). Stets sollen Ketten, Verbindungen ausfindig gemacht werden, die sich dann in logischer Konsequenz fortsetzen sollen – Prinzip der Einbahnstraße. Auch wenn es historisch eine Vielzahl von diesen Einbahnstraßen gab, mit je eigenen Prämissen, so ist doch das zugrundeliegende Prinzip dasselbe. Das Paradox zweifelt an diesem Prinzip, kritisiert nicht nur diese oder jene Einbahnstraße für ihre Richtung, sondern alle dafür, eine Richtung zu haben. Damit ist es dem Sinn näher, denn auf die Frage nach der Richtung gibt es keine Antwort, „weil

---

<sup>1029</sup> Vergleiche dazu auch Kants Dialektik. Im Grunde ist die *Kritik der reinen Vernunft* eine Untersuchung dieses gesunden Menschenverstandes, seiner Funktion und seiner Grenzen.

<sup>1030</sup> Auch hier ist Kant und sein gescheiterter Versuch eine Erklärung dieser Verbindung im Kapitel zum Schematismus zu geben ein gutes Beispiel. Der Schematismus soll diese Lücke, eine der ewigen Wunden der Philosophie, schließen. Was sich ergab, war eines der kürzesten und dunkelsten Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, welches durch seine Unvollkommenheit vielleicht das stärkste Zeichen setzt.

es dem Sinn eigentümlich ist, keine Richtung zu haben, über keine >richtige Richtung< zu verfügen, sondern stets beide zugleich, in einer unendlich unterteilten und verlängerten Vergangenheit-Zukunft.“<sup>1031</sup>

So ist auch das Schreiten der Wiederholung nachvollziehbarer, das uns als Fortgang von Masken zu Masken präsentiert wurde. Momente im Übergang, die keiner Vereinheitlichung anheimfallen, bloß als Masken einer begriffslosen Differenz auftretend. Keine „richtige Richtung“ wird diesen Masken von einem transzendenten Außen garantiert, keine „richtige Richtung“ können sie selbst garantieren: bloße Richtung. Das Bild der Masken findet sich auch in *Logik des Sinns* wieder. Hier treten sie als Akteur auf, in einer für uns finalen Gegenüberstellung von Chronos und Äon.

Chronos, die Zeit als Kreis, ist die Zeitform der Repräsentation. Der Kreis sichert die Identität. Zugleich kommt er stets mit einem Außen. Die Unterscheidung der ständigen Gegenwart und der reinen Vergangenheit, der endlichen Welt und des unendlichen Schöpfers. Diese beiden Zeitebenen sind dem Chronos eigen. Die erste Ebene, die ständige Gegenwart, die endliche Welt, ist mit allerlei Maßen versehen, ständig wird verglichen zwischen den Bildern: Ist etwas Abbild oder Trugbild? Richtig oder falsch? – im Hinblick auf das unzugängliche, aber unendlich wichtige Urbild (der reinen Vergangenheit). Doch die reine Vergangenheit, das Transzendente weist auch für Chronos bzw. das Denken der Repräsentation eine Schwierigkeit auf: Es ist paradox, die Garantie des Urbilds ist brüchig, da es gerade keine Möglichkeit gibt, sich ein Bild eben dieses Urbildes zu verschaffen. Nur das bestmögliche Abbild ist möglich. Nur die vermeintlich vollkommene Endlichkeit, nie die Unendlichkeit. Was hält das Denken der Repräsentation, das bildhafte Denken, das doch immer am Bild scheitern muss, weil das „eigentliche“ Bild, das Urbild – weil Gott sich immer entzieht (ja sogar so weit gegangen wird, sich das Bild von ihm ganz zu verbieten, um nicht immer wieder daran zu verzweifeln) – was hält dieses Denken davon ab, vollständig in die Unendlichkeit überzugehen, sich aufzulösen, angesichts der Unmöglichkeit, das Urbild je zu erlangen? Deleuze wittert die Kräfte der Wiederholung, des Äon. Die sinnstiftende Funktion des Äon, die Bejahung des Werdens, ist schon immer Teil des Chronos. Dass das Denken der Repräsentation, der gesunde Menschenverstand, auch: das Subjekt (als Ausgang), nicht durch die qualitative Zweiteilung von Unendlichkeit und Endlichkeit zerrissen wird, obwohl es solange dadurch gequält wurde (die Philosophiegeschichte

---

<sup>1031</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 104.

zeugt davon, Kant ist ein besonders schönes Beispiel für diese Qual (und zugleich auch für die Lust an eben diesem Problem)), diese Tatsache beweist für Deleuze das Vorhandensein einer anderen Kraft. Einer anderen Gegenwart, in der sich der (gegenwärtige) Augenblick „unentwegt in Zukunft und Vergangenheit teilt.“<sup>1032</sup> Es ist eine leichte Gegenwart, eine die sich der Immanenz hingibt, auf ihr spielt, die Schwere und Tiefe der Unendlichkeit abgelegt hat. Die Masken, der Akteur bejahen das Werden: „Sie ist die völlig flache Gegenwart, die Gegenwart des Akteurs, des Tänzers oder des Mimen, reiner perverser >Moment<.“<sup>1033</sup> Eine Fläche, die die Frage nach dem Sinn, wenn er denn in der Tiefe liegen soll, gar nicht kennt. Sie ist der Sinn, sie belastet sich nicht damit, ihn vergeblich zu suchen. Das ist die Realität der Univozität, des Pantheismus.

Das Verb, so Deleuze, enthält beide Momente. Mal wird es angewendet und geht in der Gegenwart des Chronos auf. Hierbei beschreibt es einen Ablauf, eine Handlung oder ähnliches (bspw. „Ich laufe“). Der Infinitiv hingegen bezieht sich auf den Bereich des Äon. Reines Werden, reine Bewegung. Laufen ohne Läufer. In dieser Form, ohne Körper, müssen wir uns das Ereignis vorstellen. Durch den Infinitiv hat die Univozität, das reine Werden begriffsloser Differenzen seinen Einzug in die Sprache gefunden: Der Infinitiv „bringt die Innerlichkeit der Sprache mit der Äußerlichkeit des Seins in Kontakt. [...] Die Univozität wird vom Sein auf die Sprache übertragen, von der Äußerlichkeit des Seins auf die Innerlichkeit der Sprache.“<sup>1034</sup> Damit nähert sich Deleuze dem Sinn weiter an. Die Frage des Buches – „Woher kommt der Sinn, was zeichnet ihn aus?“ – wurde auf zwei verschiedene Arten angegangen, die sich letztendlich verschränken. Er nennt den *Logik des Sinns* einen „logischen und psychoanalytischen Roman“. Seine Untersuchungen, die vor allem zu Beginn eine stark sprachanalytische Tendenz haben, bringen ihn zu der Erkenntnis, dass der Sinn durch Logik allein nicht zu fassen ist. Chronos, Bild, Einheit und Regel vermeiden es den Sinn zu ergreifen, sie konstruieren vielmehr eine gesamte Welt um diesen herum. Doch „die Divergenz der bejahten Serien [für uns: das reine Werden] bildet einen >Chaosmos< und keine Welt mehr; der sie durchquerende Zufallspunkt bildet ein Gegen-Ich und kein Ich mehr; die als Synthese gesetzte Disjunktion tauscht ihr theologisches Prinzip gegen ein diabolisches Prinzip ein.“<sup>1035</sup> Der Riss zieht sich durch die Welt:

---

<sup>1032</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 209.

<sup>1033</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 210.

<sup>1034</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 230.

<sup>1035</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 219.

„Grand Canon der Welt, Knacks des Ich, Zerstückelung Gottes.“<sup>1036</sup> Ausdruck der „unerbittliche[n], gerade[n] Linie des Äon“, die sich durch das System des Chronos schneidet.

Der „Knacks des Ich“ bringt die Psychoanalyse ins Spiel. Wir fühlen uns zurückerinnert an den Anfang des Abschnittes. Die dort erwähnten Grenzgänger sind offensichtlich Menschen, die im Konflikt mit ihrem „Ich“ stehen. Alkohol, sonstige Drogen, der Wahnsinn als Auflösungserscheinungen sind es, die Deleuze über große Teile seines Werkes faszinierten. Der *Logik des Sinns* sucht das „Gespür für den Sinn“ gegen Ende im Unbewussten, oder mehr noch: den Sinn selbst. Von der Untersuchung des Unbewussten verspricht Deleuze sich ein eingehenderes Verständnis nicht nur von der Sprache und ihren Wirkweisen, sondern der Univozität im Ganzen (und der Rolle der Menschen darin – wenn man von einer solchen sprechen möchte). Der *Anti-Ödipus* stellt das Unbewusste in den Mittelpunkt. Nicht aber, ohne ihm einen neuen Namen zu geben.

## 2.2. Die Wunschmaschinen

Wo sich der *Anti-Ödipus* theoretisch verortet, verrät bereits der Titel. Das Buch stellt sich gegen Ödipus, genauer: gegen den berühmten Ödipuskomplex von Freud. Die Errungenschaft Freuds, bis zum Unbewussten durchgedrungen zu sein, wird für Deleuze und Guattari nachhaltig von der Konzeption dieses Komplexes geschmälert. Um diese Kritik verständlich zu machen, müssen wir mehrere Aspekte der Theorie betrachten, bevor wir dann wiederum diese in das Vorangegangene einbetten können (auch wenn sich die Stringenz der von Deleuze verfolgten Gedanken bereits in der Ausführung ankündigen wird). Wir beginnen mit dem Problem der Familie des Ödipuskomplexes, der – so der Vorwurf von Deleuze an Freud –, statt das Unbewusste als befreite Differenz zu betrachten, es umgehend in ein familiäres Korsett einsperrt, vielleicht um es durch einen eingeschränkten Rahmen betrachtbar zu machen, vielleicht um das Unbewusste für eine bestimmte Gesellschaftsordnung „auf Linie“ zu bringen. Es folgen die Wunschmaschinen. Sie sind die Differenzen, die vom familiären Korsett unterjocht werden und deren Freilegung es zu bewerkstelligen gilt, der eigentliche Gegenstand der Betrachtung für Deleuze und Guattari. Diesen Wunschmaschinen, ihren Strukturen und Funktio-

---

<sup>1036</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 219.

nen gilt ihr Interesse, das Interesse der „Schizo-Analyse“, wie Deleuze und Guattari ihre Methode nennen. Zentral bleibt der Begriff der Libido sowie der Sexualität. Die Vorstellung der Wunschmaschinen geht so über in eine Betrachtung der belasteten Kategorie des Begehrens, dem Deleuze und Guattari eine deutlich positivere Konnotation verleihen wollen, als es gemeinhin der Fall ist, indem sie sie in einen Zusammenhang mit der Bejahung setzen. Dies führt schließlich zur Auseinandersetzung mit dem organlosen Körper, dem der Maschinenlärm zu laut geworden ist, der sich der ständigen Bewegung der Maschinen (ganz ähnlich der bereits vorgestellten permanenten Bewegung) entziehen möchte und dabei auf der Flucht zwischen Hoffnung und Repression oszilliert.

### 2.2.1. Wuselnde Maschinen und das Herkommen der Familie

Der Anfang des *Anti-Ödipus* ist eine Erfahrung. Eine Erfahrung, die ganz im Geiste der Univocität, der befreiten Differenzen steht, wie Deleuze sie in *Differenz und Wiederholung* sowie im *Logik des Sinns* erarbeitet hat.

„Es funktioniert überall, bald rastlos, dann wieder mit Unterbrechungen. Es atmet, wärmt, isst. Es schießt, es fickt. Das Es ... Überall sind es Maschinen im wahrsten Sinne des Wortes: Maschinen von Maschinen, mit ihren Kupplungen und Schaltungen. Angeschlossen eine Organmaschine an eine Quellmaschine: der Strom, von dieser hervorgebracht, wird von jener unterbrochen. Die Brust ist eine Maschine zur Herstellung von Milch, und mit ihr verkoppelt die Mundmaschine. Der Mund des Appetitlosen hält die Schwebe zwischen einer Essmaschine, einer Analmaschine, einer Sprechmaschine, einer Atmungsmaschine (Asthma-Anfall). In diesem Sinne ist jeder Bastler; einem jeden seine kleinen Maschinen. Eine Organmaschine für eine Energiemaschine, fortwährend Ströme und Einschnitte. Präsident Schreiber hat die Himmelsstrahlen im Arsch. *Himmelsarsch*. Und seid ohne Sorge, es funktioniert; Präsident Schreiber spürt etwas, produziert etwas, und vermag drüber hinaus dessen Theorie zu entwickeln. Was eintritt sind Maschineneffekte, nicht Wirkungen von Metaphern.“<sup>1037</sup>

Der erste Absatz des *Anti-Ödipus*. Die Theorie wird komprimiert. Der Mensch ein Gemenge von Wunschmaschinen, die alle verschiedene Funktionen innehaben und durch diese Funktionen in Verbindung treten. Die dreifache Funktion des Mundes als ein Beispiel. In gewisser Hinsicht wuchert er. Ist mal hier, dann wieder dort (spricht erst, bevor er isst und das Ganze

---

<sup>1037</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 7.

ohne zu ersticken). Besonders eindrücklich werden diese Verhältnisse bei Verbindungen, die uns auf den ersten Blick ganz abwegig erscheinen. Himmelsarsch. Es drückt sich eine Faszination für diejenigen aus, die den von uns als absurd eingeschätzten Verbindungen Raum geben. Von den „Wahnsinnigen“ wie man vielleicht sagen würde. Die Grenzgänger von Oben sind von besonderem Interesse für Deleuze und Guattari (der gelernter und praktizierender Psychoanalytiker war). „Was eintritt sind Maschineneffekte“ und eben keine „Wirkung von Metaphern“. Ineinandergreifen die Maschinen, mal so, mal so. Kein kontrollierendes Bewusstsein, das sich mithilfe der Repräsentation zunächst etwas vorstellt, um es dann in die Tat umzusetzen. Die Maschinen sind Produktion, sie produzieren und stellen nicht vor.

Dass das Subjekt selbst, welches diese vermeintliche Kraft des einheitlichen Bewusstseins besitzt, Produkt der Familie, einer bestimmten Art der Familienkonstellation und Art zu leben ist. Dies müssen wir verfolgen, bevor wir uns der Entfaltung der Wunschmaschinen widmen können. Die Psychoanalyse stellt das Ich mithilfe des Ödipuskomplexes in den Kontext der Familie. Du bist maßgeblich geprägt durch dein familiäres Herkommen. Ob nun Kastrationsangst des Sohnes durch den Vater oder Penisneid der Tochter, als auch das angespannte Verhältnis zur Mutter als Gegenstand des Begehrens oder des Vergleiches, stets werden die (sich teilweise krankhaft ausdrückenden) Komplexe der Menschen auf ein Verhältnis zu den Eltern zurückgeführt. Deleuze und Guattari wollen von dieser Perspektive Abstand gewinnen, wenn sie Antonin Artaud zitieren:

„Je ne crois à ni père

ni mère

Ja na pas

à papa-mama“<sup>1038</sup>

Ich glaube weder an Vater noch an Mutter. Ich (?) habe keine „papa-mama“. Das ganze Anliegen des *Anti-Ödipus* ist dieser Frage gewidmet. Wie konnte es überhaupt dazu kommen, dass das Subjekt so gravierend auf die familiären Verhältnisse heruntergebrochen wurde? „Wie

---

<sup>1038</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 22.

konnte man die konjunktive Synthese des >Das ist also das!<, >Das bin also ich!< auf die immerwährende und trübsinnige Entdeckung von Ödipus reduzieren: >Das ist also mein Vater, das ist also meine Mutter...? Noch vermögen wir auf diese Fragen keine Antworten zu geben, sehen aber schon, wie wenig die Konsumtion reiner Intensitäten mit Familienfiguren, wie wenig das konjunktive Gewebe des >Das also ...< mit dem ödipalen zu schaffen hat.“<sup>1039</sup> So lautet es früh im *Anti-Ödipus*. Es folgt der Versuch, die Frage einzuholen. Der Verweis darauf, dass wir bereits sehen können, wie wenig diese „reinen Intensitäten“, die uns konstituieren, mit (bloßen) Familienfiguren zu tun haben, sollten wir auf die Lehre der Ewigen Wiederkehr, der freien Differenzen, der Immanenzebene und somit auch auf die zuletzt vorgestellten Wunschmaschinen bezogen verstehen. Sie, und nicht die „Einheit des Bewusstseins“ und auch nicht das familiäre Herkommen bestimmten unsere Beschaffenheit. Eine zentrale These des Buches allerdings ist, dass die letzteren beiden, die Einheit des Bewusstseins und die Vorstellung eines familiären Herkommens, historisch eng verwoben sind.

Wir werden diesen Weg verfolgen, der schließlich noch den Kapitalismus und das Bürgertum zum Begriffspaar von Einheit des Bewusstseins und das familiäre Herkommen hinzufügt. Doch zuerst stellen wir die Wunschmaschinen in einem angemessenen Rahmen vor.

### 2.2.2. Wunschmaschine – Produktives Begehren

Wie schon erwähnt, schreiben Deleuze und Guattari Freud die Errungenschaft zu, das Unbewusste zumindest dem Verständnis nach zu Bewusstsein gebracht zu haben. Man erkannte, dass unter dem Bewusstsein Kräfte wirken, die dem selbstbewussten Teil des Bewusstseins fremd sind. Diese Kräfte wurden im gleichen Atemzug libidinös und sexuell genannt. Was uns treibt, sind weniger (bewusste) Intentionen als Begehren: „Gleiches gilt es von Freud zu sagen: seine Größe beruht darin, das Wesen und die Natur des Wunsches nicht mehr in Bezug auf Objekte, Ziele oder selbst Quellen (Territorien) bestimmt zu haben, sondern als abstraktes subjektives Wesen, Libido oder Sexualität.“<sup>1040</sup> Wunschmaschinen. Doch die Erkenntnis schien zu radikal. Das Begehren wurde zu umfassend befreit, wurde, wenn die These konsequent zu Ende gedacht wird, zur Grundkonstante nicht nur des individuellen menschlichen Handelns,

---

<sup>1039</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, 28.

<sup>1040</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 349.

sondern allen Handelns. Gesellschaftlicher Abläufe als Produkt des Begehrens. Letztlich alle denkbaren Abläufe als Produkt des Begehrens. Freud jedenfalls ging dies zu weit: „Alles hat den Anschein, als wollte sich Freud für die Bloßstellung der Sexualität entschuldigen und uns damit beschwichtigen, dass sich wahrlich alles nur in der Familie abspiele! Das schmutzige kleine Geheimnis statt der großen weitschweifigen Aussprache. [...] Die Innerlichkeit statt einer neuen Beziehung zum Außen.“<sup>1041</sup> Zu obszön eine Welt, die sich zum allgemeinen Begehren, zur allgemeinen Libido bekennt. Sexualität blieb im Privaten und dazu diente die Familie. „Dass das Theater der Repräsentation in die Ordnung der Wunschproduktion zurückversetzt wird“ – wir erinnern uns an das Theater der Repräsentation weiter oben, was hier nahtlos an die Projektionen des Ödipuskomplexes anschließt – „alles das ist Aufgabe der Schizo-Analyse.“<sup>1042</sup> Die Schizo-Analyse als Methode von Deleuze und Guattari zunächst im *Anti-Ödipus* und dann noch in *Tausend Plateaus* soll die Perspektive auf das Begehren und die Sexualität wieder geraderücken indem die Wunschmaschinen aus ihrem irrtümlichen familiären Verhältnis geborgen werden.

### 2.2.3. Schizophrener Produktionsprozess

An späterer Stelle heißt es noch direkter: „Die These der Schizo-Analyse lautet schlicht: der Wunsch ist Maschine, Maschinensynthese, maschinelle Anordnung – Wunschmaschinen. Er gehört der Ordnung der *Produktion* an, jede Produktion ist zugleich gesellschaftliche und Wunschproduktion. Folglich werfen wir der Psychoanalyse vor, diese Ordnung der Produktion vernichtet und sie der *Repräsentation* erneut anheimgegeben zu haben.“<sup>1043</sup> Ein geschärftes Verständnis der Produktion wird uns die Regression der Repräsentation und der Familie besser vor Augen führen.

Der in den *Anti-Ödipus* einleitende Absatz hat die Verknüpfung verschiedener Maschinen mit der Mund-Maschine angeführt. Und anstatt die Frage zu stellen, welche Verdrängungen, welche Traumata den Menschen zu abweichenden, dem „gesunden Menschenverstand“ abwegig erscheinenden Maschinenverbindungen verleitet haben, wäre die Betrachtung der Funktio-

---

<sup>1041</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 349.

<sup>1042</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 351.

<sup>1043</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 381.

nen dieser Verbindungen für Deleuze und Guattari ertragreicher: „Ödipus setzt eine ungeheure Repression der Wunschmaschinen voraus. [Welche im Rahmen von Ödipus nur im Komplex von Familie und Verdrängung auftreten – stets negativ konnotiert.<sup>1044</sup>] Warum, und zu welchem Zweck? Ist es wirklich notwendig oder wünschenswert, sich dem zu unterwerfen? Und womit? Genügt dazu schon die Fahrradhupe und der Hintern meiner Mutter? Gibt es nicht wichtigere Fragen? Etwa: Gegeben sei eine Wirkung, von welcher Maschine kann sie hervorgerufen sein? Gegeben sei eine Maschine, wozu kann sie verwendet werden?“<sup>1045</sup> Deleuze und Guattari sehen in der Offenheit und Plötzlichkeit, in der scheinbar fehlenden Struktur des Schizophrenen eine Chance, keinen Mangel. Er realisiert die Natur als konstanten Produktionsprozess, der sich nicht um eine enge „Verwendbarkeit“ im menschlichen Sinne bzw. für den Menschen schert. Er fühlt und lebt, um mit dem Vokabular der vorangegangenen Kapitel zu sprechen, die Bewegung der Differenzen: „Was der Schizophrene spezifisch erlebt [...] ist die Natur als Produktionsprozess.“<sup>1046</sup>

Dieser Produktionsprozess erhält drei Bedeutungen: Produktion und Konsumtion fallen zusammen; somit fallen auch Mensch und Natur zusammen; letztlich darf dem Prozess kein Zweck oder Ziel unterstellt werden. Alle drei erinnern uns an bereits vorgestellte Momente. Und sie wirken im Schizophrenen. Die erste Bedeutung seziert zusammen mit Marx das Vorurteil, es gäbe klar voneinander getrennte Sphären der Produktion und der Konsumtion, es ist Ausdruck des falschen Bewusstseins: „Doch wie Marx gezeigt hat, setzt diese Stufe der Unterscheidung [der Gesellschaft in autonome Sphären von >Produktion<, >Distribution< und >Konsumtion<] im allgemeinen, von ihrer entwickelten formalen Struktur her gesehen, nicht nur das Kapital und die Arbeitsteilung voraus, sondern gleichermaßen das falsche Bewusstsein,

---

<sup>1044</sup> Man kann in diesem Rahmen auch die kritischen Untersuchungen Foucaults in Bezug auf sog. Geisteskrankheiten verweisen. Wie konstituiert sich Wahnsinn? Wer bestimmt den Wahnsinn? Wann tritt er historisch auf? Um nur einige Fragen Foucaults anzuführen Explizit heißt es schon in der Einleitung von *Wahnsinn und Gesellschaft* im Hinblick auf einen Verlust an Erfahrung: „Die Konstituierung des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des achtzehnten Jahrhunderts trifft die Feststellung eines abgebrochenen Dialogs, gibt die Trennung bereits als vollzogen aus und lässt all die unvollkommenen Worte ohne feste Syntax, die ein wenig an Gestammel erinnerten und in denen sich der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft vollzog, im Vergessen versinken. Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können.“ Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 8.

<sup>1045</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 8.

<sup>1046</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 9.

das sich das kapitalistische Wesen von sich ebenso macht wie von den in einem Ganzen erstarrten Elemente.<sup>1047</sup> Die Wahrheit hingegen ist eine Einheit, die ganz im Sinne der Univozität gedacht werden kann, die sich im Delirium andeutet: Vermögen des Schizophrenen. „Denn in Wahrheit – die im Delirium aufbrechende dunkle Wahrheit – gibt es gar keine wechselseitig unabhängigen Sphären: die Produktion ist unmittelbar Konsumtion und Aufzeichnung; Aufzeichnung und Konsumtion bestimmen direkt die Produktion, allerdings innerhalb dieser selbst. Demnach ist alles Produktion: Produktionen von Produktionen, von Aktionen und Erregungen, Produktionen von Aufzeichnungen, von Distributionen und Zuweisungen, Produktionen von Konsumtionen, von Wollust, Ängsten und Schmerzen.“<sup>1048</sup> Den gesamten Prozess als Produktion zu verstehen bedeutet, auch das Wirken der Kräfte in vermeintlich passiven Momenten zu erkennen. Überall Wunschmaschinen, überall Lust, überall Wille zur Macht – hätte Nietzsche gesagt. Jedenfalls: überall Begehren. Seien es scheinbar desexualisierte Handlungen des Alltags oder große politische Umwürfe, die Sexualität wirkt in allen Momenten, sie können gar nur gelingen, wenn sie die vorhandene Sexualität bedienen: „In Wahrheit ist die Sexualität überall: darin, wie ein Bürokrat seine Akten streichelt, wie ein Richter Recht spricht, wie ein Geschäftsmann Geld fließen lässt, wie die Bourgeoisie dem Proletariat in den Arsch fickt, und so weiter und so fort. Und das braucht nicht über Metaphern zu laufen, so wie die Libido nicht durch Metamorphosen zu gehen braucht. Hitler brachte es zustande, dass den Faschisten einer stand – wie auch Fahnen, Nationen, Armeen, Banken viele Leute aufgeilen. Eine revolutionäre Maschine ist nichts, wenn sie nicht ebensoviel Einschnitt- und Stromstärke erlangt wie diese Zwangsmaschinen.“ In dieser Feststellung deuten Deleuze und Guattari zugleich ihre Antwort auf eine der großen Fragen des 19. und 20. Jahrhunderts an: Wieso fand die umfassende Revolution nicht statt (obwohl Marx sie als notwendige und unumgängliche behauptete)? Bisher gelang es nicht, genug libidinöse Energie freizusetzen. Auf die Möglichkeit und die Gefahren dieser Freisetzung wollen wir später eingehen.

Zurück zu den drei Bedeutungen: Die zweite Bedeutung drückt aus, inwiefern der Prozess die Einheit von Mensch und Natur impliziert. Die Industrie, und mit ihr die abstraktere Kategorie der Nützlichkeit werden selbst als natürliche erkannt, da Wunschmaschinen auf allen Ebenen wirken und produzieren. Der Mensch ist nicht mehr der, der sich die Welt Untertan macht

---

<sup>1047</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 9.

<sup>1048</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 9-10.

oder machen soll.<sup>1049</sup> Auch Kultur ist nur ein Ausdruck von produzierenden Wunschmaschinen. Die Selbstüberhöhung des ((kultur-)schaffenden) Menschen wird als Vorurteil der Repräsentation entlarvt. Diese konnte mithilfe vom Urbild in Trug- und Abbilder unterscheiden, um wiederum Nützlichkeit zu etablieren: Was das beste Abbild schaffte, war nützlich und es musste einen (mit Ideen versehenen) Produzenten geben, der das beste Abbild schuf. Diese Notwendigkeit wurde in der Univozität, dem freien Produzieren der Wunschmaschinen als obsolet erkannt. „Darin besteht die zweite Bedeutung des Prozesses; Mensch und Natur stehen sich nicht wie zwei distinkte Begriffe gegenüber, auch nicht in einem Kausalverhältnis oder einer Beziehung der Erkenntnis oder des Ausdrucks (Ursache-Wirkung, Subjekt-Objekt, usw.), vielmehr bilden sie die gemeinsame wesentliche Realität von Produzent und Produkt. Die Produktion als Prozess übersteigt alle idealen Kategorien und stellt derart einen Kreis dar, dem der Wunsch immanentes Prinzip ist.“<sup>1050</sup> Der Schizophrene erblickt die Chao-Errenz im Gegensatz zur Kohärenz der Repräsentation. Seine Produktion wird eine Bewegung, die nicht im Rahmen von Zielsetzungen agiert, die doch wieder auf ein Urbild gerichtet wären.

Die dritte Bedeutung aber drängt den Prozess zur Verwirklichung, wodurch er vor zweierlei bewahrt werden soll. Zum einen ist der Produktionsprozess, also das Wirken und Wimmeln der Wunschmaschinen (oder auch, in der Sprache von *Differenz und Wiederholung*: der Differenzen) kein eigener Zweck. Wenn überhaupt, ist der Zweck ein Produkt der Bewegung, wie wir es entlang von Deleuzes *Logik des Sinns* rekonstruiert haben. Der Zweck selbst ist keinesfalls vorrangig. Zum anderen ist er nicht einfach abstrakt unendlich. Die Einheit von Produktion und Konsumtion sowie von Mensch und Natur deuten eine einheitliche Masse an, in der es keine Unterscheidung mehr gibt. Wie wir oben sahen, ist dieser „Abgrund ohne Differenz“ allerdings ein Vorurteil der Repräsentation. Daher die Wendung zur Verwirklichung. Die mannigfaltigen Differenzen, die real different voneinander sind, als Ausdruck des Produktionsprozesses. Deleuze und Guattari zitieren D.H. Lawrence, um am Beispiel der Liebe den Unterschied aufzuzeigen: „Lawrence sagt von der Liebe: ‚Aus einem Prozess haben wir ein Ziel gemacht; der Zweck eines jeden Prozesses ist nicht seine Fortsetzung ins Endlose, sondern seine Verwirklichung ... Der Prozess muss auf seine Verwirklichung hinstreben, nicht auf irgendeine

---

<sup>1049</sup> So wie es die Bibel verlangte: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde, und macht sie (euch) untertan; und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen! Genesis 1;28, zitiert nach Elberfelder Bibel 2008.

<sup>1050</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 10-11.

grauenhafte Intensivierung, irgendeinen grauenhaften Endpunkt, in dem Seele und Körper letztlich vernichtet werden.' Wie mit der Liebe, ist es auch mit der Schizophrenie: es gibt weder ein eigentümliches Wesen des Schizophrenen noch eine schizophrene Entität, die Schizophrenie ist das Universum der produktiven und reproduktiven Wunschmaschinen, die universelle Primärproduktion als >wesentliche Realität des Menschen und der Natur<.<sup>1051</sup> Die Schizophrenie wird selbst zum Prinzip. Losgelöst von den real in den Anstalten vorfindlichen Schizophrenen. Diese sind vielmehr „künstliche Schizophrene“, die an der Gewalt des Zweckes oder des unendlichen Fortganges zugrunde gegangen sind. Sie sind zugrunde gegangen, da ihnen die Konzepte von Zweck oder unendlichem Fortgang aufgezwängt wurden (wenn etwa die Gesellschaft eine bestimmte Art von „Funktionieren“ von ihnen verlangt), ohne, dass ihr Wesen diesen Konzepten entsprach. Ihre auffällige, pathologische Schizophrenie ist in gewissem Sinne die gesunde Abwehrreaktion gegen das falsche Bewusstsein, das den Anstaltsinsassen umgab und umgibt. Denn das Umherstreifen der Schizophrenie, die Rastlosig- und Sprunghaftigkeit ist die Forderung an die starrgewordene Realität. Krank wird sie an der Forderung, die nicht zu erfüllen ist. Durch die Zwänge, die sie zurückhalten. Wir werden allerdings im Kapitel zum organlosen Körper sehen, dass das Verhältnis nicht so einseitig ist, wie es hier anmutet. Das reale Potential der Revolution in der Schizophrenie kommt mit eigenen Gefahren und ist keineswegs schlicht unproblematisch zu bejahen. Dennoch sollten wir weiter die befreienden Tendenzen betrachten, denn nur so lässt sich daraufhin nachvollziehen inwiefern sie umschlagen in Repression.

#### 2.2.4. Inklusive Disjunktion

Die Wunschmaschinen wiederholen und vertiefen eine Schwierigkeit, auf die wir schon zuvor gestoßen sind: Wie kann sich eine Art von Zusammenhang konstituieren, wenn die Wunschmaschinen eine Menge von Differenzen bilden, die untereinander unterschieden sind (gerade nicht in der „Einheit des Abgrundes“ zusammenfinden!), aber als solche einer Totalität im Großen opponieren? Ihre ihnen eigene Differenz schafft die Beziehung untereinander. Deshalb ist ihnen misslingen kein Makel, sondern Teil ihrer Funktion: „In Wunschmaschinen funktioniert

---

<sup>1051</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 11.

alles zur gleichen Zeit – begleitet aber von Pannen und Fehlzündungen, Stockungen, Kurzschlüssen, Unterbrechungen, von Zerstückelungen und Abständen, und zudem innerhalb einer Gesamtheit, deren Teile sich niemals zu einem Ganzen zusammenfügen lassen: weil die Einschnitte produktiv sind und selbst Vereinigungen bilden. Die Disjunktionen sind, als solche, inklusiv.“<sup>1052</sup> Deleuze und Guattari schreiben es Maurice Blanchot und später auch Proust zu, dieses Problem auf Ebene „literarischer Maschinen“ scharf zu präsentieren: „Wie Fragmente schaffen und denken, deren Beziehungen zueinander solche von Differenzen sind, deren Beziehungen ihre eigene Differenz sind, ohne Bezug zu einer, wenigstens verlorenen, ursprünglichen Totalität, noch einer zukünftig sich ergebenden.“<sup>1053</sup> Es entsteht ein Lob der Vielheit. Ihr gelingt es als einzige, das Wimmeln der Differenzen in Sprache zu fassen und zugleich dieses Wimmeln affirmativ werden zu lassen, ohne es zur Einheit zurechtzubiegen: „Allein die als Substantiv verwendete Kategorie der *Vielheit* (multiplicité), die das Vielfältige nicht weniger als das Eine, die prädikative Beziehung des Vielfältigen und des Einen gleichermaßen überschreitet, ist in der Lage, von der Wunschmaschine Rechenschaft abzulegen – denn die Wunschmaschine ist reine Vielheit, das heißt auf eine Einheit nicht zurückführbare Affirmation.“<sup>1054</sup> Diese „inklusive Disjunktion“ in der Vielheit verspricht das Kunststück: Den Chaosmos als solchen zu fassen und zugleich bejahen. Die Kraft schöpft sie aus ihrem eigenen Bewegungsgesetz, der Erkenntnis der Univozität. Wenn noch Totalitäten auftreten, dann als „Randtotalitäten“. Totalitäten, die als Ganzes sich den Teilen anfügen, also am Rand der Teile zu denken sind, statt als umschließender Kreis. Nicht sind die Totalitäten und größeren Einheiten unmöglich geworden zu denken, ganz im Gegenteil. Die großen und kleinen Elemente stehen nicht mehr in einem hierarchischen Übereinander, in dem das Große das Kleine subsumiert, sondern in einem Nebeneinander. Und das trotz der Tatsache, dass die größere Einheit durchaus aus eben diesen Teilen bestehen kann. „Wir glauben nur an *Randtotalitäten*. Und sollten wir auf eine solche Totalität neben den Teilen stoßen, so wissen wir, dass es sich um ein Ganzes *aus* diesen Teilen handelt, das diese aber nicht totalisiert, eine Einheit *aus* diesen Teilen, die diese aber nicht vereinigt, vielmehr sich ihnen wie ein neues, gesondert zusammengefügtes Teil angliedert.“<sup>1055</sup> Diese Einheit ohne Unterordnung findet sich für Deleuze und

---

<sup>1052</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 53.

<sup>1053</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 53-4.

<sup>1054</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 54.

<sup>1055</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 54; die Randtotalitäten werden weiter unten unter dem Namen Randphänomen noch ausführlicher diskutiert. Auch wird deutlich inwiefern sich die Totalität den Teilen „anfügt“.

Guattari deutlich im „schizoiden Werk par excellence“: der *Suche nach der verlorenen Zeit* von Marcel Proust. Dort werden „alle Teile gleich asymmetrischen Seiten, durchbrochenen Leitungen, geschlossenen Kästen, nicht-kommunizierenden Röhren geschaffen [...], gleich Trennwänden, wo selbst Kontiguitäten Abstand, die Abstände Affirmationen sind, wie Puzzleteile, die aber nicht zu einem, sondern verschiedenen Puzzles gehören: immer lokalisiert, aber nie spezifisch, mit ihren nicht zueinander passenden Rändern, die gewaltsam ineinandergewängt, ineinandergeschachtelt werden und stets Reste übrig lassen.“<sup>1056</sup> Das Thema der Schuld wird bei Proust verkehrt: „Man könnte sagen, dass das Schuldgefühl, die Schulerklärung hier allein Anlass zum Lachen sind.“<sup>1057</sup> Das Schuldverhältnis wird entlarvt, wenn der Bezug zum Einen, der die Schuld legitimiert, zu Gott, brüchig wird. Dies geschieht nur dem Schein nach. Zum Lachen wird die Schuld, wenn das Gesetz als absolutes zerfällt und von nun an eine partielle Regel darstellt. Das allgemeine Schuldverhältnis schlägt um in die Unschuld von angesammelten Wunschmaschinen. Das wirkliche Objekt des Gesetzes (das zuvor im Dienste der Schuld stand) findet sich „vielmehr in der Absolution der zerstückelten Welten, in denen das Gesetz nichts zum Ganzen vereinheitlicht, wohl aber die Abstände und Dispersionen desjenigen, der seine Unschuld dem Wahne entlehnt, misst und zuweist – deshalb wird das offensichtliche Thema der Schuld bei Proust von einem ganzen anderen, es negierenden Thema durchsetzt: dem der vegetalen Unbefangenheit in der Trennung der Geschlechter, so in den Treffen von Charlus wie im Schlaf Albertines, wo Blumen herrschen und die Unschuld des Wahns, erwiesen bei Charlus, unterstellt bei Albertine, sich enthüllt.“<sup>1058</sup> Die Schuld hebt sich auf in dem sie naturalisierenden Übergang, den Proust für Deleuze und Guattari vollzieht. Die Gesetze gelten, aber sie schlagen um in ein affirmatives Verhältnis. Vom durchdringenden Verbot des Einen gelöst werden sie gerade zu Provokation. Als ob sie nun, nachdem das Verbot vergangen ist, ihren Bruch, das Vergehen fordern. Doch eigentlich ist es der Univozität gleichgültig. Denn in ihr ist das Gesetz das Verhältnis von Wunschmaschinen, Beschreibung der Wunschproduktion und enthält als solche bloß eine Richtungsweisung: die der Bejahung. Diese Bejahung wollen wir erneut, allerdings aus der Perspektive der Wunschmaschinen, betrachten.

---

<sup>1056</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 54.

<sup>1057</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 54.

<sup>1058</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 55.

### 2.2.5. Begehren kein Mangel – Basteln und Bejahung

Zwei grundlegende Kategorien, die Deleuze und Guattari einer Umwertung unterziehen wollen, sind Begehren und Mangel. Eine Konzeption des Mangels als Fundament allen Handelns (etwa, dass der Hunger für die Nahrungssuche sorgt, die Langeweile für die Beschäftigung etc.) steht in krassem Widerspruch zu ihrem Bild der Wunschmaschinen, deren inhärentes Prinzip die Produktion ist, in denen sogar Produktion und Konsumtion zusammenfallen. Ihrer Ansicht nach ist der Mangel produzierter Schein und dieser Schein ist im historischen Verlauf wiederum eng verwoben mit einer gesamtgesellschaftlichen Situation. Zunächst wird eine „psychologische Realität“ des Wunsches ausgeschlossen. Der Wunsch bzw. seine Maschine, die Wunschmaschine ist ohne Mangel: „Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand.“<sup>1059</sup> Der Wunsch ist kein Wunsch *nach* etwas, der bloß fiktiv, mangelhaft wäre, solange dieses etwas fehlt. Der Wunsch erhält so eine eigene, vom Mangel autonome Realität: „Das objektive Sein des Wunsches ist das Reale an sich. Eine besondere Existenzform, die psychologische Realität genannt werden könnte, existiert nicht. Wie Marx sagt, gibt es keinen Mangel, sondern nur die Leidenschaft als natürliches und sinnliches, gegenständliches Wesen.“<sup>1060</sup> Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie weit die These des allgemeinen Begehrens reicht. Da es selbst zum Prinzip des Lebens und nicht als Reaktion auf einen noch tieferliegenden Zustand (den Mangel) verstanden wird, erhält das Begehren und damit auch der Wunsch eine kraftvolle Realität. Die Perspektive auf die Möglichkeit verändert sich. Ausdruck eines Wunsches (ob im kleinen als Hunger oder im großen in der Sehnsucht nach (gesellschaftlicher) Revolution) ist kein Ausdruck eines Mangels mehr, geschweige denn einer „Phantasie“, kein Gehirn-gepinst, sondern Ausdruck eines Realen. Freilich kann dieser reale Wunsch nach wie vor daran gehindert werden, sich objektiv zu manifestieren: Der Hunger bleibt, weil das Essen fehlt; die Revolution schlägt fehl. Das Scheitern beruht nun aber vielmehr auf der Seite des objektiv Bestehenden, dass eine Gegenkraft aufbringt und so den positiven Wunsch an seiner Objektivierung hindert: „Das Reale ist nicht unmöglich, in ihm ist und wird vielmehr alles möglich. Nicht der Wunsch bringt im Subjekt einen molaren<sup>1061</sup> Mangel zum Ausdruck, es ist die molare

---

<sup>1059</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 36.

<sup>1060</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 36.

<sup>1061</sup> Den Begriff des „Molaren“ verwenden Deleuze und Guattari in Abgrenzung zum „Molekularen“. Man könnte von einer Unterscheidung in „große“ und „kleine“ Strukturen sprechen, wobei die molaren Strukturen bereits die des Organismus, aber auch der Gesellschaft bis hin zu kosmologischen Strukturen erfassen. Im angeführten

Organisation, die den Wunsch seines objektiven Wesens beraubt. So bescheiden sich die Revolutionäre, Künstler und Seher darin, objektiv und nichts als das zu sein: sie wissen, dass der Wunsch das Leben mit produktiver Kraft umfängt, es um so intensiver reproduziert, als er wenig benötigt.“<sup>1062</sup> Entgegen dem Verständnis, gegen das sich Deleuze und Guattari wenden, erhält der Wunsch mehr Kraft, desto weniger er verlangt. Der Mangel, die gesamte Idee davon, nicht bloß ein real vorherrschender, ist für sie ein Machtinstrument, mit dem sich die passiven Kräfte, die selbst nicht zur Produktion in der Lage sind, sich an der Produktion anderer Kräfte bereichern können: „Wir wissen wohl, woher der Mangel – und sein subjektives Korrelat, die Phantasie – stammt. Er wird innerhalb der gesellschaftlichen Produktion eingerichtet und organisiert. Er ist – durch die Instanz der Antiproduktion, die sich den Produktivkräften überstülpt und sie aneignet – Gegen-Produkt. Niemals ist er primär; wie auch die Produktion keineswegs in Bezug auf einen vorher existierenden Mangel organisiert wird, dieser aber sich entsprechend der Organisation einer vorgängigen Produktion nachträglich einnistet, vakuolisiert [sie stellenweise zersetzt] und ausbreitet.“<sup>1063</sup>

Der Mangel selbst wird zur politischen Kategorie. Dies macht deutlich, inwiefern ein auf den ersten Blick marginal anmutender Unterschied zwischen dem realen Wunsch und dem fiktiven Wunsch in der Argumentation des Politischen und der Ökonomie gesellschaftsverändernde Konsequenzen haben kann. Der Unterschied schien marginal, weil beide Wünsche, ob als real oder fiktiv verstanden, an ihrer Objektivierung gehindert werden können, d.h. die objektiven Umstände nicht verändern. Doch mit dem Mangel, einem negativen Konzept, als eigentlichem Prinzip der Argumentation lässt sich deutlich effektiver eine Drohkulisse aufbauen, denn mit dem positiven Konzept der Produktion und des Begehrens. Die Gefahr, die selbst im größten Überfluss stets aufrecht erhalten werden muss, ist dann die absolute Realität des Mangels bis hin zum Tod, statt eine, mitunter freilich gravierend, veränderte Produktion: „In einer solchen Praktik des Leeren als Ökonomie des Marktes besteht der Kunstgriff der herrschenden Klasse: sie organisiert den Mangel im Produktionsüberfluss, lenkt den Wunsch in die große Furcht vor

---

Zitat könnte man bspw. beim molaren Mangel von Hunger des Lebewesens sprechen und bei der molaren Organisation von den Umständen dieses Lebewesens, die die Objektivierung des Wunsches verhindern, also: in denen nicht genügend Nahrung vorzufinden ist. Genauso gut ließen sich gesellschaftlich/revolutionäre Beispiele einführen.

<sup>1062</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 37.

<sup>1063</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 37-38.

Mangel, setzt den Gegenstand in Abhängigkeit von einer realen Produktion, dabei unterstellend, dass diese dem Wunsch äußerlich sei (die Forderung der Rationalität), während zugleich die Produktion des Wunsches in der Phantasie ablaufen soll (nichts als Phantasie).<sup>1064</sup> Die Kräfte der Antiproduktion binden die Produktion zu eigenem Nutzen, verleugnen sie zugleich, um sie beherrschbar zu machen und verhindern so ein Verständnis von einer positiven Produktion sowie einem positiven Verständnis von Begehren, das bis in die Sexualität hineinreicht, auch wenn es, wie wir sahen, nicht nur dort wirkt, sondern überall. Der Mensch erhält so ein schambehaftetes Verhältnis zu all seinen Wunschmaschinen, die ihn doch eigentlich konstituieren, er schämt sich allen Verlangens und aller Produktion, die nicht von der Antiproduktion sanktioniert ist. Zeitverschwendung.

Aber die Zeitverschwendung und all die anderen Abweichungen, darunter die sogenannten krankhaften, von einer Produktion im „nützlichen Sinne“ der Antiproduktion – den Grenzgängern vom Anfang –, sind Teil der allgemeinen Produktion, Ausdruck von Univozität und mitunter, da sie nicht unter der Knute der Antiproduktion und Repräsentation (die sich stets des Mangels bedient) stehen, der deutlichere Ausdruck der Univozität. „Der Schizophrene ist der universelle Produzent.“<sup>1065</sup> Der Begriff des Bastelns, den Deleuze und Guattari von Lévi-Strauss entlehnen, zeigt eine vielschichtige Produktion auf, in der Produktion und Produkt zusammenfallen und die Bewegung im Mittelpunkt steht. Basteln wird definiert durch „den Besitz eines vielschichtigen und gleichwohl begrenzten Bestandes oder Codes; der Fähigkeit, die Fragmente in stets neue Fragmentierungen einzufügen; womit zwischen Produzieren und Produkt, instrumentellem und zu realisierendem Komplex zu unterscheiden gleichgültig wird. [...] Die Regel, immerfort das Produzieren zu produzieren, dem Produkt Produzieren aufzusetzen, definiert den Charakter der Wunschmaschinen oder der primären Produktion: Produktion von Produktion.“<sup>1066</sup> Wir sind in einem großen Bogen zur Produktion von Produktion, der Realität und der Bejahung der Univozität zurückgekehrt, da sich an dieser Stelle im *Anti-Ödipus* mit dem organlosen Körper ein Bruch ankündigt. Eine zentrale Frage von Deleuze und Guattari, möglicherweise sogar die zentrale Frage, ist, wie diese Produktion von Produktion, die Bewegung der Wunschmaschinen, die Wunschproduktion, überhaupt je umschlagen konnte in die Repräsentation, die daraufhin die Wunschmaschinen sich selber zunutze machte und sie dabei

---

<sup>1064</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 38.

<sup>1065</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 13.

<sup>1066</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 13.

kastrierte. Der organlose Körper spielt dabei eine wichtige Rolle, und das, obwohl er selbst nicht weiter von der Repräsentation entfernt sein könnte: „Es ist dies der bilderlose Körper.“<sup>1067</sup>

### 2.3. Organloser Körper - Der Maschinenlärm zu laut

Der organlose Körper ist ein komplexes Konstrukt, das Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* vorstellen und dann in *Tausend Plateaus* weiter ausführen. Er grenzt sich ab von den Wunschmaschinen, von den produzierenden Differenzen, scheinbar von der reinen Univozität, wie wir sie mithilfe von *Differenz und Wiederholung* nachvollzogen haben. Zugleich bietet er selbst eine Oberfläche – und hat Funktionen der Einschreibung, die sich entschieden von der Repräsentation abgrenzen. Wir werden verschiedene Aspekte beleuchten müssen, um ein geschärftes Bild von ihm zu erlangen. Dann wird er sich als ein Fundament der weiteren Theorie, bis hin zur Frage der Form bei Deleuze (und Guattari), offenbaren.

Der organlose Körper wird früh im *Anti-Ödipus* eingeführt. Er steht in Konflikt mit den Wunschmaschinen. Die Bewegungen der Wunschmaschinen, das wilde zugrundeliegende Streben der Differenzen sind ihm über: „Dem organlosen Körper ist jede Maschinenverbindung, jede Maschinenproduktion, jeglicher Maschinenlärm unerträglich geworden.“<sup>1068</sup> Die Wunschmaschinen finden in ihrer steten Produktion zu Einheiten zusammen, bilden etwa einen Organismus. Wir erinnern uns an die vermeintliche graue Einheit des Abgrundes, die doch nach Deleuzes Auffassung keineswegs so einheitlich ist, wie sie aufgrund von mangelnder Differenzierung zu sein scheint. Wunschmaschinen in allen möglichen Zusammensetzungen sind dort anzutreffen, wenngleich nicht durch Repräsentation abzubilden. Der Lärm ist der Produktion dieser Einheiten geschuldet: „Die Wunschmaschinen erschaffen uns einen Organismus, doch innerhalb dieser seiner Produktion leidet der Körper darunter, auf solche Weise organisiert zu werden, keine andere oder überhaupt eine Organisation zu besitzen. [...] Ein unbegreifliches Stillhalten inmitten des Prozesses selbst.“<sup>1069</sup> Der organlose Körper tritt auf als das Unproduktive. Als solches hat es einen Bezug zur zuvor vorgestellten Anti-Produktion – doch sollten wir zunächst darauf verzichten die gesellschaftlichen Implikationen der Anti-Produktion (sie

---

<sup>1067</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 15.

<sup>1068</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 15.

<sup>1069</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 14.

wurde als herrschende Klasse eingeführt, die sich an den produktiven Kräften der beherrschten Klassen bedient) auszuführen. Wir werden an gegebener Stelle darauf zurückkommen. Bei dieser ersten Einführung ist der organlose Körper vielmehr als das Unproduktive schlechthin zu verstehen, der Wille zur Nicht-Produktion, zum Aufhören der Produktion, und zwar im ganz umfassenden Sinne: „Todestrieb ist sein Name.“<sup>1070</sup> Wobei Deleuze und Guattari gleich hinzufügen, dass nicht der Tod das Vorbild des Todestriebes bzw. des organlosen Körpers ist, sondern andersherum, die reine Anti-Produktion des organlosen Körper dem Tod selbst noch als Vorbild dient.

Der organlose Körper wendet sich gegen die Organe, gegen die Organisation, vermutet hier den Ursprung seines Schmerzes, den er abwerfen mochte. Er sucht gewissermaßen den Tod der Organe: „Unter den Organen spürt er die widerlichen Larven und Maden und die schludrige Tätigkeit eines Gottes, der ihn, im Akt des Organisierens, erdrosselt. ‚Der Körper ist der Körper / er ist allein / und braucht keine Organe / der Körper ist niemals ein Organismus / die Organismen sind die Feinde des Körpers.‘ Jeder Furunkel im Fleisch ist Schmerz.“<sup>1071</sup> Deleuze und Guattari lassen es Antonin Artaud explizit aussprechen: Organismen und Körper sind Feinde, der Körper [und das sollte uns hellhörig werden lassen!] ist, wenn es denn nach dem organlosen Körper geht, kein Organismus, hat eine ganz eigene Qualität. Und zwar eine, die sich von allen schmerzhaften Momenten befreit: „Den Organmaschinen setzt der organlose Körper seine glatte, straffe und opake Oberfläche entgegen, den verbundenen, vereinigten und wieder abgeschnittenen Strömen sein undifferenziertes, amorphes Fließen.“<sup>1072</sup> Für Deleuze und Guattari konstituiert der organlose Körper, sein „unbegreifliches Stillhalten“, der Todestrieb, die „Urverdrängung“ die jeder weiteren Verdrängung zugrunde liegt. Das erste Vorgehen gegen die Wunschmaschinen, lange vor der Unterwerfung und Beschränkung durch die Repräsentation, war das Auftreten des organlosen Körpers.

Es zeigt sich deutlich, warum der organlose Körper eine derart komplizierte Erscheinung ist. Die große Schwierigkeit – und da steht er seinem „anderen Namen“, dem Todestrieb in nichts nach – ist es, ihn ausfindig zu machen. Deleuze und Guattari sehen in dieser Schwierigkeit

---

<sup>1070</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 14.

<sup>1071</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 15.

<sup>1072</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 15.

einen Grund, warum die Psychoanalyse zunächst den „Schizo“ verkannt hat, ihm die vorläufigen Qualitäten des organlosen Körpers zugeschrieben hat, statt ihn als wahrhaften Träger von Wunschmaschinen zu verstehen (Wahrhaft in dem Sinne, als dass die Wunschmaschinen in ihm freier zum Vorschein kommen als beim „normalen, gesunden“ Rest). Und warum die Psychoanalyse dann weiter noch ihren Irrtum fortsetzte, indem sie mithilfe der Familie versuchte den ihrerseits völlig unbegreiflichen Todestrieb (oder eben organlosen Körper) zu fassen zu kriegen.

„Wie konnte es nur geschehen, dass der Schizo als jene vom Wirklichen, vom Leben abgeschnittene autistische Jammergestalt zur Darstellung kam? Schlimmer, wie konnte die Psychiatrie ihn praktisch zu dieser jämmerlichen Figur machen, auf den Zustand eines abgestorbenen, organlosen Körpers reduzieren – ihn, der doch in jenem unerträglichen Punkt sich einnistet, wo der Geist die Materie berührt und jegliche Intensität lebt, konsumiert? Und müsste diese Frage nicht mit einer anderen, nur dem Schein nach sehr abweichenden Frage in Zusammenhang gebracht werden: welches Verfahren wendet die Psychoanalyse an, um in diesem Fall den Neurotiker auf jene ärmliche Kreatur zu reduzieren, die in alle Ewigkeit Papa-Mama und nichts sonst konsumiert? Wie konnte man die konjunktive Synthese des >Das ist als das!< [eine zuvor eingeführte Realisierung der eigenen Wunschmaschinen – sich selbst als Bewegung dieser Maschinen verstehend] auf die immerwährende und trübsinnige Entdeckung von Ödipus reduzieren: >Das ist also mein Vater, das ist also meine Mutter...? Noch vermögen wir auf diese Fragen keine Antworten zu geben, sehen aber schon, wie wenig die Konsumtion reiner Intensitäten mit Familienfiguren, wie wenig das konjunktive Gewebe des >Das also...< mit dem ödipalen zu schaffen hat.“<sup>1073</sup>

Der organlose Körper wurde augenscheinlich verkannt. Vielleicht war die Gefahr, die von ihm ausging, zu groß, weshalb er gebändigt wurde durch Zuschreibungen zur Familie. Dieses Missverständnis hatte weitreichende Folgen, denen wir uns jetzt widmen wollen. Die Geschichte des Missbrauchs des organlosen Körpers durch die (göttliche) Familie und die Repräsentation ist lang.

### 2.3.1. Wunsch – Gesellschaft – Familie

Der organlose Körper, der Todestrieb ist reine Anti-Produktion. In dieser Form war er der realen Anti-Produktion, der herrschenden Klasse, die selbst nicht produziert, sondern sich der

---

<sup>1073</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 28.

Produktion anderer bedient, suspekt. In seiner Radikalität fordert er noch ihre Auflösung. Doch zugleich sah sich die reale Anti-Produktion mit dem Problem der Wunschmaschinen konfrontiert. Diese zu beherrschen, die Ströme von Wunschmaschinen, von fließenden Differenzen zu lenken, in eine Organisation zu fassen, zu identifizieren, um sie so, gebändigt, zunächst sich selbst zugute kommen zu lassen, die eigene Macht zu erweitern und zu sichern, später dann sie für „die Gesellschaft“, „den Menschen“ nutzbar zu machen. Die Welt, als eben dieses Fließen der Maschinen, sich und dem Menschen Untertan zu machen, letztlich den Menschen noch dem Menschen Untertan zu machen. Diese komplizierte Repression brauchte eine Möglichkeit den Wunsch zu unterwerfen. Sie selbst ist dazu nicht unmittelbar in der Lage. Deleuze und Guattari wiederholen später ihre Frage: „Zwar wird verständlich, welches Interesse die gesellschaftliche Produktion an einer solchen Operation hegt [der Operation, die Wunschmaschinen zugunsten der eigenen Machtsicherung zu unterwerfen], doch weniger, was diese von der Wunschproduktion selbst aus gesehen möglich macht.“<sup>1074</sup> Wie also die gesellschaftliche Produktion – die in gewissem Sinne die Anti-Produktion des Einzelnen ist, da sie die Momente der Produktion unter sich zu sammeln versucht – überhaupt Zugriff auf den Bereich des Wunsches erhalten kann. Dies geschieht durch die Familie und dieser Effekt ist nach Ansicht der Autoren mindestens so alt wie die Familie. „Man tut, als bezöge die Wunscherfahrung >sich< auf die Eltern, als wäre die Familie das oberste Gesetz.“<sup>1075</sup> Die Familie wird zum Grundstein des Wunsches. Dies ist durchaus sehr direkt zu verstehen, die Familie rückt ins Zentrum der Existenz schlechthin: „Unter dem Schutz der frühen Aktion der gesellschaftlichen Repression mischt und schleicht die Familie sich in die Wunschgenealogie ein, entfremdet zu ihren Gunsten die gesamte Genealogie und konfisziert das Numen [etwa: den göttlichen Willen] (aber sehen wir doch, Gott, das ist der Papa).“<sup>1076</sup> Die Familie dringt so tief in die Wunschproduktion ein, dass dem Menschen sich jegliche Wunschmaschine bzw. Wunschproduktion – alle wimmelnden Differenzen – als familiärer Zusammenhang präsentieren: „Ob Sterne, Berge, Äpfel oder Maden, alles kommt von Papa.“ Und dieses stetige „von Papa“, das alle Dinge begleitet, führt über das familiäre Verhältnis zur gesellschaftlichen Produktion. „Den Auftrag zur Verdrängung [der Wunschproduktion zugunsten der familiären Ordnung] erhält sie [die Familie]

---

<sup>1074</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 155.

<sup>1075</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 156.

<sup>1076</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 155-6.

von der gesellschaftlichen Produktion“.<sup>1077</sup> Es gelingt der Familie mithilfe des organlosen Körpers, was uns zur Frage zurückbringt, wie diese Bewegung vom Wunsch ausgehen kann, der doch der Macht der gesellschaftlichen Repression sich entzieht: „Wenn sie auf diese Weise sich in die Aufzeichnung des Wunsches einschleichen kann, so weil der organlose Körper, auf dem die Aufzeichnung stattfindet, seinerseits schon, wie wir gesehen haben, eine *Urverdrängung* gegenüber der Wunschproduktion ausführt. Es kommt der Familie zu, davon zu profitieren und diese mit der *sekundären eigentlichen Verdrängung* zu überlappen, die ihr delegiert oder zu der sie delegiert ist.“<sup>1078</sup> Die *Urverdrängung*, das absolute Abstoßen der Wunschmaschinen durch den organlosen Körper – reiner Todestrieb, wird überlappt, verdeckt und versteckt durch die „sekundäre eigentliche Verdrängung“, der Verdrängung der Wunschmaschinen durch die Familie, was zu der „Erkenntnis“ verleitet „Oh, das ist ja Papa!“ (sowohl im Verhältnis zur Welt, als auch ganz unmittelbar als „Therapieerfolg“). Ein weiterer Aspekt des eben angeführten Zitates ist die Funktion der Aufzeichnung, die auf dem organlosen Körper stattfindet. Diese Funktion macht sich die sekundäre Verdrängung zunutze, wenn sie den Wunsch in ein beschreibbares Korsett zwingt. Sie wurde von uns noch nicht eingeführt. Diesen Missstand gilt es zu beheben, da die Aufzeichnung jenseits der Familie die Möglichkeiten des organlosen Körpers präsentiert.

Dafür müssen wir erneut das Anliegen der Schizo-Analyse vor Augen führen. An später Stelle greifen Deleuze und Guattari das soeben ausgeführte Ineinandergreifen von *Urverdrängung* und sekundärer Verdrängung nochmals auf. Auf die Frage hin, woher weitere ihre Unterstützung erhält, schreiben sie: „Wir haben erwähnt, um welche Unterstützung es sich dabei handelt: die der *Urverdrängung*, wie sie innerhalb der molekularen Wunschproduktion auf dem organlosen Körper im Augenblick der Abstoßung ausgeübt wird. Ohne diese *Urverdrängung* könnte die eigentliche Verdrängung niemals von molaren Kräften [bspw. der oben angeführten gesellschaftlichen Produktion und ihren Facetten] mit dem Auftrag in das Unbewusste geschickt werden, dort die Wunschproduktion zu zerstören.“<sup>1079</sup> Das Anliegen der Schizo-Analyse – die (Wunsch-)Produktion zu retablieren, ihr ihre Rechte zurückzugeben – muss sich deshalb auch der *Urverdrängung* widmen, da sie stets die Tendenz aufweist, die Unterdrückung

---

<sup>1077</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 156.

<sup>1078</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 156.

<sup>1079</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 438.

der Wunschproduktion, über den Weg der gesellschaftlichen Produktion, der realen Anti-Produktion, zu befördern. Das Ziel ist die Neubewertung der Urverdrängung, ein Umwandeln des Todestriebes: „So beruht die erste positive Aufgabe [der Schizo-Analyse] hauptsächlich darin, auf gleichfalls wechselnde und angemessene Weise die maschinelle Konversion der Urverdrängung zu garantieren. Das heißt, die Blockierung oder die Koinzidenz aufzuheben, auf der die Verdrängung im eigentlichen Sinne beruht, den scheinhaften Gegensatz der Abstoßung [von organlosem Körper und Wunschmaschinen, vgl. oben zum „Maschinenlärm“] in wirkliche Funktionsbedingung umzuwandeln, dieses Funktionieren in den Formen der Anziehung und der Produktion von Intensitäten festzumachen“.<sup>1080</sup> Der organlose Körper soll, als Todestrieb, als bloße Anti-Produktion, in die Produktion eingebunden werden. Nur durch diese Einbindung ist es möglich, den stetigen Rückfall in die sekundäre Verdrängung zu verhindern. Ein Rückfall, der Hierarchie auf allen Ebenen, theoretisch und praktisch, etabliert; Gott an die oberste Stelle setzt, den König zu seinem Stellvertreter macht und den Priester zum Zeugen der einzigen und obersten Wahrheit. Ein Rückfall, der aber auch filigranere Machtverhältnisse sichert, die auch, wie wir noch sehen werden, in unserer Gesellschaft vorherrschen. Die Konversion des organlosen Körpers bedeutet eine Konversion der Aufzeichnung. Versuchen wir, uns nach der nächsten Anmerkung dieser Funktion der Aufzeichnung zu nähern.

Der Fokus auf die Familie in Bezug auf ein augenscheinlich viel weitreichenderen Sachverhalt, das Verhältnis von (vereinzelter) Wunschproduktion und gesellschaftlicher Produktion, zeigt auf, dass der *Anti-Ödipus* unmittelbar an die deutlich umfassender anmutenden Untersuchung Deleuzes in *Differenz und Wiederholung* und *Logik des Sinns* anschließt. Die Familie ist kein zufälliges Bindeglied und somit auch die ganze Konzeption des Ödipus-Komplexes keine Bagatelle. Vielmehr zeigen die Begriffe von Familie und Ödipus eine lange Geschichte der Verkehrung der Wunschmaschinen zugunsten der Repräsentation auf, auf Kosten des organlosen Körpers, der verdrängt, vergessen wurde. Der organlose Körper allerdings besitzt gerade das Potential des Widerstandes, eines Subjekts, das so nachhaltig verändert ist, dass der Name eigentlich schon ein falscher ist. Seine Macht über die Wunschmaschinen lässt ihn ein Moment von Hoffnung erzeugen. Dieser Hoffnung wollen wir uns jetzt widmen.

---

<sup>1080</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 439.

### 2.3.2. Organlose Hoffnung

Um die Funktion der Aufzeichnung des organlosen Körpers nachzuvollziehen, müssen wir das Prinzip der Territorien verstehen, dass Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* einführen. Im zweiten Teil der Reihe „Kapitalismus und Schizophrenie“ (von der der *Anti-Ödipus* den ersten bildet) wird das Problem der sich verschiebenden, stetig in Bewegung befindlichen Differenzen, der Wunschmaschinen, die jetzt (in fast Kantischer Manier) Mannigfaltigkeiten genannt werden, zu einem territorialen.

Das monadenhaft anmutende Bild der einzelnen Differenzen wird erweitert um Linien, die diese Differenzen ziehen. Dies ist durchaus räumlich als auch zeitlich vorstellbar. Die Differenzen ziehen in ihrem Werden Linien, werden letztlich diese Linien, aus deren Zusammensetzung sich die Welt (in ihrem Werden) konstituiert. Die Territorien, so könnte man sagen, werden abgesteckt: „Ob Individuum oder Gruppe, uns durchziehen Linien, Meridiane, geodätische Linien, Wendekreise und Zeitzonen, die nicht dem gleichen Rhythmus folgen und nicht von gleicher Art sind. Wir sind aus Linien zusammengesetzt, aus drei Arten von Linien, wie wir meinen“.<sup>1081</sup> Die drei Arten beschreiben dabei zunächst eine Ordnungsunterteilung die uns schon begegnet ist: Zum einen gibt es die Linien der molaren Wahrnehmung, „die sich auf größere Einheiten und klar unterschiedene Elemente“ richten, und Linien der molekularen Wahrnehmung, „die aus feinen und beweglichen Segmentierungen und autonomen Merkmalen besteht, wo Löcher in der Fülle auftauchen und Mikroformen in der Leere, zwischen zwei Dingen, wo in tausend winzigen Rissen ‚alles wimmelt und sich bewegt‘.“<sup>1082</sup> Diese Ebenen unterscheiden die grobe und feine Wahrnehmung. Die Linienbewegungen können sich in entsprechenden Größenordnungen präsentieren und werden so der Wahrnehmung zugänglich – bilden letztlich, wenn sie die Grenze der unmittelbaren menschlichen Möglichkeiten überschreiten, also zu groß oder zu klein werden, den Gegenstand der (Natur-)Wissenschaften. Bevor wir uns den dritten, den faszinierenden Fluchtlinien, nähern, sei die Vorstellung wiederholt: Das Grundgerüst der Welt, der Univozität wie sie oben eingeführt wurde, ist ein Netz von Differenz in Formen von Linien, die sich überlappen, sich schneiden, sich annähern und entfernen. So wird der Übergang zum Territorium verständlich, verständlich, warum das Territorium ab *Tau-*

---

<sup>1081</sup> Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin, Merve Verlag, 1992, S. 276-7.

<sup>1082</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 276.

send Plateaus eine so wichtige Rolle spielt und warum die stets wiederholte Auseinandersetzung zwischen den Differenzen und der Repräsentation, zwischen dem Verlangen, die Differenzen freizusetzen und dem Verlangen, sie mithilfe von Repräsentation zu bändigen, somit zwischen Chaos und Ordnung, in diesem Buch übergeht in eine Auseinandersetzung zwischen Deterritorialisierung und Reterritorialisierung. „Es geht um eine Kartographie.“<sup>1083</sup> Die Kunst, die Schwierigkeit ist es, Karten dieser Linien zu zeichnen. Der Wille zur Erkenntnis ist für Deleuze und Guattari der Wille, diese Karten zu finden, die Linienzusammensetzungen zu erkennen.

„Sie [die Linien] setzen uns zusammen, wie sie unsere Karte zusammensetzen. Sie verwandeln sich und können sogar ineinander übergehen. Rhizom.<sup>1084</sup> Und ganz sicher haben sie nichts mit der Sprache zu tun, die Sprache muss im Gegenteil ihnen folgen, die Schrift muss sich *zwischen* ihren eigenen Linien auf sie stützen. [...] Ganz sicher haben sie nichts mit einer Struktur zu tun, die immer nur von Punkten und Positionen, von Baumstrukturen besetzt ist und immer ein geschlossenes System bildet, gerade um sie am Fliehen zu hindern.“<sup>1085</sup>

Die Baumstruktur ist eine hierarchische Ordnung von Wissen von Oben nach Unten. Die Linien widersetzen sich dieser Struktur und auch ihrer Einfassung in die Sprache. Die Sprache muss vielmehr selbst als ein separates Liniensystem verstanden werden, welches sich mit den übrigen Liniensystemen vermittelt, keineswegs aber ist die Sprache die Repräsentation der anderen Linien.

Der Übergang zum organlosen Körper und seiner Funktion der Aufzeichnung gelingt, wenn man seine Funktion in Bezug auf die Linien nachvollzieht. „Die Linien werden auf einen organlosen Körper eingeschrieben, auf den alles eingezeichnet wird und flieht und der selber eine abstrakte Linie ohne imaginäre Figuren oder symbolische Funktionen ist: Das Reale des oK [organlosen Körper].“<sup>1086</sup> Auf ihm schreiben sich die Linien ein, finden ihren Platz. Aber man wird verwundert einwenden: War der organloser Körper nicht zu Beginn der Einführung noch der Todestrieb? Die Gegenbewegungen zu den Wunschmaschinen, die Kraft, die in der Lage war, diese zu bändigen, bis hin sie ganz zum Stillstand zu bringen? Passt die Vorstellung des

---

<sup>1083</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 278.

<sup>1084</sup> Diesen Begriff werden wir später ausführlicher behandeln.

<sup>1085</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 278.

<sup>1086</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 278.

organlosen Körpers als Todestrieb mit dem hier ausgeführten zusammen? An dieser Stelle entfaltet sich die angekündigte Komplexität: Der organlose Körper ist das Prinzip der Einschreibung selbst, noch vor jeder strukturellen Verwendung von Einschreibung (zum Erstellen einer Karte, einer Sprache, einer Wissenschaft etc.). Als solches ist er dem Leben fremd, anorganisch. Er ist der Beginn ein Prozesses, der innerhalb der Philosophiegeschichte oft als ein Prozess der Entfremdung wahrgenommen wurde. Die Trennung von Begriff von Begreiftem, Begriff und Material. Auch Hegel etwa klagt über den Schmerz der Erkenntnis über sich selbst, wenn sie begreift, dass ihr eigenes Vorgehen des Begreifens sie von dem Gegenstand wegtreibt, statt zu ihm hin.<sup>1087</sup> Obgleich Hegel den Versuch unternimmt (und seiner Meinung nach darin erfolgreich ist) diesen Missstand dialektisch zu heben, jedoch nach Ansicht von Deleuze und Guattari daran scheitert, zeigt dieser Versuch doch das Problem genau an. Diese Entfremdung ist für Deleuze und Guattari allerdings ein späteres Phänomen. Es greift den oben ausgeführten Missbrauch des organlosen Körpers unter der Repräsentation auf.

Begreifen wir den organlosen Körper in seiner „ursprünglichen“ Form, in seiner Form frei von den Repressalien der Repräsentation. Er bildet eine abstrakte Linie, die keinerlei symbolische oder figurative Funktion besitzt. Auf ihm, als dem abstrakten, anorganischen, schreiben sich die (mitunter organischen) Linien der Differenzen (oder Mannigfaltigkeiten, Wunschmaschinen etc.) ein. Damit wird er zum eigentlichen Gegenstand der Schizoanalyse:

*„Die Schizoanalyse hat praktisch kein anderes Objekt: „Was ist dein organloser Körper? Was sind deine Linien? Welche Karte machst oder veränderst du gerade? Welche abstrakte Linie zeichnest du, und zu welchem Preis für dich oder andere? Deine Fluchtlinie? Verbindet sich*

---

<sup>1087</sup> Das gemeinschaftliche Allgemeine ist die Abstraktion des reinen Erzitterns in sich selbst oder des reinen Sichselbst-Denkens. Diese einfache achsendrehende Bewegung muß sich auseinanderwerfen, weil sie selbst nur Bewegung ist, indem sie ihre Momente unterscheidet. Diese Unterscheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülse des reinen Seins, das kein wirkliches Denken, kein Leben in sich selbst mehr ist, zurück; denn sie ist als der Unterschied aller Inhalt.“ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 428.

Obgleich Hegels Philosophie auf eine Aufhebung dieses Mangels zielt, ist dennoch bemerkenswert, mit welcher Emphase er das Problem vorstellt, wenn er später das gerade besprochene Phänomen der Unterscheidung zum Ursprung des Bösen werden läßt: „Indem dies Insichgehen des daseienden Bewußtseins sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Dasein des in sich gegangenen Bewußtseins; und weil die Gedanken des Guten und Bösen schlechthin entgegengesetzte und diese Entgegensetzung noch nicht aufgelöst ist, so ist dies Bewußtsein wesentlich nur das böse. [...] [S]o kann das Bösewerden weiter rückwärts aus der daseienden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden.“ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 563.

Das (den Unterschied einführende) Bewusstsein ist zwar zugleich auch das Gute, kann aber von dem Gedanken, die Trennung in die Welt gebracht zu haben, überwältigt werden. Vgl. dazu auch Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 564.

dein oK mit ihr? Brichtst du zusammen? Wirst du zusammenbrechen? Deterritorialisierst du dich? Welche Linie unterbrichst du, welche verlängerst du, und welche nimmst du wieder auf? Ohne Figuren und Symbole? Die Schizoanalyse betrifft weder Elemente noch Ensembles, Subjekte, Beziehungen oder Strukturen. Sie bezieht sich nur auf *Grundzüge*, die sowohl Gruppen als auch Individuen durchziehen.“<sup>1088</sup>

Warum immer wieder Flucht? Der organlose Körper ist abstrakte Linie, lässt Linien kommen und gehen. Was konstituiert die Linien, wovor würden sie fliehen? Was bedeutet diese Flucht überhaupt?

Die Fluchtlinie beschreibt die Tendenz des organlosen Körpers dem Maschinenlärm zu fliehen, zu fliehen vor den Linien und ihren Bahnungen bzw. Kreuzungen. Dies kann ganz unmittelbar im Sinne des Todestriebes verstanden werden, der sich gegen alle die Manifestationen der Linien, gegen alle Variationen des Lebens selbst wendet, zuletzt der Mensch, der hofft, im Selbstmord seine Ruhe zu finden. Je nachdem, wo der Unruheherd zu lokalisieren ist, im molaren oder molekularen, beispielsweise in gesellschaftlichen Missständen oder im Inneren, in der Psyche eines Menschen, können diese Fluchtlinien ganz verschiedene Formen annehmen. Die Unterscheidung von bspw. Selbstmord und Revolution als zwei verschiedene Fluchtlinien ist zulässig, auch wenn sofort angemerkt werden muss, dass die molaren und die molekularen Linien sich stets ineinander verschränken und niemals isoliert auftreten.<sup>1089</sup> Zudem darf die Fluchtlinie, auch im Falle des Selbstmordes, keinesfalls als eine Flucht „aus der Welt“ verstanden werden, sondern vielmehr als ein „sie fliehen lassen“.<sup>1090</sup> Im Falle des Selbstmordes vermengen sich die Fluchtlinien mit Todes- und Destruktionslinien, die ebenfalls ein Teil des organlosen Körpers ausmachen. Wir werden auf diese noch zu sprechen kommen. Das „fliehen lassen“ ist eine Freisetzung, eine Tendenz zur Veränderung der bestehenden (lang gewordenen und nicht selten verhärteten) Linien. Diese Tendenz findet sich in allen Linien, sie haben den stetigen Drang sich selbst zu überkommen: „Sie [die Fluchtlinien] fliehen zu lassen, als wenn man ein Rohr zum Platzen bringt, und es gibt kein Gesellschaftssystem, das nicht bei jeder Gelegenheit flieht [immerzu gibt es Risse, Proteste etc.], auch wenn seine Segmente sich unaufhörlich verhärten, um die Fluchtlinien abzudichten [ein direktes Beispiel wäre ein Ge-

---

<sup>1088</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 278. (Hervorhebung von mir)

<sup>1089</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 279.

<sup>1090</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 279.

setzerlass gegen die Proteste etc.]. An einer Fluchtlinie ist nichts Imaginäres oder Symbolisches. Bei Tieren oder Menschen gibt es nichts Aktiveres als eine Fluchtlinie.“<sup>1091</sup> Flucht darf keineswegs als Flucht vor dem Konflikt verstanden werden. Es ist der Konflikt, und wenn doch geflohen werden muss, dann in Vorbereitung: „es kann sein, dass ich auf der Flucht bin, aber ich suche dabei eine neue Waffe“.<sup>1092</sup>

Die Fluchtlinien dienen der Befreiung der Differenzen, sie sind diese Befreiung. Diese Befreiung ist im organlosen Körper angelegt. Er bietet das Potential für die Aufzeichnung der Linien, einer bilderlosen Aufzeichnung allerdings, die nur im Sinne des organlosen Körpers verstanden werden kann, wenn die Fluchtlinie als integraler Bestandteil dieser Aufzeichnung begriffen wird.

### 2.3.3. Gesicht und Rätsel

Einen besonderen Einschnitt erlebt der organlose Körper im „Jahr Null“. Das Kapitel „Das Jahr Null – Die Erschaffung des Gesichts“ in *Tausend Plateaus* führt die These aus, dass bestimmte Machtgefüge die Tendenz haben ein Gesicht zu produzieren.<sup>1093</sup> Machtgefüge ist an dieser Stelle vornehmlich gesellschaftlich zu verstehen, kann aber auch in die anderen von uns besprochenen Bereiche hineingreifen. Diese Terminologie ist für uns zu diesem Zeitpunkt völlig unverständlich: Was ist mit dem Begriff des Gesichts gemeint? Was hat dieser Begriff mit (gesellschaftlichem) Machtgefüge zu tun? Und warum nimmt scheinbar das Christentum eine zentrale Stellung ein („das Jahr Null“)?

Das Gesicht beschreibt den Übergang vom organlosen Körper als Einschreibungsfläche der Differenzen und ihrer Linien im Sinne der Univozität, der Chao-Erranz (im Gegensatz zur Kohärenz) zum vereinheitlichenden Bewusstsein. Es ist der Übergang, der oben bereits beklagt wurde: Wie konnte es passieren, dass die Vielfalt der Differenzen auf das Stumpfe der Einheit heruntergedampft wurde? Wie konnte es passieren, um in einem unserer Beispiele zu bleiben, dass aus der vielschichtigen Kindesentwicklung, die von wuselnden Wunschmaschinen ge-

---

<sup>1091</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 279.

<sup>1092</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 279.

<sup>1093</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 241.

prägt ist, ein einfach „das ist Papa!“ oder „das ist Mama!“ geworden ist? Jenseits dieses Beispiels bezieht sich das Problem auf diverse Arten von Welterklärungen und z.B. daraus resultierenden Gesellschaftsstrukturen. In der anhaltenden Manier der *Tausend Plateaus*, stets neue Begriffe einzuführen<sup>1094</sup>, wird das Gesicht aufgeteilt: „Ein Gesicht ist seltsam, es ist ein System Weiße Wand – Schwarzes Loch.“<sup>1095</sup> Beide Begriffe, so abwegig sie zunächst scheinen mögen (besonders in der scheinbar völlig wilden Kombination aus Gesicht – Weiße Wand – Schwarzes Loch), fallen unmittelbar ineinander und sind Ausdrücke dessen, was wir bereits erarbeitet haben. Das Gesicht, so die These, ist ein System, eine Kombination aus beidem. Die weiße Wand ist die Fläche die Einschreibungen erlaubt, es ist ganz wörtlich verstanden, eine Wand, die geradezu dazu auffordert, beschrieben zu werden. Auch der organlose Körper in seiner Funktion der Aufzeichnung und Einschreibung ist so in einem gewissen Sinne eine weiße Wand. Der entscheidende Zusatz bildet das schwarze Loch, das, ebenfalls ganz wörtlich verstanden, alles was es aufnimmt zu einem Punkt zusammenzieht. All die Einschreibungen, die auf der weißen Wand entstehen – wir erinnern uns: es sind die Einschreibungen der wuselnden Differenzen, der Wunschmaschinen; es ist der Versuch die Welt zu fassen – werden zur Einheit zusammengefügt. Es entsteht die Einheit des Bewusstseins, Subjekt: „Die Subjektivierung braucht ein schwarzes Loch, in dem sie ihr Bewusstsein, ihre Passion und ihre Redundanzen ansiedelt.“<sup>1096</sup>

Das Gesicht selbst ist nicht die treibende Kraft dieser Bewegung. Es ist vielmehr das zu beobachtende Resultat. In dem Verhältnis zwischen weißer Wand – schwarzem Loch wirkt eine abstrakte Maschine. Auch der organlose Körper ist eine solche abstrakte Maschine, aber diese ist jener entgegengesetzt. Wir können unser „Fundament“ der Univozität als erweitert verstehen: Die Differenzen, Wunschmaschinen auf der einen Seite, die abstrakte Maschine des organlosen Körpers, auf dem sich die Maschinen einschreiben, auf der anderen Seite, mitsamt der Variation dieser abstrakten Maschinen, die eben diesen Einschreibungsprozess vereinheitlicht, um das Subjekt, um das Gesicht zu schaffen.

---

<sup>1094</sup> Das Cover der deutschen Übersetzung ist eine schöne Darstellung dieser Tatsache, indem das gesamte Cover eine graphische Darstellung / Aneinanderreihung der diversen Begriffe ist. Es wird so zu Beginn klar, dass dieses „Wuchern“ der Begriffe durchaus kein Versehen ist.

<sup>1095</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 230.

<sup>1096</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 230.

Warum wird gerade das Gesicht angestrengt, um diese Entwicklung aufzuzeigen? Geht es um das buchstäbliche Gesicht? Unser Gesicht, mit seinen Gesichtszügen? Wir nähern uns dem nach wie vor sehr dunklen Begriff des Gesichts, wenn wir uns den Bezug zum restlichen Körper und insbesondere zum Kopf anschauen. „Der Kopf gehört zum Körper, aber nicht das Gesicht. Das Gesicht ist eine Oberfläche: Gesichtszüge, Linien, Falten, ein langes, rechteckiges oder dreieckiges Gesicht; das Gesicht ist eine Karte.“<sup>1097</sup> Das Gesicht ist getrennt zu verstehen vom Körper. Als vereinnahmende Einschreibungsfläche codiert es den Körper, ordnet ihn ein, bringt ihn in seine Ordnung, lässt den Körper, lässt die Differenzen, die Wunschmaschinen selbst Gesicht werden, vereinnahmt es ganz wie ein schwarzes Loch. Die vorfindliche Codierung, Einschreibung des Körpers selbst, die „freie“ Einschreibung seiner Differenzen, die sich in verschiedenen Einheiten zusammenfinden, müssen aufgelöst werden, decodiert, um dann neu geschrieben zu werden: „Ein Gesicht kommt nur dann zustande, wenn der Kopf nicht mehr ein Teil des Körpers ist, wenn er nicht mehr vom Körper codiert wird und selber keinen polyvoken, mehrdimensionalen Körpercode mehr hat – wenn der Körper, inklusive Kopf, von etwas, das man als Gesicht bezeichnet, decodiert wird und *übercodiert* werden muss.“<sup>1098</sup> Das Übercodieren hin zum Gesicht, zu dem *einen* Gesicht, markiert das schwarze Loch. Alles wird daraufhin ausgelegt, der ganze Körper erfasst: „Hand, Brust, Bauch, Penis und Vagina, Schenkel, Bein und Fuß bekommen ein Gesicht.“<sup>1099</sup> Keineswegs macht das Gesicht halt beim Körper. Es greift darüber hinaus in alle möglichen Sphären. Das Gesicht, oder besser: die dahinterstehende abstrakte Maschine, die ein Gesicht produziert, befindet sich in stetiger Erweiterung: „Die abstrakte Maschine wirkt sich also nicht nur auf den Gesichtern aus, die sie produziert, sondern auch auf verschiedenen Stufen in Körperteilen, Kleidungsstücken oder Gegenständen, denen sie [...] ein Gesicht verleiht.“<sup>1100</sup>

Deleuze und Guattari führen einige Beispiele an, um der Frage nachzugehen, wann diese abstrakte Maschine des Gesichts ins Spiel kommt und daran unmittelbar geknüpft, die oben als Frage aufgegriffene These, „dass bestimmte Machtgefüge das Bedürfnis haben, ein Gesicht zu produzieren“<sup>1101</sup>.

---

<sup>1097</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 233.

<sup>1098</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 233.

<sup>1099</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 233.

<sup>1100</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 241.

<sup>1101</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 241.

„Es bleibt also die Frage, wann die abstrakte Maschine zur Erschaffung des Gesichts ins Spiel kommt und wann sie in Gang gesetzt wird. Nehmen wir einfache Beispiele: die Macht der Mutter, die besonders beim Stillen durch das Gesicht übermittelt wird; die Macht der Leidenschaft, die besonders bei Berührungen durch das Gesicht des Geliebten übermittelt wird; die politische Macht, die gerade bei Massenaktionen durch das Gesicht des Führers, Transparente, Ikonen und Photos übermittelt wird; die Macht des Kinos, die durch das Gesicht des Stars und durch die Großaufnahme übermittelt wird, die Macht des Fernsehens... Das Gesicht wirkt hier nicht als individuelles, sondern die Individuation ergibt sich aus der Notwendigkeit, dass es ein Gesicht geben muss. Was zählt, ist nicht die Individualität des Gesichts, sondern die Wirksamkeit der Chiffrierung [!], die es in manchen Fällen möglich macht. Das ist keine Frage der Ideologie, sondern der Ökonomie und der Organisation von Macht.“<sup>1102</sup>

Das Zitat macht Zusammenhang und Übergang von Gesicht und Machtgefüge deutlich. Das Gesicht kann ganz wörtlich genommen werden als das Gesicht einer Person. Doch es enthält eine codierende Funktion und durch diese Funktion löst es sich mitunter vom Individuum. Das Gesicht wird zum Zeichen und transzendiert sich dadurch in gewisser Weise selbst. Es wird Ausdruck eines Machtgefüges, codiert alles, was es zu greifen bekommt, auf diese Machtgefüge hin. Es wird Zentrum dieses Gefüges. Sehr deutlich ist dies im Beispiel des Führers, dessen Gesicht omnipräsent wird, schon längst allgemein, aber auch stärker noch bei Jesus.

„Das Jahr Null“. Die Idee: Das Gesicht von Jesus ist Ausdruck eines ganz bestimmten Machtgefüges. Im Zentrum steht die mächtige Position: „Das Gesicht ist Christus. Das Gesicht ist der typische Europäer [Papa?]“. <sup>1103</sup> Die Dinge, das, was den typischen Europäer umgibt, werden vom Gesicht vereinnahmt und dabei werden sie Teil des Gesichtes. Sie sind für den typischen Europäer, so wie das Gesicht zuvor den Körper sich zu eigen machte. Die hierbei wirkende abstrakte Maschine hat zwei Aspekte: Einheit oder Element und Auswahl. Zum einen wird alles, was es überhaupt gibt, ins Verhältnis zum Gesicht gesetzt: „Welchen Inhalt man der Maschine auch gibt, sie schafft die Einheit des Gesichtes.“<sup>1104</sup> Das Gesicht erkennt keine Abweichung an. Zum anderen muss es wählen. „Wenn ein konkretes Gesicht gegeben ist, entscheidet die Maschine, den Einheiten der elementaren Gesichter folgend, ob es durchgeht oder nicht, ob es geht oder nicht.“<sup>1105</sup> Das Moment der Hierarchie wird hergestellt. Verhältnisse

---

<sup>1102</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 241.

<sup>1103</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 242.

<sup>1104</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 243.

<sup>1105</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 243.

von Urbild, Abbild und Trugbild erschaffen. Ist das orientierungsgebende Gesicht erst einmal gesetzt, wird schnell ersichtlich, welche Folgen dies haben kann. Nicht nur wird das Außen auf allen Ebenen zur Einheit des Gesichts gezwungen, ganz unmittelbar gibt es gesellschaftliche Einschnitte: „Wenn das Gesicht tatsächlich Christus ist, also ein weißer Durchschnittsmann, dann werden die ersten Abweichungen, die ersten Abweitungstypen durch die Rasse bestimmt: der gelbe Mann, der schwarze Mann, Menschen zweiter oder dritter Klasse. Auch sie werden auf der Wand festgeschrieben und durch das Loch verteilt. [Erhalten ausgehend vom Gesicht ihren Platz in der großen Einschreibung.] Sie müssen christianisiert werden, das heißt, ein Gesicht bekommen.“<sup>1106</sup> Denn es darf, oder vielmehr kann kein Außen geben. Der Rassismus und auch die vom Subjekt ausgehende Vereinheitlichung hat ein kurioses Verhältnis zum Außen: Es fehlt, da es kein grundsätzlich Anderes zulassen kann: „Aus der Sicht des Rassismus gibt es keine Außenwelt und keine Menschen, die draußen sind: Es gibt nur Menschen, die wie wir sein sollten und deren Verbrechen darin besteht, dass sie es nicht sind.“<sup>1107</sup> Das Gesicht und der Rassismus als eine unmittelbare Folge desselben drückt in diesem Vorgehen seine eigene Unzulänglichkeit aus: „Der Rassismus entdeckt nie die Partikel des Anderen, sondern verbreitet Wellen des Gleichen, bis zur Ausrottung dessen, was sich nicht identifizieren lässt [...]. Seine Grausamkeit entspricht seiner Inkompetenz oder Naivität.“<sup>1108</sup>

Im Gesicht verbindet sich Erkenntnis- und politische Theorie. Je nachdem, welche Machtstrukturen einer Gesellschaft zugrunde liegen, ist eine andere Maschine am Werk. Manche Gesellschaften könnten gar nicht existieren, wenn ihnen nicht das Gesicht mit allen seinen hierarchischen und zentralisierenden Facetten mitgegeben wäre. Andere hingegen sind mit dem Gesicht nicht denkbar, und deshalb ermangelt es ihnen auch: „Die ‚Primitiven‘ mögen die menschlichsten, schönsten und vergeistigsten Köpfe haben, sie haben kein Gesicht und brauchen auch keins.“<sup>1109</sup> Das Gesicht wurde eingeführt als die unrechtmäßige Besiedelung des organlosen Körpers. Seine Fähigkeit der Einschreibung wurde durch das schwarze Loch der Einheit des Bewusstseins zur hierarchischen Einschreibung, letztlich zu Phänomenen wie dem Rassismus gewendet. „Wenn der Mensch eine Bestimmung hätte, so bestünde sie wohl darin,

---

<sup>1106</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 244.

<sup>1107</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 244-5.

<sup>1108</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 245.

<sup>1109</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 242.

dem Gesicht zu entkommen“.<sup>1110</sup> Dem Gesicht entkommen, den organlosen Körper ein Stückweit zurückzugewinnen ist unsere Hoffnung: „‘Deshalb schließe ich meine Ohren, meine Augen, meinen Mund.’ Ein organloser Körper. Ja, das Gesicht hat eine große Zukunft, aber nur, wenn es zerstört und aufgelöst wird. Auf dem Weg zum A-Signifikanten, zum A-Subjektiven.“<sup>1111</sup>

Dieser Weg führt in der Unterscheidung zwischen Gesicht und Kopf zu den eben ruppig eingeführten „Primitiven“. Diesen wird (in deutlicher Anlehnung an das *Wilde Denken* von Lévi-Strauß) eine andere Art des Denkens, der gesellschaftlichen Formierung, des Lebens zugeschrieben. Der Körper inklusive des Kopfes bleibt dort weitestgehend vom Gesicht verschont, von einer Übercodierung in einen vereinheitlichten Zusammenhang. „In primitiven Gesellschaften geschehen nur wenige Dinge über das Gesicht; ihre Semiotik ist nicht signifikant, nicht subjektiv, sondern wesentlich kollektiv, polyvok und körperlich und spielt mit ganz verschiedenen Formen und Substanzen des Ausdrucks. [...] Ein Fragment der manuellen Semiotik, eine manuelle Sequenz kann ohne Unterordnung oder Vereinheitlichung mit einer oralen, kutanen oder rhythmischen Sequenz koordiniert werden.“<sup>1112</sup> Eine uns so geläufige Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis bzw. der allgemeine Bezug von verschiedenen theoretischen und praktischen Elementen basiert auf einer hierarchiefreien Anordnung oder Koordination (sie ist etwa keine unvollkommene Ausführung einer idealen Idee dieser oder jener Praxis). Dies zieht sich durch verschiedene Lebenspraxen bis hin zu den Masken, die nur auf den ersten Blick eng mit dem Gesicht verknüpft sind.

„Sogar Masken sichern eher die Zugehörigkeit des Kopfes zum Körper, als dass sie dem Kopf ein Gesicht geben. Ohne Zweifel finden dabei grundlegende Deterritorialisierungsbewegungen statt [also auch hier wird der Körper aus seiner „ursprünglichen“ Anordnung decodiert und neu angeordnet, ganz wie es auch das Gesicht vermag – jedoch auf andere Art und Weise!], die die Koordinaten des Körpers völlig verwandeln und besondere Machtgefüge umreißen; das geschieht in erster Linie dadurch, dass der Körper nicht mit der Erschaffung des Gesichts verbunden wird, sondern – vor allem mit Hilfe von Drogen – mit Arten des Tier-Werdens. Daran hat natürlich auch Spiritualität einen Anteil, denn das Tier-Werden bezieht sich auf einen Tier-Geist, auf einen Jaguar-Geist, einen Vogel-Geist, einen Ozelot-Geist oder einen Tukan-Geist, der vom Inneren des Körpers Besitz ergreift, in seine Aushöhlungen ein-

---

<sup>1110</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 234.

<sup>1111</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 235.

<sup>1112</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 241.

dringt und die Volumen ausfüllt, anstatt ihm ein Gesicht zu geben. Die Fälle von Besessenheit bringen eine direkte Beziehung der Stimmen zum Körper und nicht zum Gesicht zum Ausdruck.“<sup>1113</sup>

Das Vorgehen der „Primitiven“ wird in dieser Darstellung den Bewegungen der Körper gerechter als das Gesicht. Durch ihr Tier-Werden, Anders-Werden gelingt ihnen ein Bezug zum Anderen auf der Ebene des Körperlichen, als eigentlicher Zugang. Das Andere in seiner Fremdheit zu erkennen, durch den Versuch des eigenen Anders-Werden statt der Angleichung des Anderen auf das Eigene ein Stück echte Fremdheit zu gewinnen. Wenn wir es in die Terminologie einfassen wollen, die wir bis hierin verwendeten: Die Differenzen nicht versuchen in Einheit zu bändigen, sondern sie als Verschiedenheit bestehen zu lassen. Aber nicht um nie mit ihnen zu verkehren, sondern um einen neuen Weg des Umgangs mit ihnen zu suchen, Tier-Werden, Anders-Werden, da echtes Entdecken nicht mit dem Zwang der Hierarchie gelingt.

#### 2.3.4. Gesichtsflucht

Keineswegs schlagen Deleuze und Guattari allerdings in Folge dieser Ausführungen vor, einfach die Zeit zurückzudrehen und die Lebensweise der „Primitiven“ zu übernehmen. Die gewünschte Abschaffung des Gesichts, die Wiederherstellung des organlosen Körpers ist eine delikate Angelegenheit. Die Vormacht des Gesichts, des Durchschnittseuropäers, die zugleich eine Deutungshoheit darstellt, die sich durch alle Facetten des Lebens zieht, ist nicht zu brechen indem man eine Minderheit spielt: „Hier müssen wir wiederum mit Klugheit zu Werke gehen. Zunächst geht es überhaupt nicht um ein ‚Zurück zu...!‘ Es geht überhaupt nicht darum, zu den prä-signifikanten und prä-subjektiven Semiotiken der Primitiven ‚zurückzukehren‘. Wir werden immer wieder scheitern, wenn wir den Schwarzen, den Indianer oder gar den Chinesen spielen; und auch durch eine Reise in die Südsee, so anstrengend sie auch sein mag, können wir nicht die Mauer überwinden, das schwarze Loch verlassen oder das Gesicht verlieren.“<sup>1114</sup> Die Aufgabe des Anders-Werden lässt sich nicht mit einem Schauspiel, mit einem „als-ob“, „heute fühle ich mich etwas verrückt“, erledigen. Vielmehr ist es ein Prozess der Selbsterkenntnis, der dann erlaubt, das eigene Gesicht zu verlassen, dem schwarzen Loch zu

---

<sup>1113</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 242.

<sup>1114</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 258-9.

entkommen. „Das Programm, die Parole der Schizoanalyse lautet hier: Sucht eure schwarzen Löcher und eure weißen Wände, lernt sie kennen, lernt eure Gesichter kennen, anders könnt ihr sie nicht auflösen, anders könnt ihr eure Fluchtlinien nicht ziehen.“<sup>1115</sup> Nur durch das Erkennen des eigenen Verwobenseins in das unmittelbare Machtgefüge entsteht die Möglichkeit es zu verlassen, aber nicht indem man schlicht in ein anderes wechselt, etwa so tut, als würde man nun wie die „Primitiven“ leben.

Zugleich dürfen die Gefahren nicht unterschätzt werden, die eine Auflösung des Gesichts mit sich bringt. Immerhin ist es die Organisationsstruktur, die uns als Individuum zusammenhält (das Gesicht erhält Kontrolle über den gesamten Körper) und auch die Gesellschaft konstituiert. „Es ist nicht so einfach, das Gesicht aufzulösen. Man läuft dabei Gefahr, wahnsinnig zu werden. [...] Das Gesicht ist eine starke Organisation.“<sup>1116</sup> Umso wichtiger ist es, Vorsicht beim Übergang walten zu lassen. Das gilt ebenfalls für einen gesellschaftlichen Wandel. Ist der Wahnsinn eher die Gefahr des Individuums, das zu schnell sein Gesicht, seine innere Organisation verliert, so drückt sich der mögliche Zerfall in gesellschaftlichen Größenordnungen in der Hinwendung zu sich selbst zersetzenden Staatsformen aus. So warnen Deleuze und Guattari in dem Kapitel „Wie schafft man sich einen organlosen Körper?“, welches sich direkt vor dem hier ausführlich besprochenen Gesichts-Kapitel befindet, vor der Gefahr eines völlig losgelösten organlosen Körpers, d.h. einem organlosen Körper, dessen Gesicht, Organisation zu schnell abgezogen wurde: „Wie kann man sich einen oK fabrizieren, ohne dass er zum krebshaften oK eines Faschisten in uns selber wird“?<sup>1117</sup> Ein organloser Körper, der losgelöst von jeglicher Struktur bis zur Selbstzerstörung anfängt zu wuchern (denn der Faschismus ist für Deleuze und Guattari wütende Produktion, die nie stoppt, bis sie von außen gestoppt wird oder sich selbst zerfrisst<sup>1118</sup>). Aber auch die umgekehrte Gefahr der Lethargie, wenn die Produktion des organlosen Körpers ohne Gesicht, ohne Maßgabe eines „Wohin? Wozu? Warum?“ zusammenbricht. Wie einen organlosen Körper fabrizieren, ohne dass er „zum ausgezehrten oK eines Drogensüchtigen“<sup>1119</sup> wird? Ein Stückweit müssen Aspekte des Gesichts, Signifikanz und Subjektivierung, erhalten bleiben, damit es sich abschütteln kann, ohne sich komplett zu

---

<sup>1115</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 258.

<sup>1116</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 258.

<sup>1117</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 224.

<sup>1118</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 224-6.

<sup>1119</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 224.

verlieren. „Man muss genügend Organismus bewahren, damit er sich bei jeder Morgendämmerung neugestalten kann“<sup>1120</sup> schreiben Deleuze und Guattari im Kapitel zum organlosen Körper. Wir können lesen: Man muss genügend Gesicht bewahren, damit es sich bei jeder Morgendämmerung neu zersetzen kann. „Man braucht kleine Vorräte an Signifikanz und Interpretation, man muss auf sie aufpassen, auch um sie ihrem eigenen System entgegensetzen, wenn die Umstände es verlangen, wenn Dinge, Personen oder sogar Situationen euch dazu zwingen; und man braucht kleine Rationen von Subjektivität, man muss soviel davon aufheben, dass man auf die herrschende Realität antworten kann.“<sup>1121</sup> Die Fluchtlinien können nur fruchtbar sein, fruchtbar im Sinne einer gelungenen Freisetzung der Differenzen, Wunschmaschinen und ihrer Linien – auf die keine unmittelbare Selbstzerstörung folgt, wenn sie sich bestimmter Mechanismen des Organismus, des Gesichts – wir könnten im Rahmen dieses Abschnittes auch sagen: der Repräsentation – bedienen. „Das Schlimmste ist nicht, stratifiziert, organisiert, signifiziert oder unterworfen zu bleiben [unter der Herrschaft des Gesichts leben zu müssen – ein Diktator nach innen zu sein und möglicherweise auch real-politisch unter einem solchen zu leben], sondern die Schichten zu einem selbstmörderischen oder unsinnigen Zusammenbruch zu treiben, der dazu führt, dass sie, schwerer als je zuvor, auf euch zurückfallen [entweder durch Lethargie: dort wird man ohnmächtig und so mehr beherrscht denn je; oder durch den faschistischen Untergang, einer nicht zu stoppenden Produktion].“<sup>1122</sup>

Was also tun? Wie den organlosen Körper von Gesicht und Repräsentation befreien, seine eigene Fähigkeit zur Einschreibung erhalten und ihn zugleich noch den Differenzen, den Wunschmaschinen annähern? Dass die Möglichkeit dafür besteht, dessen sind sich Deleuze und Guattari sicher. Sie suchen früh schon im *Anti-Ödipus* „eine neue Verbindung zwischen Wunschmaschinen und organlosem Körper zum Zwecke einer neuen Menschheit oder eines glorreichen Organismus“.<sup>1123</sup> Eine Verbindung, die spricht „Das war also das!“<sup>1124</sup> und nicht „Das war also Papa, Mama, etc.“ Eine Bewegung, die es schafft, sich selbst zu setzen, ohne sich zugleich zu unterwerfen. Die es schafft, die Wand, die das Gesicht darstellt, zu überwinden. Das Gesicht als „Wand des Signifikanten“ und Subjektiven, die sich eingehend vor und um die

---

<sup>1120</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 220.

<sup>1121</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 220.

<sup>1122</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 221.

<sup>1123</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 25.

<sup>1124</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 25.

Bewegungen der Differenzen stellt. „Die Mauer überwinden, vielleicht sogar die chinesische, aber um welchen Preis? Um den Preis eines *Tier-Werdens*, eines *Blume- oder Fels-Werdens* und darüber hinaus noch um den Preis eines seltsamen *Nicht-Wahrnehmbar-Werdens*, eines *Hart-Werdens*, das eins mit dem Liebenden wird.“<sup>1125</sup> Dieses äußerst kryptische Anders-Werden in jeglichen Ausformungen scheint der Ausweg zu sein, den Deleuze und Guattari vorschlagen. Untersuchen wir jetzt, was es bedeutet, Nicht-Wahrnehmbar zu werden, Minderheit-Werden.

## 2.4. Das Werden

### 2.4.1. Der Sündenbock – Tier-Werden als Strafe

Noch vor dem eigentlichen Kapitel des Anders-Werdens in *Tausend Plateaus*<sup>1126</sup> „1730 – Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden...“ begegnet uns das Tier-Werden – direkt unmittelbar bei der Einführung des Gesichts. Das Gesicht wurde vorgestellt als eine Funktion, welche die es umgebenden Elemente erfasst und sammelt. Zusammengefasst wurde dies in der Idee „Weiße Wand – Schwarzes Loch“: Die weiße Wand, die eine Einschreibung ermöglicht, es ermöglicht – so könnte man vielleicht sagen – die wuselnden, produzierenden Differenzen/Wunschmaschinen überhaupt irgendwie abstrakt zu halten; dem schwarzen Loch, das diese Einschreibung auf eine Einheit zurückführt: etwa auf die Einheit des Bewusstseins, aber auch, größer gedacht, beispielsweise gesellschaftlich: auf die Einheit des Führers. Die These, die Deleuze und Guattari zum Christentum und seinem Gesicht Jesus Christus aufstellen, ist, dass dieses Gesicht seit langem das Gesicht des Durchschnittseuropäer ist, möglicherweise gar prinzipiell dieses Gesicht sein muss. Wenn das Gesicht herrscht, sind alle Elemente der Welt auf dieses Gesicht hin ausgerichtet. Aber jedes Regime hat seine Feinde: Personen oder Gruppierungen, die sich nicht einfügen wollen, wenn man von gesellschaftlichen Strukturen spricht; abweichende Zellen, die einem Organismus eher fliehen, als sich ihm einzufügen, wenn man auf kleineren Ebenen Beispiele sucht. Diese Liste wäre beliebig fortzuführen. Entscheidend ist das Außenseiterdasein: „Schließlich hat das Gesicht oder der Körper

---

<sup>1125</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 257.

<sup>1126</sup> Das „vor“ ist allerdings mit Vorsicht zu genießen, da die Autoren im Vorwort explizit festhalten, dass alle Kapitel, alle Plateaus in beliebiger Reihenfolge gelesen werden können.

des Despoten oder des Gottes so etwas wie einen Gegenkörper: den Körper des Gemarterten, oder besser gesagt, des Ausgeschlossenen.<sup>1127</sup> Weil er sich der Ordnung des Gesichtes entgegengestellt hat, wird der Ausgeschlossene verurteilt, er verliert nach einer gängigen Redewendung das Gesicht: „In der düstersten Region des Politischen bildet der Verurteilte die Gegengestalt des Königs.“ Der Gemarterte ist in erster Linie jemand, der sein Gesicht verliert, der in einen Zustand des Tier-Werdens, des Molekular-Werdens eintritt, dessen Asche man in alle Winde zerstreut.<sup>1128</sup> Er ist dabei aber keineswegs das „Außen“, er ist ein mitunter marginaler Versatz des Gesichts, ein Abweichler, in dem das Gesicht – die Konventionen des Gesichts – nach wie vor stark ist. Um mit der bisherigen Terminologie zu sprechen: Das Verbrechen befreit nicht auf einen Schlag alle Differenzen und lässt den Verbrecher zur Konsistenzebene aufsteigen. Das Gesicht jedoch fängt an zu bröckeln. „Schließlich und vor allem ist er [der Ausgeschlossene/der Verbrecher] die Inkarnation der Fluchtlinie, die das Signifikantenregime [das Gesicht] nicht tolerieren kann, mit anderen Worten, eine absolute Deterritorialisierung, die dieses Regime blockieren muss oder die es nur negativ definieren kann“.<sup>1129</sup> Denn wenn die Blockierung nicht gelingt, zerfällt das Gesicht. Dies ist ganz praktisch vorzustellen: Wenn das Gesicht, die Ordnung, das Gesetz missachtet wird, die Konsequenzen aber ausbleiben, werden andere mit ähnlicher Tendenz dem Beispiel folgen. Die Fluchtlinie breitet sich aus, manifestiert sich, lässt zuletzt das Gesicht kollabieren.

Das Tier-Werden in diesem Prozess knüpfen Deleuze und Guattari an den Sündenbock. Jemanden zum Sündenbock zu machen, ist eine Diffamierung auf mehreren Ebenen. Zum einen wird alles „schlechte“, alles, was der Ordnung des Systems widerspricht, gebündelt auf eine Person, zugleich aber wird dieses Bündel als gesamtes ausgestoßen und nachhaltig entwertet. „Der Anus des Bockes steht dem Gesicht des Despoten oder Gottes gegenüber. Alles, was das System zum Fliehen bringen könnte, wird getötet oder in die Flucht geschlagen. [...] Man hat nur die Wahl zwischen dem Arsch des Bockes und dem Antlitz Gottes.“<sup>1130</sup> Das Anliegen im Erfassen des Tier-Werdens ist die Umdeutung dieser Zuschreibung. Im Hinblick auf einen befreiten organlosen Körper, der nicht mehr als Gesicht missbraucht wird, sind die Ausgestoßenen auf ihre Fluchtlinien hin zu überprüfen, da sie das Potential bilden, das Gesicht zu zerbrechen. Das

---

<sup>1127</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 161.

<sup>1128</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 161.

<sup>1129</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 162.

<sup>1130</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 162.

Tier-Werden ist der Weg zu den Fluchtlinien. In einem ganz unmittelbar praktischen Sinne wird dieses Anliegen besonders relevant, wenn deutlich wird, welche Strukturen sich des Gesichts bedienen:

„Das vollständige System umfasst also: Das Gesicht oder den paranoischen Körper des Despoten-Gottes im signifikanten Zentrum des Tempels; die interpretierenden Priester, die im Tempel immer wieder das Signifikat mit Signifikanten aufladen [dabei „das Gesicht wahren“]; draußen die hysterische Menge in dicht gedrängten Kreisen, die von einem Kreis zum nächsten springt; den niedergeschlagenen, gesichtslosen Sündenbock, der aus dem Zentrum hervorgeht, der von den Priestern ausgewählt, geweiht und geschmückt wird und bei seiner rasenden Flucht in die Wildnis die Kreise durchquert. – Dieser etwas summarische Überblick gilt nicht nur für das imperiale, despotische Regime, sondern auch für alle zentrierten, hierarchischen, baumartigen, unterworfenen Gruppen: politische Parteien, literarische Bewegungen, psychoanalytische Vereinigungen, Familien, Ehen... Photo, Gesichthaftigkeit, Redundanz, Signifikanz und Interpretation sind überall wirksam. Die triste Welt des Signifikanten, ihre Archaik, die immer eine aktuelle Funktion hat, ihre grundlegende Täuschung, die all ihre Aspekte konnotiert, ihre gründliche Verarschung. Der Signifikant beherrscht alle häuslichen Szenen und alle Staatsapparate.“<sup>1131</sup>

An anderer Stelle in *Tausend Plateaus* hätte es ohne weiteres heißen können: Das Gesicht beherrscht alle häuslichen Szenen und alle Staatsapparate. Alle diese Aspekte (und selbst hier bleibt die Aufzählung fragmentarisch) sind durchdrungen vom Gesicht, überall gibt es ein Innen und ein Außen: „Gehörst du dazu, oder nicht?“

#### 2.4.2. Die Umdeutung des Tier-Werdens

Wie kann es also gelingen, die Schmach des Ausgestoßenseins in Kraft zum Ausbruch zu wandeln? Wiederholt betonen Deleuze und Guattari, dass es sich beim Tier-Werden nicht um ein „zum Tier werden“ handelt, indem man etwa die Handlungen eines Tieres schauspielerisch nachvollzieht. An einer Stelle wird etwa ein Masochist herangezogen, der wie ein domestiziertes Pferd dominiert werden möchte. Und auch wenn der Masochist in diesem Vorgehen einem Pferd gleich behandelt wird, ihm Geschirr und Zügel angelegt, er mit der Peitsche bestraft und bei Fehlverhalten mit fester angezogenem Zaumzeug bestraft wird. Auch dann wird er nicht

---

<sup>1131</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 162.

„zum Tier“. „Es sieht so aus, als ob er ein Pferd nachmacht [...], aber das ist nicht der Fall. [...] Es geht um eine ganz andere Frage, um ein Tier-Werden, das für den Masochismus wesentlich ist, um eine Frage von Kräften.“<sup>1132</sup> Der Masochist stellt Zeichensysteme in Frage, rüttelt an ihren Grundfesten, um sie in Bewegung zu versetzen, zu ändern. Die Dressur, die einem Pferd wiederfahren kann, soll ihm geschehen: „(,was dem Pferd geschehen kann, kann auch mir geschehen.) Das Pferd wird dressiert: seinen instinktiven Kräften zwingt der Mensch übertragene Kräfte auf, die erstere steuern, selektieren, beherrschen und übercodieren sollen. Der Masochist bewirkt eine Umkehrung von Zeichen“.<sup>1133</sup> Sein „gewollt-werden“, seine freiwillige Unterwerfung ist seine eigene Zähmung. Wird allerdings beim Pferd der Instinkt gezähmt (bspw.: Das Pferd möchte fliehen, doch Reiter mit Geschirr und Zügeln verhindert dies), so zähmt der Masochist nun, rückwärts aufgezogen, seine eigene Tendenz des Dominierens (des Gesicht-Zeigens, des Anwendens des ihm gegebenen Zeichensystems, um zu beherrschen) indem er Tier-wird, Pferd-wird. Es entstehen (ganz im Geiste des Strukturalismus) zwei Serien: zum einen das Pferd, das unterworfen ist und Instinkte besitzt (die unterworfen sind); zum anderen der Masochist, der seine eigene (menschliche) Tendenz zum Unterwerfen hat (zum Zügeln, zum fassen (auch und gerade in Begriffe)) und diese kollidieren lässt mit dem „Unterworfenseins“ des Pferdes.<sup>1134</sup> Der so vollzogen Übergang von Unterwerfung in Unterworfensein und andersherum ist kein machtvolles Genießen des Leides. In diesem sadistischen Genuss würde sich die Position der Unterwerfung zwar das Leid des Unterworfenseins vorstellen und sich daran ergötzen, aber letztlich bei sich selbst verharren. Es fände kein Übergang im Sinne eines Tier-Werdens statt. Dafür müssen beide Positionen ineinanderfließen. Damit dieser Übergang gelingen kann, bedarf es einer dritten Position: „Der Herr‘ oder vielmehr die Domina-Reiterin garantiert die Umwandlung der Kräfte und die Umkehrung der Zeichen.“<sup>1135</sup> Sie versetzt die Serien in Bewegung, ermöglicht dem Masochisten das Tier-Werden nicht nur virtuell, sondern aktuell wahrzunehmen, indem sie ihn die Unterdrückung spüren lässt. „Der Masochist hat ein ganzes Gefüge geschaffen, das das Immanenzfeld des Begehrens zugleich absteckt und ausfüllt [sowohl Unterwerfung als auch Unterworfensein sind vorhanden, alles ist da und nicht bloß einseitig], und das mit ihm, dem Pferd und der Domina einen

---

<sup>1132</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 213-14.

<sup>1133</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 214.

<sup>1134</sup> Vgl. die Ausführungen in Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 214.

<sup>1135</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 214.

organlosen Körper oder eine Konsistenzebene bildet.“<sup>1136</sup> Die Kräfte fallen ineinander: Keine bloße Unterwerfung mehr, nicht mehr nur Gesicht, sondern auch das, was das Gesicht verdeckt. Wir erinnern uns: Das Gesicht ist eine bestimmte Auslegungsweise der Elemente der Welt, eine Zurichtung der Differenzen – zu Beginn des Abschnittes: Repräsentation. In dem Vorgang des Tier-Werdens verändert die Unterwerfung sich qualitativ, die Einschreibung des organlosen Körpers wird vom Gesicht und der Repräsentation befreit. Sie nähert sich dem Unterworfenen an, ohne ihm gleich zu werden. Das Ziel des Masochisten ist die Verschmelzung: „Zu erreichende Ergebnisse: ich soll in beständiger Erwartung deiner Gebärden und Befehle sein, und nach und nach soll jeglicher Widerstand einer *Verschmelzung* meiner Person mit der deinigen weichen.“<sup>1137</sup>

Hier beginnt die komplexe Auseinandersetzung des Tier-Werdens. Was sich für Deleuze und Guattari am Beispiel eines Masochisten zeigt, ist nicht auf dieses Beispiel beschränkt. So wie der Signifikant im Zitat aus dem letzten Kapitel in allen „häuslichen Szenen und Staatsapparaten“ sich finden lässt, so ist das hier vorgestellte Prinzip ein allgemeines. Das hier vorgestellte Prinzip der Unterwerfung ist gewöhnlich, denn der Masochist entlehnt die Unterwerfung des Pferdes dem Alltag. Darin drückt sich ein vollkommen übliches Moment der Naturbeherrschung aus. Außenseiter, nicht selten auch Ausgestoßener ist er durch die Umkehr dieses Verhältnisses. Durch die Frage: „Warum sollte ich nicht auch Pferd sein?“ Und damit sind keineswegs vier Beine, ein paar Hufen und ein Schwanz gemeint, sondern die reale Perspektive des Unterworfenen, die dem Gesicht stets fremd bleibt, denn dieses speist sich aus dem Unterwerfen.

Verfolgen wir diesen Gedanken im Kapitel „1730 – Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden...“ weiter.

### 2.4.3. Mimesis und Strukturalismus

Gehen wir nochmal einen Schritt zurück. Hinter die Konsistenzebene, die zwischen dem Masochisten, dem Pferd und der Domina entstehen soll. Zu dieser Ebene zieht es die Fluchtlinien, aber wir sind weit davon entfernt. Betrachten wir lieber zunächst erneut das Prinzip der Serien

---

<sup>1136</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 214.

<sup>1137</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 214.

und ihr Verhältnis untereinander. Denn die Serien erlauben eine „neue Art des Denkens“, die genau genommen eine alte ist.

Recht am Anfang des Kapitels zum Werden „1730...“ treffen wir auf die „Erinnerungen eines Naturforschers“. Das ganze, über 100 Seiten lange, Kapitel ist unterteilt in verschiedene Erinnerungen. Auffällig ist bereits hier im Überblick, dass die Erinnerungen nicht nur von Personen stammen, oder Wesen, denen wir gemeinhin Erinnerungen zusprechen. So ist später etwa von den „Erinnerungen eines Moleküls“ die Rede. Die Ausführungen zu diesem Kapitel sollten es möglich machen, diese Kuriosität nachvollziehen zu können.

Wir befinden uns zunächst also in den „Erinnerungen eines Naturforschers“. „Es war eines der Hauptprobleme der Naturgeschichte, sich die Beziehungen von Tieren untereinander vorzustellen.“<sup>1138</sup> Das Problem dieser Forschung sehen Deleuze und Guattari in der Ermangelung eines äußeren Maßstabes. Die Beziehungen, die es zu klären galt, konnten nur von einem Tier auf das andere gezeigt werden, nie aber in Bezug auf ein Allgemeines, da es dieses Allgemeine (ein „Urtier“ zum Beispiel) nicht gab.

Der Unterschied ist der von Ähnlichkeiten und Differenzen. Das Argument ist, dass die Suche nach Ähnlichkeiten die Suche nach einem großen Ganzen beschreibt: Früher oder später lässt sich alles fassen. Ganz anders aber erscheint die Strukturierung von Differenzen. Wenn Lévi-Strauß Serien entwickelt, die ineinandergreifen, die Serie von Stämmen etwa (Stamm A -> Stamm B -> Stamm C – etc.) und Serie von Tieren (Bär (A) -> Adler (B) -> Schlange (C) – etc.) – deren Verhältnismäßigkeiten nicht essentiell sind, sondern von anderen Serien abhängig ist (also nicht gesagt werden kann Stamm A ist so und Stamm B ist anders und hierin unterscheiden sie sich, sondern bloß gesagt werden kann Stamm A unterscheidet sich von Stamm B wie der Bär vom Adler) – dann basiert die Strukturierung auf Differenzen. Dieses Ordnungssystem erlaubt nie „eine große Ähnlichkeit“, sondern stets nur verschiedene Verbindungen zwischen einzelnen Elementen. Die neue Möglichkeit der Wissensstrukturierung, die der Strukturalismus uns an dieser Stelle präsentiert hat mehrere Konsequenzen. Sie erlaubt eine vielseitige Kombination von Serien, lässt beispielsweise das oben ausgeführte Bild in die Serien Menschen->Pferd und Domina->Masochist fassen – der Masochist wird zum Pferd, da sich die Do-

---

<sup>1138</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 219.

mina zu ihm verhält, wie der Mensch zum Pferd. Denkbar sind jedoch alle möglichen Kombinationen: Enthalten sind „die Beziehungen von Tieren untereinander in den Beziehungen des Menschen zum Tier, des Mannes zur Frau, des Mannes zum Kind, des Menschen zu den Elementen und des Menschen zum physischen und mikro-physischen Universum.“<sup>1139</sup> So absurd diese Aneinanderreihung zunächst erscheinen mag: Das Aufzeigen von Beziehungen zwischen Realem mithilfe von Differenzen statt Ähnlichkeiten ist für Deleuze und Guattari Ausdruck einer vernünftiger werdenden Welt. „Der Strukturalismus ist eine große Revolution, die ganze Welt wird viel vernünftiger.“<sup>1140</sup> Denn mit der Ähnlichkeit vergeht ein metaphysischer Rest der Repräsentation. Sie kann nicht umhin, immer ein ursprüngliches Modell anzunehmen, dem sie sich annähert. Platon ist in der Ähnlichkeit omnipräsent. Dieses ursprüngliche Modell wird ersetzt „durch eine selber primäre und vorbildlose Mimesis“<sup>1141</sup>, da jede Beziehung der Serien gleich ursprünglich ist. Gott, so könnte man sagen, stirbt auf der Ebene der Struktur.

Erneut wird deutlich, inwiefern das Tier-Werden kein „zum Tier werden“ ist, keine Ähnlichkeit mit dem speziellen Tier hervorbringen soll. „Ein Mann kann nie sagen: ‚Ich bin ein Stier, ein Wolf...‘. Aber er kann sagen: ich bin für die Frau, was der Stier für eine Kuh ist, ich bin für einen anderen Mann, was der Wolf für das Lamm ist.“<sup>1142</sup> Das Tier-Werden ermöglicht es von (ursprünglichen) Ideen Abstand zu nehmen. Die bloße Seins-Zuschreibung wird aufgelöst, ersetzt durch ein flexibleres System der Verhältnisse. Die Kategorie des Seins ist keineswegs aufgehoben (ich bin zu x, so wie y zu z ist, setzt nach wie vor Sein voraus), aber in Bewegung versetzt und auf die Erde zurückgeholt.

Der Strukturalismus bildet jedoch nur einen Startpunkt. Das Tier-Werden, das Deleuze und Guattari vorschwebt, geht darüber hinaus.

#### 2.4.4. Wie im Märchen

Fremd genug ist uns ein Denken wie es der Strukturalismus präsentiert, das nur noch mit Verhältnissen operiert, nicht mit Identifikation. Aber Deleuze und Guattari sind unzufrieden.

---

<sup>1139</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 321.

<sup>1140</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 323.

<sup>1141</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 323.

<sup>1142</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 323.

Gleich in der nächsten Erinnerung, der „eines Bergsonianers“, führen sie unmittelbar im Anschluss an: „Nichts vom Vorherigen hat uns aus dem begrenzten Blickwinkel, der uns beschäftigt, zufriedengestellt. Wir glauben an die Existenz von ganz besonderen Arten des Tier-Werdens, die den Menschen durchdringen und mitreißen und die ebenso das Tier wie den Menschen betreffen.“<sup>1143</sup> Der Strukturalismus konnte dieses Tier-Werden gar nicht berücksichtigen. „Eine Entsprechung von Beziehungen“ – auch wenn sie schon eine ganz andere Denkweise (und folglich auch Lebensweise) bedeutet – „ist noch kein Werden.“<sup>1144</sup> Das Werden, welches wir suchen, findet sich nicht in Mythen, was eine direkte Anspielung auf die Mythenforschung von Lévi-Strauß ist und Bezug auf den Strukturalismus, also das Denken in Beziehungen. Vielleicht müssen wir noch tiefer ins Absurde steigen, vielleicht gibt es neben den Mythen „noch Platz für etwas anderes, für etwas viel Geheimnisvolleres und Unterirdisches, für den Zauberer und die Arten des Werdens, die in Märchen und nicht mehr in Mythen oder Riten zum Ausdruck kommen?“<sup>1145</sup> An keiner Stelle, soviel lässt sich festhalten, sind sich Deleuze und Guattari nicht bewusst, wie sehr sie unser herkömmliches Denken (das hauptsächlich eines der Repräsentation, der Identifikation ist<sup>1146</sup>) strapazieren. Sie antworten bereits dem möglichen Einwand, ihre Theorie sei ein Hirngespinnst, bloßes Märchen. „Ganz recht“ würden sie sagen „und vielleicht gibt es gerade deshalb hier am meisten zu entdecken“.

Das Werden zeigt sich als äußerst komplexes Moment. Weder Identifikation noch Entsprechung von Beziehung: „Das Werden ist keine Entsprechung von Beziehungen. Aber ebenso wenig ist es eine Ähnlichkeit, eine Imitation oder gar eine Identifikation. Die ganze strukturalistische Kritik der Serie scheint unwiderlegbar zu sein.“<sup>1147</sup> Zugleich tut man dem Werden unrecht, wenn man es in die Phantasie verschiebt: „Die Arten des Tier-Werdens sind weder Träume noch Phantasmen. Sie sind durch und durch real.“<sup>1148</sup> Es geht uns hier weniger um die „Märchenhaftigkeit“ der Realität als um die Realität des Märchens. Die Bewegung des Werdens als reale begreifen, wäre der Schritt, der die Differenzen gegen die Repräsentation befreit – wie Deleuze es in *Differenz und Wiederholung* fordert –, Wunschmaschinen und (den nicht mehr entstellten) organlosen Körper versöhnt. Dafür bedarf es einer grundlegenden

---

<sup>1143</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 323.

<sup>1144</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 324.

<sup>1145</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 324.

<sup>1146</sup> Dieser Satz selbst ist ein Beispiel – denn er identifiziert.

<sup>1147</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 324.

<sup>1148</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 324.

Umstrukturierung (oder: Destrukturierung?) des Denkens. Die Realität muss im Werden begriffen werden, nicht im Sein. Alles wird, nichts ist, bis in die Sprache hinein. Vor allem aber: Nichts bewegt sich zu auf (imaginäre) Endzustände, nichts wird zu seiner Ur-Idee: „Was real ist, ist das Werden selber, der Block des Werdens, und nicht angeblich feststehende Endzustände, in die derjenige der wird, übergehen würde.“<sup>1149</sup> Es gibt nicht „das Tier“ zu dem man wird, nicht weil ich nicht zum Tier werde, weil ich mich nicht auf alle Viere stelle und anfangs zu bellen, sondern weil das Tier, zu dem ich werden würde, selbst fehlt: „Das Werden kann und muss als ein Tier-Werden bestimmt werden, ohne einen Endzustand zu haben, der das gewordene Tier wäre. Das Tier-Werden des Menschen ist real, ohne dass das Tier, zu dem er wird, real ist; auch das Anders-Werden des Tieres ist real, ohne dass dieses Andere real wäre.“<sup>1150</sup> Das Werden macht beim Tier keinen Halt – wir sprachen an verschiedenen Stellen bereits darüber. Aber auch sein Werden bezieht sich nicht auf ein Seiendes, dessen Form und Verhalten es annehmen würde. Das Molekular-Werden des Tieres etwa, zu dem wir noch kommen werden, bedeutet nicht die Auflösung des Tieres im materiellen Sinne. Es zerfällt nicht in seine Moleküle.

Hieraus ergeben sich zwei Fragen, die zusammenfallen und für unseres tieferes Verständnis des Werdens nach Deleuze und Guattari unabdingbar sind: „Wieso ein Werden kein Subjekt hat, das von ihm unterschieden wäre; und auch wieso es keinen Endzustand hat, weil sein Endzustand seinerseits nur in ein anderes Werden eingeschlossen ist, dessen Subjekt es ist und das mit dem ersten koexistiert und einen Block bildet. Das ist das Prinzip einer Realität, die dem Werden eigen ist.“<sup>1151</sup> Dass das Werden selbst nur in Bezug zu anderem Werden bestehen kann und nicht doch letztlich auf etwas Seiendem beruhen darf, ergibt sich aus der Konsequenz der Forderung. Die Forderung nach einer Realität, „die dem Werden eigen ist.“

Um diese Fragen zu klären, muss ein Verständnis von Besonderem und Allgemeinem, von Einzelem und Gemeinschaft hergestellt werden. Wie konstituieren sich diese Begriffe in der Realität des Werdens, ohne Identifikation? Deleuze und Guattari bereiten die Untersuchung der Einzelnen und der „Meute“ vor, indem sie sich an Beispielen aus der Biologie bedienen. Das Werden ist mit Evolution schlecht gefasst: „Das Werden ist schließlich keine Evolution, zumindest keine Evolution durch Herkunft und Abstammung. Das Werden produziert nichts durch

---

<sup>1149</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 325.

<sup>1150</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 325.

<sup>1151</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 325.

Abstammung, jede Abstammung ist imaginär.“<sup>1152</sup> Sie schlagen vielmehr eine „Involution“ vor, die statt auf Abstammung und Erbschaft zu schauen „kommunikativ oder ansteckend wird.“ Die Hoffnung ist, dass so die Differenzen innerhalb der Bewegung (dessen, was wir Evolution nennen) aufgefangen werden können, statt sich einem klassifikatorischen oder genealogischen Baum unterwerfen zu müssen. Der „Neo-Evolutionismus“, dem sie die Involution zuschreiben, zeichnet sich durch zwei Momente aus: „das Tier wird nicht mehr durch (Art-, Gattung- etc.) Eigenschaften definiert, sondern durch Populationen, die von einer Umwelt zur nächsten oder in ein und derselben Umwelt variabel sind; die Bewegung kommt nicht mehr ausschließlich oder hauptsächlich durch eine Produktion von Filiationen [genealogischen Abstammungsverhältnissen] zustande, sondern durch transversale Kommunikationsformen zwischen heterogenen Populationen.“<sup>1153</sup>

Was hier am Beispiel der Biologie aufgezeigt wird ist exemplarisch für das „Anders-Werden“. Nicht mehr wird das Tier konstituiert durch abstrakte Eigenschaften (auf dessen Ur-Idee sie sich beziehen) und einen Vergleich der Ähnlichkeiten (der Abbilder), sondern durch das Aufeinandertreffen der Differenzen in einer Population, den vielen Differenzen – wobei jedes Mitglied eine solche Differenz sein kann, während es selbst aus vielen besteht. Und die Wahrnehmung des Werdens in dieser Gruppe verändert sich nachhaltig: Es sind nicht bloß die genealogischen Zusammenhänge, die eine Entwicklung hervorbringen, sondern das Aufeinandertreffen der vielen Differenzen.<sup>1154</sup> Sie begründen das, was als Werden beobachtbar wird, das, was in unserem Beispiel die Evolution ist. Natürlich kann der genealogische Aspekt einen Anteil in dieser Entwicklung haben, aber auch nur als auftretende Differenz, nicht als bestimmendes Sein. Kein „das ist ja Papa!“ „Werden ist ein Rhizom und kein klassifikatorischer oder genealogischer Baum.“<sup>1155</sup> Und als Rhizom, als Wurzelgeflecht mit zahllosen Abzweigungen und erneuten Verzweigungen dieser Zweige, wird das Werden für sich selbst. Nur so, nur wenn es nicht mehr „für etwas“ wird, ist es gelungen, dem Gott zu entkommen:

---

<sup>1152</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 325.

<sup>1153</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

<sup>1154</sup> Dieses Aufeinandertreffen der Differenzen bzw. der Mannigfaltigkeiten wird weiter unten noch ausführlicher behandelt.

<sup>1155</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

„Werden besteht gewiss nicht darin, etwas nachzuahmen oder sich mit etwas zu identifizieren; es ist auch kein Regredieren-Progredieren mehr; es bedeutet nicht mehr, zu korrespondieren oder korrespondierende Beziehungen herzustellen; und es bedeutet auch nicht mehr zu produzieren, eine Abstammung zu produzieren oder durch Abstammung zu produzieren.

Werden ist ein Verb, das eine eigene Konsistenz hat; es lässt sich auf nichts zurückführen und führt uns weder dahin, „zu scheinen“, noch „zu sein“, „äquivalent zu sein“ oder „zu produzieren“.<sup>1156</sup>

Diese Emanzipation des Werdens vom Sein, die uns schon einmal begegnete<sup>1157</sup>, muss für unser Voranschreiten verinnerlicht werden. Es impliziert das neue Verhältnis von Besonderem und Allgemeinen dem wir uns nun widmen wollen.

#### 2.4.5. Die Meute – Ansteckung und Abstammung

Wie oben angegeben sind wir so weit vom Wege der Repräsentation abgekommen, dass nicht einmal der Übergang des Strukturalismus, der an den Mythos geknüpft wurde, genügt. Das, was wir hier besprechen, ist aus dem Märchen, Stoff für Zauberer. Mit diesem Urteil würde die Repräsentation das Tier-Werden fassen, es erniedrigen und darüber hinweghuschen. Wir aber wollen nicht mehr in (repräsentierten) Eigenschaften denken und dabei hilft uns das Tier-Werden. Womit hat man es aber beim Tier-Werden zu tun, offensichtlich nicht mit dem (bestimmten) Tier als Sammlung (bestimmter) Eigenschaften. „Beim Tier-Werden hat man es immer mit einer Meute zu tun, mit einer Bande, einem Rudel, einer Population, einer Bevölkerung, kurz gesagt, mit einer Mannigfaltigkeit.“<sup>1158</sup> „Wir Zauberer“, heißt es weiter, „haben das schon immer gewusst.“<sup>1159</sup> An keiner Stelle wird abgestritten, dass es andere Wege gibt, das Tier zu sehen, wenn man es etwa unter bestimmte Eigenschaften fasst, in „Gattungen und Arten, Formen und Funktionen“. Und es bleibt beim Tier nicht stehen: „Gesellschaft und Staat brauchten bestimmte Tier-Eigenschaften, um die Menschen zu klassifizieren“.<sup>1160</sup> Aber wie wir immer wieder feststellen: Die Eigenschaften interessieren uns nicht. Sie können mythisch oder

---

<sup>1156</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

<sup>1157</sup> Vgl. dazu die Überlegungen zum emanzipierten Verb in Kapitel 2.1.11. dieses Abschnittes.

<sup>1158</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

<sup>1159</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

<sup>1160</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

wissenschaftlich, dem Mythos oder der Repräsentation entstammen. „Wir aber, wir interessieren uns nicht für Eigenschaften, wir interessieren uns für die Art und Weise der Ausbreitung, der Fortpflanzung, der Besetzung, der Ansteckung und der Bevölkerung. Ich bin Legion. Der Wolfsmann ist von mehreren Wölfen fasziniert, die ihn ansehen. Was ist schon ein Wolf allein? [...] Der Wolf ist in erster Linie keine Eigenschaft oder eine bestimmte Anzahl von Eigenschaften, sondern ein Wolfsgewimmel. Die Laus ein Läusegewimmel... etc.“<sup>1161</sup> Was uns interessiert ist die Bewegung der Differenzen, die Selbst eine Differenz ist. Ein einzelner Wolf ist hier kaum mehr zu denken. Er geht auf in dem Rudel, ist das Rudel. Diesen Übergang gilt es zu verstehen, um in den Kern des Tier-Werdens eintreten zu können. Das Bestimmte wird zunächst aufgelöst. Die Bestimmung, auf die wir noch zu sprechen kommen, ist immer nachrangig, worin sich das Tier-Werden bereits signifikant von der Repräsentation unterscheidet: „Wir wollen damit nicht sagen, dass bestimmte Tiere in Meuten leben[.] [...] Wir meinen, dass jedes Tier zuallererst eine Bande, eine Meute ist. Dass es eher seine Art und Weise des In-der-Meute-Seins als Eigenschaften hat, auch wenn man Unterscheidungen innerhalb dieser Seinsweisen machen kann. Das ist der Punkt, am dem der Mensch mit dem Tier zu tun hat. Wir können nicht Tier werden, ohne von der Meute, der Mannigfaltigkeit fasziniert zu sein.“<sup>1162</sup> Dieser Übergang kommt nicht ohne Schrecken, denn konsequent betrachtet löst sich Individualität an dieser Stelle auf. Deleuze und Guattari zitieren Lovecraft, dessen Figur Randolph Carter langsam spürt, wie die Integrität seines „Ich’s“ sich auflöst. Dieses Aufgehen in der Meute (das Begreifen der Vorrangigkeit der Differenzen) ist angsteinflößender als die Auflösung im Tod: „Das Verschmelzen mit dem Nichts ist ein friedvolles Vergessen; aber sich der eigenen Existenz bewusst zu sein, und dennoch zu wissen, dass man nicht länger ein definit von anderen Wesen unterschiedenes Wesen ist, (...) das ist der namenlose Gipfel von Agonie und Furcht.“<sup>1163</sup>

Dennoch müssen wir den Weg verfolgen, uns bleibt auf der Suche nach Fluchtlinien keine andere Wahl. Aber wie drückt sich der Unterschied zwischen Repräsentation und Tier-Werden aus? Können wir deutlich werden? „Aber was heißt das nun, das Tier als Bande oder Meute?“<sup>1164</sup> Es dreht sich alles um den Gegensatz von Ansteckung und Abstammung: „Wir

---

<sup>1161</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.

<sup>1162</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 327.

<sup>1163</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 327.

<sup>1164</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 329.

stellen die Epidemie der Abstammung gegenüber, die Ansteckung der Vererbung, die Bevölkerung durch Ansteckung der geschlechtlichen Fortpflanzung und der sexuellen Produktion.“<sup>1165</sup> Die Abstammung ist der große genealogische Baum voller Bezüge. Sie ist das große System, das für die räumliche und zeitliche Einordnung der Differenzen zuständig ist. Man könnte in diesem Fall bei den Differenzen von Individuen sprechen, wobei man immer bedenken muss, dass sie vor allem durch die Abstammung (die immer die Logik der Repräsentation impliziert) erst zu solchen werden. Allerdings, und das ist die These des Tier-Werdens, ist dies keineswegs eine adäquate Beschreibung dessen, was sich tatsächlich vollzieht in einer Meute voller Menschen. „Menschliche und tierische Banden vermehren sich durch Ansteckungen, Epidemien, Schlachtfelder und Katastrophen.“<sup>1166</sup> Deleuze und Guattari beziehen sich dabei auf ganz unmittelbare Phänomene der Natur. „Widernatürliche Anteilnahmen oder Vereinigungen sind die wahre *Natur*, die die Tier- und Pflanzen-Reiche durchzieht.“<sup>1167</sup> Nur so lassen sich komplexe Gefüge erklären:

„Der Unterschied liegt darin, dass die Ansteckung, die Epidemie, ganz heterogene Terme ins Spiel bringt, wie zum Beispiel einen Menschen, ein Tier und eine Bakterie, einen Virus, ein Molekül und einen Mikro-Organismus. Oder wie beim Trüffel einen Baum, eine Fliege und ein Schwein. Kombinationen, die weder genetisch noch struktural sind, Zwischenreiche, widernatürliche Anteilnahmen; aber nur so geht die Natur vor, sogar gegen sich selber.“<sup>1168</sup>

Keine Abstammung zwischen Baum, Fliege und Schwein. Doch finden sie zusammen im Trüffel. Sie alle stehen in Bezug zum Trüffel. Da sich dieser Zusammenhang nicht auf Abstammung zurückführen lässt, fehlt jede Ur-Idee davon. „Das Universum wird nicht durch Abstammung zusammengehalten“<sup>1169</sup>, sondern entfaltet sich viel mehr in der Ansteckung, ist selbst diese Ansteckung, die sich auch genealogisch ausdrücken kann, aber immer Ansteckung bleibt.

Wenn der Mensch sich diesen Mannigfaltigkeiten, diesen Differenzen nähert, vermengen sie sich mit seinem Gefüge. „Diese Mannigfaltigkeiten mit heterogenen Termen und mit dem Ko-Funktionieren der Ansteckung gehen in bestimmte Gefüge ein, und eben da betreibt der

---

<sup>1165</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 329.

<sup>1166</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 329.

<sup>1167</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 329.

<sup>1168</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 330.

<sup>1169</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 330.

Mensch seine Arten und Weisen des Tier-Werdens. Aber man darf diese undurchdringlichen Gefüge, die in unserem tiefsten Inneren am Werk sind, nicht mit Organisationen wie der Institution der Familie oder dem Staatsapparat verwechseln.“<sup>1170</sup> Es bleibt immer die unterste Stufe. Unterste Stufe im Sinne einer hierarchisierenden Wissensanordnung, in der die einzelnen Stufen nach fortschreitender Systematik geordnet sind. Das Gefüge enthält sich diesem Anspruch: „Es sind Märchen oder Erzählungen und Aussagen des Werdens.“<sup>1171</sup> Aber genau dadurch erhalten sie Zugang zu dem, was sich der Hierarchie immer entzieht. Wir erhalten Einblick in das, was, immer von ganzen Unten, immer aus der Tiefe, unseren großen Systeme zersetzt: „Es ist daher sinnlos, selbst Tier-Gemeinschaften aus der Sicht eines ersponnenen Evolutionismus zu hierarchisieren, für den Meuten ganz unten stehen und dann familialen oder staatlichen Gesellschaften Platz machen [unorganisierte Meute unten – organisierte Gesellschaft/Familie aber auch Abstammungssysteme (z.B. in der Biologie) oben]. Es gibt im Gegenteil einen wesentlichen Unterschied, und Meuten haben einen ganz anderen Ursprung als Familien und Staaten; sie wirken unaufhörlich von unten auf sie ein und stören sie von außen mit anderen Inhaltsformen und anderen Ausdrucksformen.“<sup>1172</sup> Entscheidend ist, dass das, was unter den großen Organisationen wirkt einem Ansteckungsprinzip und keinem Abstammungsprinzip folgt. Dies gilt für den Komplex von Baum, Fliege und Schwein, zusammengefasst im Trüffel. Statt zwischen Tierarten zu unterscheiden (in unserem Beispiel Schwein und Fliege), wird die zugrundeliegende Konstellation entscheidend. Im Rhizom vom Trüffel ist das Schwein „Trüffelsuchmaschine“, wie auch die Fliege. In einem anderen wiederum „Fleischproduziermaschine“, wie die Fliege, allerdings in unterschiedlichen Rhizomen oder zumindest verschiedenen Verästelungen eines Rhizoms. Denn das Schwein wäre diese Maschine im Schlachthof und für den Menschen, die Fliege hingegen im Wald für die fleischfressende Pflanze usw. usf. Die Verästelungen kennen keine Grenzen und sind doch nie genötigt, auf eine Ur-Idee zu rekurrieren. Sie brauchen weder „das Schwein“ noch „die Fliege“, sondern nur verschiedene Differenzen die aufeinander reagieren, ineinanderfallen. Die starre Repräsentation weicht dem Werden, das etwa eine Baum-Fliege-Schwein Bewegung im Trüffel ausmacht. Das Verhältnis ist immer eins von Bewegung, kein Element funktioniert isoliert außerhalb die-

---

<sup>1170</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 330.

<sup>1171</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 330.

<sup>1172</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 330.

ser Funktion. Eigentlich ist schon die Bezeichnung von Baum, Fliege und Schwein problematisch, da sie Eigenschaften bestimmter Tiere implizieren. Die Tragweite der präsentierten Theorie kann nur verstanden werden, wenn der Zerfall dieser forcierten Einheiten (Baum, Fliege, Schwein etc.), die sich maßgeblich durch Eigenschaften auszeichnen, nachvollzogen ist. Das Rhizom, das sich um den Trüffel bildet, ist eine Ansammlung von Differenzen, die sich selbst um eine Differenz sammelt. Und diese Differenzen, also Baum oder Fliege oder Schwein, spielen eine ganz andere Rolle in anderen Zusammenhängen, in anderen Rhizomen.

Wenn die Elemente auf solche Weise zusammenkommen, wie kann auf diesem Boden etwas Bestimmtes entstehen? Denn Deleuze und Guattari leugnen nicht die Tatsache eines „außergewöhnlichen Individuums“. Der Bestimmung innerhalb der Meute wollen wir uns jetzt widmen, denn sie ist, wenn auch nachrangig, vorhanden und von hoher Wichtigkeit.

#### 2.4.6. Von der Randerscheinung

Wie kommen wir auf das Individuum zurück, wenn die Meute scheinbar alles aufgelöst hat? Wenn wir den Wolf als Meute erkennen, erkennen, dass er gerade nicht *ein* Wolf mit Eigenschaften ist (bezogen auf *den* Wolf), sondern sich maßgeblich durch das Wolfsgewimmel auszeichnet? Dieser Widerspruch wird von Deleuze und Guattari nicht verkannt: „Unser erstes Prinzip lautete: Meute und Ansteckung, Ansteckung der Meute, eben dadurch vollzieht sich das Tier-Werden. Aber ein zweites Prinzip scheint das Gegenteil zu sagen: überall wo es eine Mannigfaltigkeit gibt, findet man auch ein außergewöhnliches Individuum, und mit diesem muss man sich verbünden, um Tier zu werden. Vielleicht nicht mit einem einzelnen Wolf, aber es gibt den Anführer der Bande, das Leittier des Rudels oder auch den abgesetzten, ehemaligen Chef, der jetzt ganz allein lebt, es gibt den *Einzelgänger* oder auch den *Dämon*.“<sup>1173</sup> Ein Element sticht aus der Meute hervor, und dieses Element scheint notwendige Bedingung zu sein, in das Tier-Werden einzutreten. Dieses Element ist dabei weniger Prototyp (also in unserem Beispiel weniger der Wolf), als ein anomales. Anomal wird dabei von anormal unterschieden: Es ist nicht ein Bruch mit der Regel – das wäre anormal –, sondern das Anomale wird auf die Anomalie bezogen, die „das Ungleiche bezeichnet, das Unebene, die Unebenheit, die

---

<sup>1173</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 332.

Grenze der Deterritorialisierung.“<sup>1174</sup> Dies ist insofern wichtig, als dass das Anomale gegenüber dem Anormalen Autonomie gewinnt. Muss das Anormale immer mit einer Regel gedacht werden, mit Eigenschaften, denen es sich gegenüberstellt (ohne normales kein anomales), so funktioniert das Anomale in Bezug zu einer (eigenschaftslosen) Mannigfaltigkeit, wie sie die Meute darstellt: „Das Anomale ist eine Position oder ein Komplex von Positionen gegenüber einer Mannigfaltigkeit. Die Zauberer“ – und wir wollen gerade von den Zauberern lernen! – „benutzen also das alte Adjektiv „anomal“, um die Positionen des außergewöhnlichen Individuums in der Meute zu bestimmen.“<sup>1175</sup> Entgegen einer Einteilung in Eigenschaften, die dann wiederum mithilfe besonderer Eigenschaften ein Individuum hervorheben kann, z.B. die besonderen Eigenschaften des Leitwolfs wie Stärke, Finesse, Durchsetzungsfähigkeit etc.

Dieses Anomale soll dem Zauberer, soll uns helfen beim Tier-Werden. Aber noch ist uns das Anomale ganz fremd. Die aufgeworfenen Widersprüche zwischen der Meute und dem Einzelgänger sind durchaus real, aber wir dürfen uns von ihnen nicht abhalten lassen die Frage zu stellen: „Wie sieht das Anomale eigentlich aus? Welche Funktion hat es im Verhältnis zur Bande, zur Meute?“<sup>1176</sup> Es kann kein Individuum sein, diese Idee haben wir verworfen, als wir uns auf den Weg des Werdens begeben haben: „Das Anomale, das bevorzugte Element der Meute, hat nichts mit dem bevorzugten, domestizierten und psychoanalytischen Individuum zu tun.“<sup>1177</sup> Es ist auch nicht Ausdruck einer Gattung, nicht, wie oben erwähnt, „Prototyp“.

„Weder Individuum noch Gattung. Was ist nun das Anomale? Es ist zwar ein Phänomen, aber ein Randphänomen.“<sup>1178</sup> Ein Randphänomen von was? Von der Meute. Das Anomale bildet die Grenze der Meute, erlaubt es, die Meute zu fassen, wenngleich das freilich nicht bedeutet, ihr Eigenschaften zuzuweisen. Deleuze und Guattari fassen ihre Annahme zusammen: „Unsere Hypothese lautet: eine Mannigfaltigkeit wird weder durch Elemente definiert, die sie in extenso zusammensetzen [z.B. die Meute der Wölfe durch die einzelnen Wölfe], noch durch Eigenschaften, die sie im Auffassungsvermögen zusammensetzen [Eigenschaften der Meute

---

<sup>1174</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 332.

<sup>1175</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 332-3.

<sup>1176</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 333.

<sup>1177</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 333.

<sup>1178</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 334.

(Anzahl der Wölfe etc.)), sondern durch die Linien und Dimensionen, die sie in „intensio“ enthält.“<sup>1179</sup> Und diese Linien und Dimensionen, die, wenn sie verändert werden, die Mannigfaltigkeit verändern, sind umrissen vom Randphänomen. Es steht also gerade nicht in der Mitte, wie es beim Prototypen der Fall wäre, um den sich all die anderen Elemente sammeln, zu dem sie streben, sondern am Rand, immer fast außen. Wenn ein Tier soweit sich von der Meute entfernt, dass unklar ist, ob es noch dazugehört oder nicht, dann wird es Randphänomen. Es umreißt die Meute und ist damit auch notwendiger Bestandteil der Meute, die sich auch durch ihre Grenze konstituiert. Die Meute erhält dadurch eine Art von Beschaffenheit ganz ohne den Einsatz des Gesichtes. So erklärt sich auch der Übergang von Totalität zu Randtotalitäten, der im *Anti-Ödipus* vorgeschlagen und oben erwähnt wurde. Die Randphänomene sind in gewisser Weise Stellvertreter ihrer Meute, aber nicht der Kern, um den sich die Meute sammelt. An ihnen misst man die Meute, die Repräsentation nutzt sie, um an die Eigenschaften zu gelangen und übersieht dabei, dass sie am Rand stehen, an die Meute „angedockt“ sind. Man kann sie also nicht unter Eigenschaften fassen, als Prototyp einordnen in ein großes systematisches Netz. Die Gefahr dieser Einordnung lauert aber stets auf die Meute bzw. Bande. Das Gesicht, die große Erzählung, versucht ständig, die Meuten zu integrieren: „Es ist richtig, dass Banden auch von ganz unterschiedlichen Kräften unterminiert werden, die sie in ihren inneren Zentren vom Typus Ehe, Familie oder Staat bilden und sie zu einer ganz anderen Form von Gesellschaftlichkeit übergehen lassen, indem sie die Meutenaffekte durch Familiengefühle oder staatliche Identifikationsmuster ersetzen. Dann spielen das Zentrum oder die inneren schwarzen Löcher die Hauptrolle.“<sup>1180</sup> Die Meute, die neben der tierischen, wie in unserem Beispiel, auch eine menschliche sein kann<sup>1181</sup>, wird gebändigt und untergeordnet. Das Randphänomen bietet einen Ausblick darauf, wie die Meute frei von solchen repressiven Momenten verstanden werden kann.

---

<sup>1179</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 334.

<sup>1180</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 335; Wir erinnern uns hierbei an die „Weiße Wand-Schwarzes Loch“ Konstellation des Gesichtes.

<sup>1181</sup> Dass es sich bei dieser Bewegung nicht nur auf das „Tier“-Werden beschränkt, sondern das Werden noch andere Formen annehmen kann, wurde bereits angedeutet und wird im Folgenden noch expliziter ausgeführt.

#### 2.4.7. Rand und Revolution

Der Zauberer, der die Meuten als solche erkennt, sie nicht unter das Gesicht zu stellen sucht, lebt unter den Menschen am Rand. „Die Zauberer haben an der Grenze der Felder oder Wälder immer eine anomale Stellung eingenommen. Sie hausen an den Rändern. Sie befinden sich am Dorfrand oder zwischen zwei Dörfern. Wichtig bei ihnen ist ihre Neigung zum Bündnis und zum Pakt, die ihnen einen Status gibt, der im Gegensatz zur Abstammung steht.“<sup>1182</sup> Sie leben am Rand der Meute, nicht inmitten der Meute, sind keineswegs ihr Prototyp. Die Meute – in diesem Fall das Dorf – blickt argwöhnisch auf die Zauberer, ist nicht daran interessiert, sie zum Vorbild zunehmen. Ganz ähnlich möglicherweise unserem Blick auf die uns hier präsentierte Theorie, die uns eine märchenhafte Erkenntnis vorstellt... vorspinnt? Der Zauberer jedenfalls hat durch seine Zwischenposition Zugang zur Meute und denkt nicht in Abstammungen, sondern in Bündnissen und Pakten, die ähnlich wie Ansteckung ganz heterogene Begriffe unter sich fassen lassen. Über das Bündnis mit dem „außergewöhnlichen Individuum“, dem Rand der Meute, gelingt dem Zauberer der Einblick. „Die Beziehung zum Anomalen ist immer die eines Bündnisses. Der Zauberer hat eine Bündnisbeziehung zum Dämon als Macht des Anomalen.“<sup>1183</sup>

Diese Bündnisse können so gravierend werden, dass sie reale politische Macht entfalten. Mithilfe anthropologischer Studien aus dem 20. Jahrhundert aus Gebieten, in denen Zauberei politische Macht entfalten kann, rekonstruieren Deleuze und Guattari eine Politik, die auf Familie, Religion und Staat verzichtet. Die Ansteckung (der Meute) und der Pakt (mit dem Anomalen) fallen zusammen. Die Politik des Tier-Werdens und der Zauberei wird in vier Schritten dargestellt. „Man kann sagen, dass ein Tier-Werden eine Angelegenheit der Zauberei ist, 1. Weil es eine vorherigen Bündnisbeziehung zu einem Dämon voraussetzt“. Die Bündnisbeziehung versetzt den Zauberer zunächst überhaupt in die Lage zu verzaubern. Er erhält, wenn er vergiftet, oder andere wahnsinnig macht etc., kurz gesagt: verschiedene Arten des Tier-Werdens „anwendet“, diese Kraft von einem Dämon, der der Tier-Meute nahesteht aus dem der jeweilige Zauberer entstammt. „2. Weil dieser Dämon die Rand-Funktion einer Tier-Meute hat, in die der Mensch durch Ansteckung hineingerät oder in der sein Werden stattfindet“. Durch

---

<sup>1182</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 335.

<sup>1183</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 335.

den Kontakt zu dem „außergewöhnlichen Individuum“ der Meute, des Randphänomens entsteht eine Verbindung (durch Ansteckung!) zwischen Mensch und Tier-Meute. „3. Weil dieses Werden selber ein zweites Bündnis mit einer anderen Menschengruppe voraussetzt.“ Das Bündnis setzt sich zusammen aus der Gruppe die verzaubert und der, die verzaubert wird. Beide gelangen über den Zauberer in den Sog des Tier-Werdens, beide stehen auf einmal über den Dämon als Randphänomen mit der Tier-Meute in Kontakt aus der der Zauber entstammt. „4. Weil dieser neue Rand zwischen den beiden Gruppen die Ansteckung von Tier und Mensch mitten in die Meute führt.“<sup>1184</sup> Tier- und Menschen-Meute beginnen sich zu verschränken. Entscheidend ist, dass diese Politik sich völlig Abseits der für uns gängigen Parameter politischen Handelns befindet. „Es gibt eine Politik des Tier-Werdens und auch eine Politik der Zauberei: diese Politik entfaltet sich in Gefügen, die weder zur Familie, noch zur Religion oder zum Staat gehören. Sie bringen eher Gruppen zum Ausdruck, die minoritär, unterdrückt oder verboten sind, die revoltieren oder sich immer am Rande der anerkannten Institutionen befinden und um so geheimer sind, weil sie extrinsisch oder anomisch sind.“<sup>1185</sup> Es scheint, als könnten diese Arten von Politik gar keine Institutionen aufbauen bzw. sich selbst institutionalisieren. Ihr loser Bezug zu den verschiedenen Meuten (zu den verschiedenen Mannigfaltigkeiten, Differenzen), bedingt ihre eigene Fragilität. Diese Politik ist maßgeblich beeinflusst von den eigenen objektiven Grundlagen, den zugrundeliegenden Meuten und ihren Bewegungen, und kann in dieser Form kein Rechtssystem entwerfen, in dem von vornherein die Objekte einer bestimmten Vorstellung unterworfen sind, wie es beim Gesicht der Fall ist. Dort herrscht die baumartige Hierarchie der Idee, die die Meuten und ihre Differenzen in Kategorien einzuordnen sucht. Hier, in der Zauberei, wirken (und nicht „regieren“!) die Bewegungen der Meuten selbst.<sup>1186</sup>

Das Beispiel zeigt, inwiefern in der Zauberei eine ganz andere Politik als der unseren durchgeführt wird, eine, die uns mitunter völlig abstrus vorkommt. Deleuze und Guattari sehen jedoch genau hier eine Politik des Werdens, da die Elemente der Meute ihrer eigenen Bewegung nach einfließen, und keinen Rückbezug auf Institutionen der Repräsentation bedürfen. Sie zweifeln keineswegs daran, dass diese beiden Formen eigentlich ständig ineinander fallen, selten eine

---

<sup>1184</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 336-37.

<sup>1185</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 337.

<sup>1186</sup> Deleuze und Guattari führen in Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 337 noch weitere Beispiele aus, die zu umfanglich für eine Bearbeitung an dieser Stelle sind, auf die aber trotzdem verwiesen sein soll.

völlig isoliert auftritt. „Die Politik des Tier-Werdens bleibt natürlich außerordentlich doppeldeutig.“<sup>1187</sup> So können „primitive Gesellschaften“, denen zunächst die Zauberei zugeschrieben wird, durchaus eine Politik der Institutionen entwickeln und genauso auch andersherum, Staaten und große politische Organisationen sich Momenten der Zauberei bedienen, auch wenn dies den „Tod des Zauberers und des Werdens“ bedeutet. Mit der Zauberei wird uns dennoch eine Art Gegen-Politik präsentiert, die dem Werden adäquat ist, ganz im Gegensatz zur Politik des Gesichts, der Repräsentation.

#### 2.4.8. Arten des Werdens

In der dritten Erinnerung des Zauberers wird das Werden aufgefächert. Das Tier-Werden war bloß unser erster Anhaltspunkt, um das Potential der Meuten und Mannigfaltigkeiten vor Augen zu führen. Das Tier-Werden liegt der Zauberei zugrunde, die uns als Absurdität erscheint und genau als eine solche Absurdität neue Verbindungen aufzeigt, für Deleuze und Guattari: Ein viel adäquateres Bild der Natur und ihrer Verschränkungen (somit den Differenzen, die sich einschreiben) abgibt, als es die Repräsentation je könnte.

„Man darf den Arten des Tier-Werdens keine ausschließliche Bedeutung beimessen. Sie sind eher Segmente, die einen mittleren Bereich besetzen. Diesseits trifft man auf Arten des Frau-Werdens, des Kind-Werdens [...]. Jenseits davon trifft man auf Arten des Zellular-, Molekular-, Elementar- und sogar Unwahrnehmbar-Werdens.“<sup>1188</sup> Die Tendenz des Zerfalls in die Differenzen setzt sich fort und durchzieht alle Momente. Stets ist es eine Minderheit, die ihr Recht gegen das Diktat des Gesichtes geltend macht. Wir erinnern uns: Das Gesicht war der durchschnittliche europäische Mann. Von ihm aus wurde die Welt gefasst, die Differenzen geordnet. Auch darum gibt es bei allem Werden nicht die Möglichkeit des Mann-Werdens, da wir alle immer schon Mann sind. Wir sind immer in unser Mann-sein „hineingeborgen“ – dies gilt für alle Geschlechter, aber auch über den Menschen hinaus für andere organische Wesen und tote Materie, sowie sonstige Differenzen.<sup>1189</sup> Die verschiedenen Arten des Werdens, die sich

---

<sup>1187</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 338.

<sup>1188</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 339.

<sup>1189</sup> Vgl. dazu Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 396-7 und zur Entstehung des Gesichtes Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 249-50.

allesamt gegen das Gesicht stellen, variieren in ihrer Funktion. Die Arten des Übergangs, der Auflösung des Gesichts sind unendlich und somit auch die Anzahl der Varianten des Werdens. Deleuze und Guattari führen erneut Lovecraft an, der „seinen Helden seltsame Tiergestalt annehmen [lässt], aber schließlich dringt er in die äußersten Bereiche eines Kontinuums vor, das von namelosen Wellen und unauffindbaren Partikeln bewohnt wird.“<sup>1190</sup> Sowie Science-Fiction-Literatur, die eine Entwicklung aufzeigt, „die vom Pflanze-, Mineral- oder Tier-Werden zu Arten des Bakterie-, Virus-, Molekül- und Unwahrnehmbar-Werdens führt.“<sup>1191</sup> Die Möglichkeiten der Verschränkungen und Übergänge sind unzählig. Der Versuch der Einordnung wird dabei noch von anderer Seite gestört. Nicht nur kann jede Meute<sup>1192</sup> in eine Vielzahl von anderen Meuten übergehen, die Meuten selbst sind inkonsistent und befinden sich in ständigen Verschiebungen. „Die Meuten, die Mannigfaltigkeiten sind ständig dabei, sich ineinander zu verwandeln, ineinander überzugehen. [...] Das ist nicht erstaunlich, denn Werden und Mannigfaltigkeit sind ein und dasselbe.“<sup>1193</sup> Jede Mannigfaltigkeit, wie etwa eine Pflanze, besteht bereits aus einer Ansammlung von „heterogenen Termen“, die „in Symbiose zusammengesetzt ist oder sich ständig, je nach ihren Schwellen und Türen, in eine lange Reihe von anderen Mannigfaltigkeiten verwandelt.“<sup>1194</sup> Dies erfasst zuletzt auch das Subjekt, weshalb es schwierig ist, vom „Ich“ zu sprechen. Das „Ich“ ist zuletzt nur noch eine „Schwelle“, „eine Tür, ein Werden zwischen zwei Mannigfaltigkeiten.“<sup>1195</sup> Immer im Übergang. „Wir haben den *Anti-Ödipus* zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge.“<sup>1196</sup> Heißt es ganz zu Beginn von *Tausend Plateaus*. Und weiter verraten Deleuze und

---

Diese These könnte ein Grund sein, warum Deleuze und Guattari an späterer Stelle verlauten lassen, dass das Frau-Werden stets das primäre Werden ist. „Obwohl alle Arten des Werdens schon molekular sind, das Frau-Werden eingeschlossen, muss betont werden, dass alle Arten des Werdens mit dem Frau-Werden beginnen und sich durch das Frau-Werden vollziehen. Es ist der Schlüssel zu den anderen Arten des Werdens.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 378. Das Frau-Werden ist die unmittelbare Gegenüberstellung, das erste Aufmucken gegen den Primat des Mannes. Es ist so auch der erste Riss im Gesicht, der Signifikant, der die Welt aus den Augen des Mannes begriff, trifft zuerst auf die ihn auflösende Fluchtlinie des Frau-Werdens. Das Frau-Werden zeichnet aber nur bloss den gesamten Weg vor, der radikal endet: „Wenn das Frau-Werden das erste Quantum oder molekulare Segment ist, und danach die Arten des Tier-Werdens kommen, die sich mit ihm verknüpfen, worauf läuft dann das alles hinaus? Ohne jeden Zweifel auf ein Unwahrnehmbar-Werden.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 380.

<sup>1190</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 339.

<sup>1191</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 339.

<sup>1192</sup> Es sei angemerkt, dass auch Partikel-Meuten, Pflanzen-Meuten etc. denkbar sind. Meute hier in einem weiteren Verständnis als Ansammlung.

<sup>1193</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 340.

<sup>1194</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 340.

<sup>1195</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 340.

<sup>1196</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

Guattari schon viel über ihre Vorgehensweise: „Wir haben alles verwendet, was uns begegnet ist, das Nächstliegende und das Entfernteste.“<sup>1197</sup> Sie haben diverse Arten des Werdens aufgegriffen – so wie sie auf sie trafen.

Die Mannigfaltigkeiten werden durch ihre Ränder definiert.<sup>1198</sup> Sie werden durch ihr Anomales definiert, das, was ihnen zugleich auch am meisten flieht, denn es ist am Rand. „Aber es gibt eine Reihe von Rändern, eine kontinuierliche Linie von Rändern (*Faser*), an denen sich die Mannigfaltigkeit verändert. Und auf jeder Schwelle, an jeder Tür, ein neuer Pakt?“<sup>1199</sup> Diese Faser zeigt die Verbindung allerlei Mannigfaltigkeiten über ihre Ränder an. Bei dem vorangegangenen Beispiel der Zauberei etwa der Zauberer als Rand einer oder zweier Menschenmeuten und dem Tier, dem er sich bedient, z.B. dem Leitwolf, als Randerscheinung der Wolfsmeute, um den Zauber wirken zu lassen, der eine Verquickung der Meuten bedeutet. Diese Fasern konstituieren das Universum, sie bilden das Spiel der Differenzen, welches wir schon in *Differenz und Wiederholung* weit oben als Kern der deleuzianischen Metaphysik ausmachen konnten. „Jede Faser ist eine Faser des Universums.“<sup>1200</sup>

#### 2.4.9. Die (Un)Logik der Fasern

Die Fasern durchziehen das Universum, und damit auch das, was wir zuvor als Konsistenzebene kennenlernten. Die Konsistenzebene ist die Ebene der Differenzen, auf der sie sich bewegen und einschreiben können, der organlose Körper, der nicht zum Gesicht gebrochen wurde. Schon in *Differenz und Wiederholung* wurde deutlich, dass auf dieser Ebene die klassische Logik nicht anwendbar ist. Die Differenzen lassen sich nicht in klare, widerspruchsfreie Raster ordnen. So verhält es sich ebenfalls mit den Linien: „Es wäre ein Irrtum, vor dem man sich hüten muss, in dieser Reihe, diesen Übergängen oder Transformationen eine Art von logischer Ordnung zu sehen. Allein schon von einer Ordnung auszugehen, die vom Tierischen zum Pflanzlichen und dann zu Molekülen und Teilchen fortschreiten würde, wäre zuviel.“<sup>1201</sup>

---

<sup>1197</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

<sup>1198</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 340.

<sup>1199</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 340.

<sup>1200</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 340.

<sup>1201</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 341.

Die Übergänge sind zu diffus und vielseitig für eine solche Ordnung. Die Ränder der verschiedenen Mannigfaltigkeiten kommunizieren auf den verschiedensten Ebenen gleichzeitig: „Jede Mannigfaltigkeit ist symbiotisch und vereinigt in ihrem Werden Tiere, Pflanzen, Mikro-Organismen und verrückte Teilchen, eine ganze Galaxie.“<sup>1202</sup> Wenn die Übergänge sich tatsächlich so komplex gestalten – und davon sind Deleuze und Guattari zutiefst überzeugt – dann drängt es sich auf, dass man mit dem Versuch einer logischen Sortierung am Gegenstand vorbeiarbeitet. Deshalb folgen „wir Zauberer [...] keiner logischen Ordnung, sondern alogischen Kompatibilitäten oder Konsistenzen. Der Grund dafür ist einfach. Niemand, nicht einmal Gott, kann im Voraus sagen, ob zwei Ränder eine Reihe oder eine Faser bilden, ob eine Mannigfaltigkeit in eine andere übergeht oder nicht oder ob bestimmte heterogene Elemente eine Symbiose eingehen, eine Mannigfaltigkeit der Konsistenz oder des Ko-Funktionierens bilden, die zu einer Transformation fähig ist.“<sup>1203</sup> Wir finden keine Kohärenz vor. Es zeigt sich Chao-Erranz.<sup>1204</sup> Aber was kann uns hier noch gelingen? In dieser Ebene ohne Kohärenz, die es nicht erlaubt, große Systeme über die Beschaffenheit der Dinge zu erstellen? Wie können wir hier Fluchtlinien ausfindig und fruchtbar machen? Fluchtlinien, die uns helfen sollten, das Gesicht zu verlassen, die Vorherrschaft des durchschnittlichen Europäers, der Repräsentation, des Signifikanten? Es ist ein Versuch, und kein ungefährlicher („Wir kennen die Gefahren der Fluchtlinie und ihre Doppeldeutigkeiten nur allzu gut.“<sup>1205</sup>): „Schizoanalyse oder Pragmatik haben keinen anderen Sinn: Macht Rhizome!“<sup>1206</sup> Begeht euch über die Ränder in ein Anders-Werden! „Aber ihr wisst nicht, mit wem ihr ein Rhizom machen könnt, welcher unterirdische Strang tatsächlich ein Rhizom bildet oder bilden wird und eure Wüste bevölkert. Probiert es aus.“<sup>1207</sup> Zu komplex die Mannigfaltigkeit, die man selber ist, und erstreckt ihre Berührungen mit Rändern der anderen Mannigfaltigkeiten, die die Welt besiedeln (und hier ist an alles zu denken, auf das wir treffen im Leben: nahes und fernes soziales Umfeld, verschiedenste Pflanzen- und Tierarten, Kunst usw. usf.). Und alle diese Ränder bieten Einblick in ein anderes Werden, in das Werden, was bis zu der ganz real-politischen Forderungen getrieben werden kann: dass es anders werden sollte. Gleichzeitig nie resignativ, obwohl der Zusammenhang der Fluchtlinien undeutlich ist, obwohl nie eine Fluchtlinie als die einzige aufgezeigt werden kann und

---

<sup>1202</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 341.

<sup>1203</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 341.

<sup>1204</sup> Vgl. Kapitel 2.1.8. in diesem Abschnitt.

<sup>1205</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 342.

<sup>1206</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 342.

<sup>1207</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 342.

man sagt: Dort geht es lang! Die Lust am Probieren, der Genuss am Spiel<sup>1208</sup> ist eine auszeichnende Qualität der Mannigfaltigkeiten, der Konsistenzebene.

Bei allem Fehlen von logischer Ordnung machen Deleuze und Guattari doch ein Merkmal aus; es gibt ein Kriterium des Werdens. Den Übergang aller möglichen Mannigfaltigkeiten ineinander immer deutlicher hervorzuheben ist ihr Kriterium. Aufzudecken, dass die „flachen Mannigfaltigkeiten“ in Wahrheit diverse Dimensionen anderer Mannigfaltigkeiten enthalten. Eine flache Mannigfaltigkeit wäre das, was uns in der Repräsentation stetig begegnet. Wenn man etwa von einem Tier und seinen Eigenschaften spricht, verleugnet man, sobald es konkret wird, sobald das Tier den Rahmen der „reinen Idee“ verlässt und existiert – was nichts anderes heißt, als mit anderen Mannigfaltigkeiten in Kontakt zu kommen, Ränder und Übergänge zu bilden –, das konkrete Tier in alle Richtungen hin wuchert. Es ist eine ganz konkrete Mannigfaltigkeit, die in ganz bestimmten Bezügen zu einer Vielzahl von anderen Mannigfaltigkeiten steht, und diese ganzen anderen Mannigfaltigkeiten werden verflacht, wenn man versucht, die eine Mannigfaltigkeit – für uns jetzt: das konkret existierende Tier – herauszugreifen. Die Konsistenzebene deckt sich mit allen Mannigfaltigkeiten, sie nimmt alle Mannigfaltigkeiten auf, die das konkrete Tier affizieren<sup>1209</sup>, „und bewirkt ihre Überschneidung, um ebensoviele flache Mannigfaltigkeiten mit beliebigen Dimensionen koexistieren zu lassen.“<sup>1210</sup> Das Anliegen der Konsistenzebene, ihr Kriterium ist, ob eine Einschreibung dieses Übergangs bis hin zur Auflösung der Grenzen der verschiedenen Mannigfaltigkeiten gelingen kann. „Die Konsistenzebene ist die Überschneidung aller konkreten Formen [des konkreten Tiers und alle den es affizierenden Mannigfaltigkeiten]. Auch alle Arten des Werdens werden wie Zeichnungen von Zauberern auf diese Konsistenzebene niedergeschrieben, die letzte *Tür*, durch die sie entkommen können [das Nahrungs-Werden, das Tier-Werden, das Regen-Werden des konkreten Tieres]. Das ist das einzige Kriterium, das sie daran hindert, zu versinken oder sich in Nichts aufzulösen [ohne die letzte Einschreibung in die Konsistenzebene gibt es nichts mehr, weder logischen Zusammenhang – dieser wurde vorher aufgelöst – als auch Chao-Erranz, den „Zusam-

---

<sup>1208</sup> Allerdings nie das Spiel nach Regel, wie sich vielleicht schon andeutet. Vielmehr ein Spiel, bei dem sich die Regeln ständig ändern. Das Spiel wäre zuerst die Lust an der Bewegung selbst, am Würfelwurf als solchem. Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 139.

<sup>1209</sup> Nahrungs-Mannigfaltigkeiten, andere Tier-Mannigfaltigkeiten, Wetter-Mannigfaltigkeiten etc. Es ist wichtig den Mannigfaltigkeitsbegriff so umfassend wie möglich zu verstehen. Wir werden darauf im nächsten Kapitel noch ausführlicher zu sprechen kommen.

<sup>1210</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 343.

menhang“ der Konsistenzebene]. Die einzige Frage lautet: Wird ein Werden so weit kommen?“<sup>1211</sup> Kann ein Werden diesen Weg gehen. Sich völlig auflösen, unwahrnehmbar werden, denn es gibt schon lange kein Bild mehr, das man herausnehmen könnte, aber auch keine (flache) Mannigfaltigkeit mehr, die für sich stände. Das Unwahrnehmbar-Werden: Die Auflösung der Grenzen, da die Ränder der Mannigfaltigkeiten zahllos wuchern in andere Mannigfaltigkeiten. Es gibt kein Bestimmtes mehr! Und zugleich, das wäre die unendliche Kunst der Konsistenzebene, ist es doch da: „Alles wird unwahrnehmbar, alles ist ein Unwahrnehmbar-Werden auf der Konsistenzebene, aber genau da wird das Unwahrnehmbare gesehen und vernommen.“<sup>1212</sup> Es ist da, und das gerade obwohl alles zusammenfällt. Wir geraten letztlich auch in den Sog. Noch werden wir sagen, da ist nichts! Die Nacht ist schwarz! Es gibt keine Kühe! Doch alles ist da, auch wenn die Ebene der Organisation, die Ebene des Gesichts nichts erkennt. Das beschreibt die Konsistenzebene. Sie ist die Schau der Mannigfaltigkeiten und ihrer Übergänge, die von sich zeugen, indem sie sich auf der Konsistenzebene einschreiben. Der Versuch, Mimesis zu betreiben, sich anzugleichen, „das Andere werden“, führt uns zuletzt zur Auflösung, zum Unwahrnehmbar-Werden. Aber nicht als völliger Verlust, weil dort, nach der Auflösung, nichts mehr ist, sondern als völliger Gewinn, weil dort, auf der Konsistenzebene, alles wird.

Wenn an dieser Stelle noch von einem Individuum gesprochen werden soll, verändert sich das, wovon wir sprechen, grundlegend. Im *Anti-Ödipus* wurde angekündigt, dass ein vom Gesicht befreiter organloser Körper die Wunschmaschinen nicht mehr verdrängen muss, dass – wenn wir in der unmittelbaren Terminologie sprechen wollen – die Konsistenzebene als Einschreibungsfläche die Mannigfaltigkeiten auffassen kann. Ein neuer Modus von Individuation könnte sie versöhnen. Diesen wollen wir jetzt mit dem bis hierin Erarbeiteten entfalten, um auf den für uns letzten Aspekt des Tier-Werdens, des Anders-Werdens einzugehen.

#### 2.4.10. Frau Böe und Herr Winter

Es stellt sich die Frage, wie sich ein Körper auf der Konsistenzebene überhaupt auszeichnet. Er kann keine Eigenschaften haben, da dieses Prinzip der Konsistenzebene fremd ist, er hat

---

<sup>1211</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 343.

<sup>1212</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 343.

auch keine determinierende Form, keine determinierende Substanz. Er ist ebenfalls kein Subjekt und ist nicht durch Organe geordnet. All diese (Ordnungs-)Prinzipien entziehen sich dem organlosen Körper, der die Konsistenzebene bildet, auf der die Mannigfaltigkeiten auf soeben vorgestellte Weise ineinandergreifen.<sup>1213</sup> Stattdessen schlagen Deleuze und Guattari eine Bestimmung durch Längen- und Breitengrade vor. Die Mannigfaltigkeiten können räumlich gefasst werden, „durch die Gesamtheit von materiellen Elementen unter bestimmten Verhältnissen von Bewegung und Ruhe, von Schnelligkeit und Langsamkeit (Längengrad).“<sup>1214</sup> Und auf einer Kraft bzw. Affektebene, „durch die Gesamtheit von intensiven Affekten, zu denen er bei einem bestimmten Grad von Macht oder Vermögen fähig ist (Breitengrad). Nichts als Affekte und räumliche Bewegungen, unterschiedliche Geschwindigkeiten.“<sup>1215</sup> Diese Einteilung, die die beiden auf Spinoza zurückführen, bildet das grundlegende Netz der Mannigfaltigkeiten. Räumliche Bewegung und Kraftverhältnisse. Es ergibt sich die Möglichkeit einer Kartographie, die Territorien bestimmen kann, auch wenn diese Territorien sich ganz anders gestalten als in der herkömmlichen Kartographie. Es sind Territorien der Mannigfaltigkeiten, deren Grenze nicht auf dem Land verläuft, sondern räumliche Bewegungen sowie Kräfte voneinander abgrenzt. Das Territorium im Sinne von Deleuze und Guattari muss auf dieser Ebene verstanden werden, denn nur so kann sich der neue Modus der Individuation erschließen, der darauffolgt.

Wir, als vermeintliche Subjekte, sind Mannigfaltigkeiten. Ebenso Tiere. Und Steine usw. usf. Immer sind wir Verhältnisse von den gerade vorgestellten Längen- und Breitengraden, von Ausdehnung, Bewegung und Kräften bzw. Affekten. Es ist schwer, hier noch von Person, Ding, oder ähnlichem zu sprechen: „Es gibt einen Modus der Individuation, der sich sehr stark von dem einer Person, eines Subjektes, eines Dinges oder einer Substanz unterscheidet. Wir haben dafür den Namen *Haecceitas*, *Diesheit*, reserviert.“<sup>1216</sup> Dieser Modus soll die Individuation der Mannigfaltigkeit begreifen, ohne sie auf Eigenschaften zu reduzieren. Überraschend mag zunächst erscheinen, was alles unter diesen Modus gefasst werden kann: „Eine Jahreszeit, ein Winter, ein Sommer, eine Stunde oder ein Datum haben eine vollkommene Individualität, der es an nichts fehlt, auch wenn sie nicht mit der eines Dinges oder eines Subjekts zu verwechseln

---

<sup>1213</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 354.

<sup>1214</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 354.

<sup>1215</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 354.

<sup>1216</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 354.

ist. Sie sind in dem Sinne Diesheiten, dass in ihnen alles ein Verhältnis von Bewegung und Ruhe zwischen Molekülen oder Teilchen ist, ein Vermögen zu affizieren oder affiziert zu werden.“<sup>1217</sup> Alle diese Momente sind bestimmte Konstellationen von Mannigfaltigkeiten, bilden bestimmte Territorien. *Dieser eine Winter*. „‘Am Nachmittage um fünf Uhr‘ von García Lorca, wenn die Liebe vergeht und der Faschismus sich erhebt.“<sup>1218</sup> Kein Platzhalter. „Fünf Uhr“ ist nicht austauschbar. Es war die Zeit, nach der alles anders war, in der die Mannigfaltigkeiten radikal aufeinandertrafen. „Welch gräßliche Nachmittagsstunde! Man sagt: Was für eine Geschichte! – Was für eine Hitze! – Was für ein Leben! – um eine ganz bestimmte Individuation zu beschreiben.“<sup>1219</sup> Nie geht es um die Allgemeinheit der Geschichten, des Lebens, der Hitze, um ihr (Ur-)Bild, immer geht es um genau diese eine Geschichte, Hitze, Leben, um dieses eine Ineinandergreifen der Mannigfaltigkeiten.

Alles ist im Fluss, spaltet sich ab, fällt ineinander. Wir befinden uns auf der Konsistenzebene und Ereignisse sind das, was hier vonstatten geht. Ereignisse haben eine eigene Zeitlichkeit, wir sahen es weit oben zu den Ausführungen von Äon und Chronos, die im Rahmen von *Logik des Sinns* vorgestellt wurden. Wenn wir keine Dinge mehr isolieren und trennen können, fällt es schwer von einem Vergehen zu sprechen, vielmehr drängt sich das Werden auf, Werden und Übergang statt Sein und Vergehen. Löst sich eine Mannigfaltigkeit auf, das Tier, der Mensch stirbt, so sind die Randphänomene dieser Mannigfaltigkeit zu stark geworden und gehen über in eine andere Mannigfaltigkeit: Die Lehre des Werdens. So begreift man grundlegend das „Ereignis werden“. Aber auch alles vor dem Tod, als der Auflösung einer Mannigfaltigkeit, ist bereits in das „Ereignis werden“ gefasst und wie die Übergänge der Randphänomene gezeigt haben, ist nicht jeder Übergang mit dem Tod verbunden, gerade in den Übergängen, die nicht zum Tod führen, liegen für Deleuze und Guattari das Potential (etwa das Tier-Werden, aber auch Frau-Werden etc.). Diese Zeit des Ereignisses, Zeit der Konsistenzebene, die letztlich zum Unwahrnehmbar-Werden führt (da die Verschränkungen der Mannigfaltigkeiten das einzige Prinzip werden), ist Äon, „die fließende Linie.“<sup>1220</sup> Und sie wird auch an dieser Stelle in *Tausend Plateaus* kontrastiert mit Chronos der „Zeit des Maßes, die Dinge

---

<sup>1217</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 354-5.

<sup>1218</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 355.

<sup>1219</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 355.

<sup>1220</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 356.

und Personen festlegt, eine Form entwickelt und ein Subjekt determiniert.“<sup>1221</sup> Die Zeit der Repräsentation, des Gesichts: weiße-Wand – schwarzes-Loch.

Es ist anzumerken, dass nicht darum geht, Chronos durch Äon zu ersetzen. Das Spannungsverhältnis soll aufgezeigt werden, und es soll gewarnt werden vor der Tendenz unserer Zeit in Chronos, also der Repräsentation, starr zu verharren. Es geht nicht um zwei Reinformen, die gegenübergestellt werden, Chronos und Äon, Subjekt, Dinge und Ereignisse, sondern um Verhältnisse zwischen diesen Momenten. Diese Erkenntnis erlaubt das Zeichnen von Fluchtlinien, Veränderungen, die sonst verdeckt bleiben. Die Fluchtlinien können nicht genutzt werden, wenn man die Ebene der Ereignisse, des Äon als der Ebene der Repräsentation, des Gesichts untergeordnet versteht. „Man glaube nicht, dass die Diesheit einfach nur Dekoration oder Hintergrund ist, wodurch die Subjekte eine Position bekommen, oder aus Anhängseln besteht, die die Dinge und Personen am Boden festhalten.“<sup>1222</sup> Die Konsistenzebene als eigenständige zu verstehen ist dafür notwendig. Sich selbst, als Subjekt, darin eingliedert. „Ihr seid [und sie sprechen uns an, als Leser] Längen- und Breitengrade, ein Ensemble von Schnelligkeiten und Langsamkeiten zwischen ungeformten Partikeln, ein Ensemble von nicht-subjektivierten Affekten. Ihr habt die Individuation eines Tages, einer Jahreszeit, eines Jahres, eines Lebens (unabhängig von der Dauer) – eines Klimas, eines Windes, eines Nebelschwadens, eines Schwarms, einer Meute (unabhängig von der Regelmäßigkeit). Oder zumindest könnt ihr sie haben, ihr könnt sie erreichen.“<sup>1223</sup> Wir wuchern, wir werden all das, was uns begegnet, was wir erleben, was uns erlebt. Es gibt keine Subjekte mehr, denen etwas zugeschrieben wird. Die Zuschreibung ist Teil des Ereignisses, „verschmilzt mit mir“. Wo ich war, wann ich war, wie ich war, Teil von mir; ich, Teil von ihnen.

„Klima, Wind, Jahreszeit oder Stunde haben kein anderes Wesen als Dinge, Tiere oder Personen, die sie bevölkern, die ihnen folgen, in ihnen schlafen oder aufwachen. Und in einem Zug muss man lesen: das Fünf-Uhr-Jagd-Tier. Das Nachmittag-Werden, das Nacht-Werden eines Tieres [in den Übergängen des Tages wird das Tier, stetig ein anderes], die Bluthochzeit. Fünf Uhr ist dieses Tier! Dieses Tier ist dieser Ort! ,Der magere Hund rennt auf der Straße herum,

---

<sup>1221</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 356.

<sup>1222</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 357.

<sup>1223</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 357.

dieser magere Hund ist die Straße', ruft Virginia Woolf. So muss man fühlen. Die raum-zeitlichen Relationen und Determinationen sind keine Prädikate des Dinges, sondern Dimensionen von Mannigfaltigkeiten."<sup>1224</sup>

Die Diesheit kennt keinen zeitlichen Abschluss. Jede Grenze ist für sie ein Rand, der dem Übergang dient. Hat kein Anfang und kein Ende, kein Ursprung und kein Ziel. Ist immer in der Mitte, keine Punkte, nur Linien. „Sie ist Rhizom.“<sup>1225</sup>

Ausgehend von den Wunschmaschinen und ihrem Konflikt mit dem organlosen Körper sind wir über die Befreiung desselben vom Gesicht – das ihn als spezifische Einschreibungsfläche missbrauchte, um die Wunschmaschinen, die Differenzen zu bändigen und nutzbar zu machen – zur Konsistenzebene vorgedrungen. Diese, als organloser Körper frei vom Einfluss des Gesichts, erlaubt den Wunschmaschinen, den Differenzen, den Mannigfaltigkeiten eine ihnen entsprechende Entfaltung – Werden, stetiges Anders-Werden. Auf dieser Ebene versammeln sie sich, bilden Linien, verschwimmen als Punkte (als „einzelne“ Mannigfaltigkeiten).

War es uns möglich, diesen Übergang mit einer Sprache festzuhalten, die dem Gesicht entstammt, der Repräsentation dient? Sprechen wir nicht in einer Sprache des Seins, der Dinge und (ihrer) Eigenschaften? „Es ist nicht dieselbe Sprache, zumindest nicht derselbe Gebrauch der Sprache. Denn wenn die Konsistenzebene nur Diesheiten zum Inhalt hat, dann gibt es auch eine besondere Semiotik, die ihr als Ausdruck dient.“<sup>1226</sup> Untersuchen wir dieses Verhältnis von Anders-Werden, von Diesheiten und Sprache um in das abschließende Kapitel überzugehen.

---

<sup>1224</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 357.

<sup>1225</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 358.

<sup>1226</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 358.

### 3. Sprache – Kunst – Form in der Philosophie

Wie sprechen wir also über Diesheiten? Was könnte es heißen, sich sprachlich auf der Konsistenzebene zu befinden, auf dem befreiten organlosen Körper, der das Gesicht, den großen Signifikanten abgeworfen hat? Und welche Folgen bringt diese Umstellung? Zuletzt: Was bedeutet dies für eine Philosophie, die mit der Konsistenzebene umgehen will, die nach Fluchtlinien sucht?

Beschäftigen wir uns zum Abschluss mit diesen Fragen. Dafür werden wir zunächst einige unmittelbare Vorschläge von Deleuze und Guattari bezüglich der Sprache betrachten, die noch im so ausführlich erarbeiteten Kapitel zum Werden in *Tausend Plateaus* vorgestellt werden. Danach wollen wir uns mit Kafka ein Beispiel aus der Kunst anschauen, dem Deleuze und Guattari besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben. In ihrem Buch *Kafka – Für eine kleine Literatur* wird das Tier-Werden bei Kafka herausgearbeitet und die politische Relevanz dieses Werdens, sowie der Spannung zwischen großer und kleiner Literatur hervorgehoben. So können wir zum Schluss all das in diesem Abschnitt erarbeitete fokussieren auf die Frage nach der Form in der Philosophie. Dafür dienlich ist neben einer Vielzahl von verschiedenen Anmerkungen im Werk von Deleuze (und Guattari) die Einleitung von *Tausend Plateaus* zum Rhizom.

#### 3.1. Infinitiv – Eigenname – Unbestimmte Bestimmung

Eine besondere Semiotik für die Diesheiten ist die Forderung von Deleuze und Guattari. „Diese Semiotik besteht vor allem aus Eigennamen, Verben im Infinitiv und unbestimmten Artikeln oder Pronomen.“<sup>1227</sup> Diese drei Elemente gilt es näher zu beleuchten, um die Sprachanwendung kritisch gegen die Repräsentation zu reflektieren. Denn „*Unbestimmter Artikel + Eigenname + Verb im Infinitiv* bilden in der Tat das grundlegende Kettenglied des Ausdrucks, das den am wenigsten formalisierten Inhalten aus der Sicht einer Semiotik entspricht, die sich von formalen Signifikanzen und persönlichen Subjektivierungen befreit hat.“<sup>1228</sup>

---

<sup>1227</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 358.

<sup>1228</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 358.

Auf den Infinitiv als die Sprache des Äon trafen wir bereits in der Untersuchung vom *Logik des Sinns*. Der Infinitiv beschreibt das emanzipierte Ereignis. Nicht als Teil, als Zustand eines Subjekts oder Objekts, dem es zugeordnet wird, indem es konjugiert wird, sondern als unabhängiges Ereignis, das selbst Diesheit ist. Der Infinitiv „als Modus und Zeit des Werdens“<sup>1229</sup> ist somit auch nicht unbestimmt, obwohl es zunächst den Anschein haben mag. Er fasst das reale Werden einer bestimmten Bewegung. Dunkel bleibt er bloß für die Repräsentation, die unfähig ist, das Werden zu fassen, die nur mit dem Konzept des Seins verfahren kann. Der Infinitiv ist für die Repräsentation die schwarze Kuh in der Nacht, die sie nicht sehen kann, die dennoch da ist. Das einzige Verb, dessen Infinitiv im eigentlichen Sinne leer, also grundlegend abstrakt ist, ist das „Sein“ selbst: „Das Verb ‚sein‘ ist das einzige, das keinen Infinitiv hat, oder vielmehr, dessen Infinitiv nur ein leerer unbestimmter Ausdruck ist, der abstrakt benutzt wird, um alle definierten Modi und Zeiten zu bezeichnen.“<sup>1230</sup> Das Sein muss sich auf die Fiktion einer „stillstehenden“ Welt berufen bzw. muss diese erst erschaffen. Die Ideale, die in dieser Stillstellung entstehen sind ein großer Irrtum der Philosophie. Und dieser Irrtum perpetuiert sich in einer Sprache, die dem Werden als solchem nicht gerecht wird.<sup>1231</sup>

Das Problem des Eigennamen ist eine notwendige Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass auch Deleuze und Guattari oft Begriffe verwenden, die gemeinhin Gattungen und Arten einordnen, oder direkt Subjekte darstellen. Wenn wir z.B. oben eine Trüffel-Baum-Fliege-Schwein Serie betrachten befinden wir uns in einem Netz problematischer Begriffe, sollten wir sie als Gattungsbegriffe, Begriffe, die Eigenschaften zusammenfassen, verstehen. Der Eigenname weicht diesem Problem aus: Er ist „durchaus kein Hinweis auf ein Subjekt.“<sup>1232</sup> Und wenn dieser Hinweis abhandengekommen ist, dann hat er in den Ordnungen der Gattungen keine Funktion mehr, „dann kann er auch im Hinblick auf eine Form oder Gattung keinen Wert als Eigenname bekommen.“<sup>1233</sup> Vielmehr bezeichnet der Eigenname eine Ansammlung, eine

---

<sup>1229</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 358.

<sup>1230</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 358.

<sup>1231</sup> Es sei wiederholt, dass damit nicht gesagt werden soll, dass die Lösung eine einseitige Auflösung zugunsten des Werdens wäre. Deleuze und Guattari besprechen in einer Fußnote das Verhältnis von Äon und Chronos in Bezug auf das Verb und die Tendenz verschiedener Verben zu jeweils einer der beiden Zeitformen, wenn sie als entgegengesetzte Pole gedacht werden (Infinitiv-Werden (Äon) und Präsenz-Sein (Chronos)). Auf der Konsistenzebene allerdings findet sich bloß Äon.

<sup>1232</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 359.

<sup>1233</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 359.

Mannigfaltigkeit, „etwas, das zur Ordnung des Ereignisses, des Werdens oder der Diesheit gehört.“<sup>1234</sup> Wenn Ereignisse einen Namen bekommen – Deleuze und Guattari führen von Meteorologen benannte Stürme als Beispiel an – dann ist in diesem Akt ein Gespür für diese Tatsache vorhanden. Das Ereignis wird in seinem Werden, als Infinitiv, als stürmen, ausgedrückt. Aber auch Eigennamen, die Gruppen abdecken, müssen aus dieser neuen Perspektive heraus verstanden werden: „Wenn Zecke, Wolf, Pferd etc. echte Eigennamen sind, dann nicht aufgrund von gattungsmäßigen und artspezifischen Nennern, die sie charakterisieren, sondern aufgrund von Geschwindigkeiten, aus denen sie zusammengesetzt sind, und von Affekten, von denen sie erfüllt sind: das Ereignis, das sie von sich aus und in den Gefügen sind“<sup>1235</sup>, das Trüffel-Werden des Schweins, das Pferd-Werden des dominierten Mannes etc. Die Eigennamen können nicht losgelöst von diesem Gefüge gedacht werden. Keine Eigenschaften, sondern nur Verbindungen, Wucherungen.

Zuletzt der unbestimmte Artikel. Er ist, entgegen seinem Namen, genau so wenig unbestimmt wie das infinite Verb. Seine Abkehr von der Bezeichnung eines bestimmten Subjekts oder Objekts in seiner jeweiligen Seins-Verfassung (*das Auto ist rot, das Pferd ist groß* etc.) ermöglicht es ihm, Ereignisse und Diesheiten einzuführen. Der Blick richtet sich immer auf das Kollektiv. Alles ist immer mehreres, immer Teil eine Menge, einer Meute. Wenn es herausgehoben wird, dann als Teil dieser Menge; als Randphänomen. „Wir haben häufig festgestellt, dass Kinder mit dem Unbestimmten nicht als etwas Indeterminiertem umgehen, sondern im Gegenteil wie mit etwas, das sich in einem Kollektiv individuiert.“<sup>1236</sup> Das Unverständnis, dass die Psychoanalyse diesem Umstand entgegenbrachte, indem sie stets versucht, spezifische Momente der Fragen zu isolieren, statt die Verwunderung über das Werden zu begreifen, ist für Deleuze und Guattari symptomatisch für unseren Umgang mit der Sprache: „Wenn das Kind sagt ‚*ein Bauch*‘, ‚*ein Pferd*‘, ‚*wie werden Menschen größer?*‘, oder ‚*man schlägt ein Kind*‘, versteht der Psychoanalytiker ‚*mein Bauch*‘, ‚*der Vater*‘ oder ‚*werde ich mal so groß wie mein Papa?*‘.“<sup>1237</sup> Der vermeintliche Mangel von Präzision wird korrigiert und damit zum tatsächlichen Mangel von Präzision, da die Mannigfaltigkeit verkannt wird. Zu einem deutlich späteren Zeitpunkt schreibt Deleuze dazu: „Der unbestimmte Artikel ist nicht die Unbestimmtheit der Person,

---

<sup>1234</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 359.

<sup>1235</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 359.

<sup>1236</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 360.

<sup>1237</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 360.

ohne nicht zugleich die Bestimmung des Singulären [des Ereignisses/der Mannigfaltigkeit] zu sein. [...] >Ein< ist stets das Indiz einer Mannigfaltigkeit: ein Ereignis, eine Singularität, ein Leben...“<sup>1238</sup>

Diese drei Aspekte bilden eine mögliche Modifikation der Sprache, damit sie einen adäquateren Ausdruck des Ereignisses geben kann. Wie sie der Konsistenzebene und ihren Bewegungen gerechter werden kann, ohne durch einen übermütigen Versuch der Darstellung einen Rückfall in die Repräsentation zu riskieren. Undeutlich zeigt sich hier die Mannigfaltigkeit, und doch deutlicher als je die Repräsentation sie bildhaft fassen konnte.

Gehen wir nun über zu Kafka als einem Versuch, diese Bewegung der Sprache künstlerisch zu vollziehen.

### 3.2. Kafka – kleine Literatur

Kafkas Werk ist ein Rhizom. Kein Einstieg ist besser als der Andere, es gibt keinen Anfang. Auf die Frage, wo Deleuze und Guattari mit ihrer Überlegung beginnen wollen, heißt es bloß: „Also steigen wir einfach irgendwo ein, kein Einstieg ist besser als ein anderer, keiner hat Vorrang, jeder ist uns recht, auch wenn er eine Sackgasse, ein enger Schlauch, ein Flaschenhals ist.“<sup>1239</sup> Und mit dieser Feststellung sind wir bereits bei einem Punkt angelangt, der Kafkas Werk für Deleuze und Guattari so fruchtbar macht: Vor uns liegt kein großes Werk, mit einem Anfang und einem (gern fulminanten) Ende. Kafka erzählt keine große Geschichte. Vielmehr wendet er sich gegen die großen Geschichten. Er wendet sich gegen den Signifikanten („Das Prinzip der vielen Einhänge behindert ja nur das Eindringen des Feindes, des Signifikanten“<sup>1240</sup>) und gegen das Gesicht.<sup>1241</sup> Auch gegen die psychoanalytische These, dass der Vater an allem Schuld sei, obwohl er bei Kafka oft eine so zentrale Rolle der Repression einnimmt. Der Vater wird entlarvt als Stellvertreter des Gesichts, er selbst ist nicht mehr als ein Unterdrückter: „Der Vater hat immer nur den Kopf gebeugt, er hat sich einer fremden Macht unterworfen [...]. Die Richter, Kommissare, Bürokraten usw. sind keine Substitute des Vaters, sondern der Vater ist

---

<sup>1238</sup> Gilles Deleuze, „Die Immanenz, ein Leben...“, in: *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996, S. 32.

<sup>1239</sup> Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019, S. 7.

<sup>1240</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 7.

<sup>1241</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 7-8 sowie S. 17-19.

eher ein Kondensat all jener Mächte, denen er sich unterworfen hat und denen sich zu unterwerfen er auch dem Sohn empfiehlt.“<sup>1242</sup> Kafkas Werk ist ein Aufbegehren gegen diese falsche Vereinfachung. Wie gelingt ihm dieser Protest? In Form der kleinen Literatur, die gegen die große gestellt ist.

Die kleine Literatur unterteilt sich in mehrere Aspekte, von denen ihre Rhizomatik einer ist. Sie bedient sich eines Minderheiten-Deutsches, kann gar nicht unpolitisch sein und leugnet den Gegensatz von Leben und Schreiben. Sie ist ein Tier-Werden entgegen der „Unmenschlichkeit jener >bösen Mächte<“<sup>1243</sup> vor der Tür, die kurz vor ihrer Verwirklichung stehen: „Töne einer nahen Zukunft – Faschismus, Stalinismus, Amerikanismus, *jene bösen Mächte, die schon an die Tür klopfen.*“<sup>1244</sup> Das Mobilmachen der „Nichtmenschlichkeit“, um der Unmenschlichkeit zu entkommen. Letztlich werden wir sehen, dass Kafka nie im klassischen Sinne Kritik an der Gesellschaft übte. Er hat sie verlängert, ihre Tendenzen beschleunigt, um so den Ausweg zu finden. „Wie Kafka sagte: Es gilt weniger ein Spiegel zu sein als *eine Uhr, die vorgeht.*“<sup>1245</sup>

Versuchen wir, diese Aspekte der Reihe nach zu besprechen, um letztlich zu sehen, inwiefern bei Kafka Leben und Schreiben zusammenfiel und welche Konsequenz dies auch für die Philosophie haben könnte.

### 3.2.1. Politisches Kauderwelsch

Zunächst müssen wir das Verhältnis der kleinen Literatur zur großen klären. Die „große Literatur“ beschreibt die anerkannte, wohletablierte Literatur, die durch diesen Umstand eine große Reichweite und großen Einfluss besitzt. Die kleine Literatur ist dagegen nicht die Literatur einer kleineren Sprache, „sondern die einer Minderheit, die sich einer großen Sprache bedient.“<sup>1246</sup> Da diese Minderheit reale politische/gesellschaftliche Unterdrückung erfährt, harrt sie mit der ihr mitgegebenen Sprache, denn diese Sprache ist die Sprache der Unterdrückter. In Bezug auf Kafkas Situation bzw. der Situation der Prager Juden heißt es: „Sie lebten zwischen >der Unmöglichkeit, nicht zu schreiben, der Unmöglichkeit, deutsch zu schreiben,

---

<sup>1242</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 18.

<sup>1243</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 19.

<sup>1244</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 58.

<sup>1245</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 82.

<sup>1246</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 24.

und der Unmöglichkeit, anders zu schreiben.<<sup>1247</sup> Resultat war das „Pragerdeutsch“, das durch Variationen Anklage und Anpassung zugleich war. Anklage der Unterdrückung, Anpassung der Unterdrückung an die eigene Realität, die Umformung des „großen Deutsch“ zum Pragerdeutsch.

Eine direkte Folge dieser Aneignung ist die Tatsache, dass diese Minderheiten-Sprache und die daraus entstehende Literatur immer politisch ist. Gesellschaft und Individuum fallen hier viel stärker zusammen als es bei Werken der großen Literatur der Fall ist. Dort spielt die Gesellschaft eine hintergründige Rolle (obwohl sie ja notwendige Bedingung der Umstände ist – kein Familienroman ohne Arbeitsteilung): „In >großen< Literaturen verknüpft sich die einzelne Angelegenheit (das individuelle Geschehen in Familie, Ehe usw.) tendenziell mit anderen, ebenso einzelnen Angelegenheiten, während das gesellschaftliche Milieu bloß als Umrahmung oder Hintergrund dient, so dass keine dieser ödipalen Angelegenheiten als besondere unverzichtbar, keine absolut notwendig ist, sondern alle in einem weiten Raum >irgendwie zusammenhängen<.“<sup>1248</sup> Bei der kleinen Literatur, die sich buchstäblich in kleinen Räumen abspielt, ist alles anders. Der gesellschaftliche und ökonomische Zwang, der über die Familie herrscht, ist so stark, dass er nicht zu leugnen ist, jede Faser der Literatur durchdringt. „So verbindet sich das ödipale Dreieck der Familie mit anderen, mit den geschäftlichen, ökonomischen, bürokratischen, justiziären Dreiecken, die seine Werte bestimmen.“<sup>1249</sup> Die Mannigfaltigkeit – und nichts anderes ist die Situation des Individuums und auch der Gesellschaft – wird als solche sichtbar gemacht, da die Wucherungen der verschiedenen Gefüge (Familiengefüge, Staatsgefüge, Ökonomiegefüge etc.) nicht mehr zu leugnen sind. Überall Randphänomene und ihre Berührungen. Den Luxus eines Familienromans hingegen muss man sich leisten können.

Durch diese Tendenz zum Politischen, die zugleich die Tendenz zur Aufdeckung der Mannigfaltigkeit ist, gewinnt in den kleinen Literaturen schließlich „alles kollektiven Wert.“<sup>1250</sup> Der Übergang von individuellen Aussagen eines „soliden Subjekts“, das mit seiner Aussage das vorherrschende Gesicht (das vorherrschende gesellschaftliche Gefüge) bestätigt und bekräftigt, zu kollektiven Aussagen ist dabei einem ganz unmittelbaren Umstand geschuldet. Der

---

<sup>1247</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 24.

<sup>1248</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 25.

<sup>1249</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 25.

<sup>1250</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 25.

kleinen Literatur fehlt es an „großen Stimmen“: „Gerade wegen ihres Mangels an großen Talenten fehlen ihr die Bedingungen für individuelle Aussagen, die ja stets Aussagen des einen oder anderen >Meisters< wären und sich von der kollektiven Aussage trennen ließen.“<sup>1251</sup> Dieser Mangel ist aber tatsächlich ein Überfluss, da keine falsche Distanz zwischen den Aussagen einiger und dem Leben aller entsteht. „Das Politische hat jede Aussage angesteckt.“<sup>1252</sup> Das heißt aber auch, dass eine Perspektive der Solidarität sich entwickelt. Der Wegfall der Meister ist insoweit ein Gewinn, als dass er Perspektiven einer anderen Gesellschaft ermöglicht: „Wenn sich der Schreibende am Rande oder außerhalb seiner Gemeinschaft befindet, so setzt ihn das umso mehr in die Lage, eine mögliche andere Gemeinschaft auszudrücken, die Mittel für ein anderes Bewusstsein und eine andere Sensibilität zu schaffen [...] Die literarische Maschine bereitet den Boden für eine kommende revolutionäre Maschine [...]: *Die Literatur ist eine Angelegenheit des Volkes.*“<sup>1253</sup>

Der Mangel der Meister ist ihre Reproduktion der Strukturen, selbst wenn sie sich kritisch gegenüber der Gesellschaft geben würden. Die Form, die sie verwenden, verrät jedes Potential von Veränderung. Das, was hier als Aspekte einer kleinen Literatur präsentiert wurde, beschreibt im Grunde „die revolutionäre Bedingung jeder Literatur, die sich innerhalb einer sogenannten >großen< (oder etablierten) Literatur befindet.“<sup>1254</sup> Die Frage, die sich dem stellt, der das Unglück hatte, in eine große Literatur hineingeboren zu sein, ist, wie es gelingen kann, diese Sprache abzulegen. Wie ist es möglich Minderheit zu werden? Pragerdeutsch zu lernen, das Amerikanisch der Schwarzen usw. usf. Wie kann er in seiner Sprache schreiben „wie ein tschechischer Jude im Deutschen oder ein Usbeke im Russischen: schreiben wie ein Hund sein Loch buddelt, wie eine Maus ihren Bau gräbt.“<sup>1255</sup> Für diese Entwicklung, die es zuletzt erlaubt, das Gesicht zu zersetzen, die Mannigfaltigkeiten zu gewinnen, das heißt auch: die politische Dimension zu entfalten, muss man den „Ort der eigenen Unterentwicklung“ finden, „das eigene Kauderwelsch, die eigene Dritte Welt, die eigene Wüste.“<sup>1256</sup> Man muss sich in gewissem Sinne von sich selbst entfremden, um in das Minderheit-Werden einzutreten, das nicht ohne

---

<sup>1251</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 25.

<sup>1252</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 26.

<sup>1253</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 26.

<sup>1254</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 27.

<sup>1255</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 27.

<sup>1256</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 27.

Grund hier schon an das Tier-Werden (Loch und Bau von Hund und Maus) geknüpft ist. Es sind verschiedene Momente derselben Linie.

### 3.2.2. Wörterflucht

„Groß und revolutionär ist nur das Kleine, das >Mindere<. Hass gegen alle Literatur der Herren.“<sup>1257</sup> Die Kunst also ist es, seiner eigenen Sprache fremd zu werden, das Kleine in ihr zu entdecken, bis hin zu schreiben wie ein Hund. Und was für eine Aufgabe ist es, wie ein Hund zu schreiben: „Aber Hunde schreiben doch nicht. – Eben, eben!“<sup>1258</sup> Die Sprache wird hier bis aufs äußerste strapaziert. Alle Tendenzen, die sich hier entfalten, bedeuten im Grunde ein Ende der Sprache: „So endet das immer mit den Fluchtlinien der Sprache: im Schweigen, im Abgebrochenen, im Nichtaufhörenkönnen oder noch schlimmer.“<sup>1259</sup> Aber der Weg ist notwendig, will man die Fluchtlinien erreichen. Denn zwischen all diesen Enden, die die Sprache ausfransen lassen, dort liegt das Furiose. „Aber dazwischen, was für eine rasende Schöpfung, was für eine Schreib-Maschine!“<sup>1260</sup> Eine neue Bedeutung erfährt hier das, „was man gemeinhin Pop nennt“.<sup>1261</sup> Nicht selten als die mindere Kunst im Vergleich zur höheren, ehrwürdigen, meist tradierten hohen Kunst gehandelt, kommt sie durch ihren scheinbaren Mangel zu ihrem Recht. Ihr Herkommen allein, aus der Minderheit, aus dem Bereich des Unterdrückten, lässt die Wörter ziehen, entfernt sie von ihrem Platz, der den Wörtern vom großen Signifikanten zugewiesen wurde. Die Wörter selbst fangen an der Unterdrückung durch den Signifikanten zu fliegen: „Popmusik, Pophilosophie, Popliteratur: *Wörterflucht*.“<sup>1262</sup> Die Sprache kann in diesen Momenten selbst entkommen. Nicht selten allerdings schlägt diese Flucht um. Nicht selten ist es das zentrale Anliegen des „Pop“, sich dem großen Signifikanten anzubiedern, selbst „groß rauszukommen“, um so eines Tages ein Teil des großen Signifikanten zu sein bzw. er selbst zu werden. „Wieviele Stile, literarische Gattungen oder Bewegungen, auch ganz

---

<sup>1257</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 37.

<sup>1258</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 38.

<sup>1259</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 38.

<sup>1260</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 38.

<sup>1261</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 38.

<sup>1262</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 38.

kleine, haben nur den einen Traum: eine sprachliche Großfunktion zu erfüllen, Dienste zu leisten als offizielle, als Staatssprache.“<sup>1263</sup> Aber darin wird das Potential verkannt. Das Herkommen von der Minderheit gilt es nicht zu überkommen, nicht zu entkommen, sondern zu entfalten: „Doch es geht um den entgegengesetzten Traum: klein werden können, ein Klein-Werden schaffen.“<sup>1264</sup>

Und dieser Traum geht unmittelbar auch die Philosophie an. Deleuze und Guattari fragen nach der Vorstellung des Traumes vom „klein werden können“ vorsichtig: „(Hat die Philosophie eine Chance, nachdem sie so lange eine offizielle und referentielle Disziplin war? Heute versteht sich die Antiphilosophie als Machtsprache. Nützen wir diesen Augenblick.)“<sup>1265</sup> Wie kann die Philosophie zum Klein-Werden, zum Minderheit-Werden gelangen? Nachdem sie solange Teil der großen Erzählung war? Ihre Chance liegt in ihrer wachsenden Irrelevanz, denn sie selbst scheint nun Minderheit zu sein. Die „Antiphilosophie“, womit Deleuze und Guattari auf die andauernde Auseinandersetzung der Philosophie mit der Psychologie, zuletzt der Psychoanalyse anspielen, die sie ein paar Sätze vorher als die „Herrin des Signifikanten“ präsentieren, stellt die Philosophie nachhaltig infrage. Aber hier, am Boden, kann sie ihre Sprache verlernen, statt in den Relikten einer vergangenen Zeit zu wühlen, in der sie noch Teil des großen Signifikanten war. Denn so wie sie heute ist – bedeutungslos – erlangt sie möglicherweise den Blick für das Unbedeutende, den Rand.

Bevor wir uns abschließend der Philosophie widmen, verfolgen wir zunächst noch den Weg Kafkas. Wie nutzt er die kleine Literatur? Was ist die Politik der kleinen Literatur?

### 3.2.3. Immer zwei Stunden zu früh

Deleuze und Guattari unterteilen das Werk Kafkas in drei Teile. Die rhizomatischen Briefe; die Erzählungen, in denen es immer um das Tier, das Tier-Werden geht; und zuletzt die Romane, die die Tendenz des Werdens aufgreifen, um die maschinellen Verkettungen der modernen Welt in ihrer Gewalt zu fassen.<sup>1266</sup> Es wird uns nicht möglich sein, auf alle drei Teile umfassend einzugehen, aber ihre Funktion lehrt uns, welche Rolle die Kunst nach Ansicht von Deleuze

---

<sup>1263</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 39.

<sup>1264</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 39.

<sup>1265</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 39.

<sup>1266</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 40-58.

und Guattari übernimmt, die in Kafka einen ihrer Höhepunkte findet. Die Aufgabe der Kunst ist es, die vorhandenen Bewegungen (der Differenzen/Mannigfaltigkeiten) zu beschleunigen, um sie sichtbar zu machen, um ihre Verwirklichung vorwegzunehmen. Kafka hatte eine Ahnung der bösen Mächte, „die vor der Tür standen“. Wenn die Romane Kafkas von den maschinellen Verkettungen der modernen Welt handeln, dann selten in einem anklagenden Sinne. Die Protagonisten nehmen teil, sie sperren sich nicht dem bürokratischen Monster, das sich vor ihnen aufbaut. Ob im Prozess, im Schloss oder in Amerika, es findet sich keine Ablehnung der Institutionen, vielmehr ein sich einfügen. „Die Verkettung enthüllt sich nicht durch eine noch immer codierte und territoriale Gesellschaftskritik, sondern durch Decodierung, Deterritorialisierung und deren Beschleunigung im Roman (wie schon beim >Pragerdeutschen< gilt es auch hier, mit der Bewegung, die das gesellschaftliche Feld durchzieht, immer weiter zu gehen). Dieses Verfahren ist sehr viel intensiver als jede Kritik.“<sup>1267</sup> Die Bewegung soll untersucht werden, und es mag passieren, dass sie in dieser Untersuchung anfängt, sich selbst zu zersetzen. Es gilt, was Adorno vermutet: „Als wollte sie [die Kunst] die Katastrophe durch ihr Bild beschwörend verhindern.“<sup>1268</sup> In dem die Kunst sich selbst zur Katastrophe macht, die Bewegungen zur Spitze treibt, mobilisiert sie gegen die realen Kräfte, die zur realen Katastrophe drängen:

„Kapitalistisches Verlangen, faschistisches Verlangen, bürokratisches Verlangen, auch Thanatos – alles ist schon da, klopft an die Tür. Da man sich nicht darauf verlassen kann, dass die >offizielle< Revolution den raschen Zusammenschluss der Segmente sprengen wird, bleibt einem nur eine Literaturmaschine, die imstande ist, die Zuspitzung vorwegzunehmen, die >bösen Mächte< zu überholen, ehe sich vollends hereingebrochen sind – Amerikanismus, Faschismus, Bürokratie. Wie Kafka sagte: Es gilt weniger ein Spiegel zu sein, als *eine Uhr, die vorgeht*.“<sup>1269</sup>

Die Kunst wird unmittelbar politisch. Sie bricht in das Leben, was eine Verwandlung der Kunst nach sich zieht. „Die schöpferische Fluchtlinie reißt die gesamte Politik, Ökonomie, Bürokratie und Justiz mit sich fort [...]. Einen Gegensatz zwischen Leben und Schreiben, zwischen Kunst und Leben gibt es nur aus der Sicht einer großen Literatur.“<sup>1270</sup> Sie wird nüchtern, eine Art

---

<sup>1267</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 67.

<sup>1268</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 56.

<sup>1269</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 82.

<sup>1270</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 58.

„Hyper-Realismus und Maschinismus“. Keine Fiktion, sondern Konsequenz des Realen, der Maschinen, der Differenzen, der Mannigfaltigkeiten und ihrer Bewegungen.

Was aber bleibt die Rolle der Philosophie? Entwickelt sie sich nach Deleuze und Guattari nicht in eine ähnliche Richtung? Immerhin sollten wir Zauberer werden und auch diese erkennen die Mannigfaltigkeiten und ihre Verbindungen. Die Einleitung von *Tausend Plateaus* ist ein Selbstbekenntnis ihrer Arbeit. Betrachten wir zuletzt den Weg der Philosophie.

### 3.3. Form und Philosophie

In einem Interview kurz vor der Veröffentlichung von *Differenz und Wiederholung* zeigt Deleuze ein großes Bewusstsein für die Frage nach einer „formalen Erneuerung“ in der Philosophie. Deleuze regiert auf die Feststellung des Interviewers, dass Nietzsche trotz seiner eigenwilligen Form sich hauptsächlich von Philosophen hat inspirieren lassen, deren Form fast aufdringlich traditionell ist, mit dem Einwand, dass es stets ein neuer Inhalt ist, der nach neuen Formen verlangt. „Was man zu sagen hat, was man glaubt, zu sagen zu haben, zwingt zu neuen Formen.“<sup>1271</sup> Zugleich attestiert er der Philosophie in dieser Hinsicht eine gewisse Stagnation. Dabei geht es nicht um eine Kritik vergangener Philosophen und ihrer Formen<sup>1272</sup>, sondern um die Erkenntnis, dass diese Formen nicht mehr funktionieren, wenn sich der Inhalt so nachhaltig verändert hat. In diesem Sinne ist „zur Zeit mit der Philosophie nicht viel los“. In ihr blieb eine Formrevolution aus, die Deleuze in anderen Bereichen beobachten konnte.

„Die Philosophie hat in keiner Weise ähnliche Revolutionen erlebt oder auch nur ähnliche Forschungen betrieben, wie sie in den Wissenschaften, in der Malerei, in der Bildhauerei, in der Musik, in der Literatur erfolgt sind. Platon, Kant usw. bleiben weiterhin grundlegend, das ist vortrefflich. Und auch die nicht-euklidischen Geometrien ändern nichts daran, dass Euklid für die Geometrie weiterhin grundlegend bleibt, Schönberg annulliert nicht Mozart. Ebenso

---

<sup>1271</sup> Gilles Deleuze, „Über Nietzsche und das Bild des Denkens“, in: *Die einsame Insel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003, S. 203.

<sup>1272</sup> Ganz im Gegenteil koinzidiert bei diesen Form und Inhalt nach Auffassung Deleuzes vorzüglich. So findet man die „Verkörperung der falschen Kritik“ – die Deleuze Kant zuschreibt –, als ein Höhepunkt des gesunden Menschenverstandes und der Repräsentation, in der Kritik der reinen Vernunft im Zusammenkommen von Form und Inhalt vor, was seine Genialität hervorhebt. Sie zu bewundern und ihre innerste Faszination nachzuspüren ist das erste Moment einer grundlegenden Kritik. Vgl. Deleuze, „Über Nietzsche und das Bild des Denkens“, S. 200.

muss die Suche nach Ausdrucksweisen (sowohl ein neues Bild des Denkens wie neue Techniken) für die Philosophie wesentlich bleiben. Becketts Klage >Oh, der alte Stil!...< erhält hier seine ganze Bedeutung. Wir spüren deutlich, dass man Philosophie-Bücher nicht mehr lange in der alten Manier schreiben können; sie interessieren die Studenten nicht mehr, nicht einmal diejenigen, die sie machen.“<sup>1273</sup>

Die Suche nach einer neuen Form in der Philosophie ist eine Herausforderung, die die Herausforderung des Inhalts – der in diesem Abschnitt präsentierten Entwicklung vom Denken der Repräsentation zu einem Denken der Immanenz – unmittelbar begleitet. Die Veränderung müssen dabei nicht immer so umfassend sein wie beispielsweise Nietzsches Wechsel in die Form des Aphorismus und mit dem Zarathustra in die Literatur, können aber auch noch radikaler sein. Deleuze präsentiert die Idee der Philosophiegeschichte als >Collage<: „Zum Beispiel würde die Verwendung der Philosophiegeschichte als >Collage< (in der Malerei eine schon sehr alte Technik) keineswegs bedeuten, die großen Philosophen des Vergangenheit zu schmälern: innerhalb eines im eigentlichen Sinne philosophischen Bildes Collagen daraus zu machen. Das wäre jedenfalls besser als >ausgewählte Texte<, aber dazu bedürfte es besonderer Techniken.“<sup>1274</sup> Dies entspricht dem eigenen Anspruch von Deleuze bezüglich *Differenz und Wiederholung*<sup>1275</sup>. Collagiert sollen die Begriffe in der Philosophie und so „wie in einem Kriminalroman höherer Art präsentiert werden: sie müssen einen Bereich der Präsenz haben, eine lokale Situation lösen, mit den >Dramen< zu tun haben, eine gewisse Grausamkeit aufweisen.“<sup>1276</sup> Im Vorwort von *Differenz und Wiederholung* wird dieser Gedanke weiter ausgeführt.

### 3.3.1. Das Drama der Philosophie

Zum einen Kriminalroman, zum anderen eine Art science fiction. Das sind die Anforderungen, die Deleuze zu Beginn von *Differenz und Wiederholung* an ein philosophisches Buch stellt. Beides lässt sich ausführen mit der von uns bis hierin erarbeiteten Terminologie. Ein Kriminalroman ist Empirismus, der Fall entwickelt sich am Vorgefundenen, das Vorgefundene bestimmt

---

<sup>1273</sup> Deleuze, „Über Nietzsche und das Bild des Denkens“, S. 203, ähnlich auch vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 13-14.

<sup>1274</sup> Deleuze, „Über Nietzsche und das Bild des Denkens“, S. 204.

<sup>1275</sup> Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 14.

<sup>1276</sup> Deleuze, „Über Nietzsche und das Bild des Denkens“, S. 204.

die Methode, bestimmt in unserem Fall die Begriffe. Die Begriffe „verändern sich selbst mit den Problemen.“<sup>1277</sup> Dieser Empirismus lehnt keineswegs die Begriffe ab, sondern führt „vielmehr die verrücktesten Begriffsschöpfungen“<sup>1278</sup> durch. Himmelsarsch. Die Realität der Differenzen, die wir so mühsam erarbeitet haben, soll sich in diesem Buch wiederfinden. Denn die Methode von Deleuze wollte immer ein Mehr an Realität, nie sich weiter von ihr distanzieren, eben diese Distanz wirft sie dem Denken der Repräsentation vor. Der Kriminalroman betreibt Spurensuche und lässt diese Spuren wirken, wie sie ihm begegnen. Die Spurensuche muss zur polyvoken Ebene der Wunschmaschinen durchdringen. Dort begegnet sie dem „Realen selbst“: „Wenn hier Schrift vorliegt [auf der Ebene der Wunschproduktion], so die des *Realen selbst*, eigenartig, polyvok und nie bijektiv, linearisiert; eine transkursive, keine diskursive Schrift: der ganze Bereich der >realen Unorganisiertheit< der passiven Synthesen“.<sup>1279</sup> Ebene der Diesheiten. Diesen Phänomenen nachforschen, ohne die vereinnahmenden Kategorien des Gesichts (also auch dessen, was man lange „die menschliche Perspektive“ nannte), ist die Aufgabe des neuen Empirismus. So entstehen ihm seine Begriffe. „Nur der Empirist kann sagen: Die Begriffe sind die Dinge selbst, aber in einem freien und wilden Zustand, jenseits der „anthropologischen Prädikate“. [...] Es gehört zu den Merkmalen moderner Philosophie, dass sie die Alternativen zeitlich/zeitlos, historisch/ewig, besonders/allgemein hinter sich lässt.“<sup>1280</sup> Die moderne Philosophie ist hier eine Philosophie nach Nietzsche. Denn spätestens mit ihm wurden uns die alten Kategorien madig und mit ihnen das Denken der Repräsentation. Die Aufgabe zerteilt sich nichtmehr zwischen müßigen Alternative von historisch oder ewig, wobei das eine real, aber immer unvollkommen und das andere für immer versteckt, aber vollkommen war. Wir sahen es in der Vorstellungen der Zeitformen, dass es in der Kreisvorstellung des Chronos eine ständige Gegenwart gab, die doch nie zum Absoluten reichen konnte, welches sich außerhalb des Kreises aufhielt. Diese Idee aber starb mit Gott. Im Äon, in der Zeitlinie hingegen: stetes Werden. Und in diesem Werden ist keine Wahrheit historisch oder ewig, sondern nur noch unzeitgemäß: „Im Gefolge Nietzsches entdecken wir, dass das Unzeitgemäße tiefer reicht als Zeit und Ewigkeit.“<sup>1281</sup> Hier kann die Philosophie einzig noch gegen die Zeit

---

<sup>1277</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 13.

<sup>1278</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 13.

<sup>1279</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 50.

<sup>1280</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 13. Deleuze spricht des Weiteren an diversen Stellen von einem höheren und radikalen Empirismus, sowie von einem Nietzscheanischen. Vgl. *Differenz und Wiederholung*, S. 84; Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 13-14; und Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2021, S. 56-57.

<sup>1281</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 13.

arbeiten und als solche unzeitgemäß auftreten. „Unzeitgemäß, immer und einzig unzeitgemäß, und das heißt, „gegen die Zeit [...] und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit“ gewendet.“<sup>1282</sup> So wird sie neben dem Kriminalroman auch immer science fiction. Die Philosophie präsentiert ein Anders-Werden, in Inhalt und Form.

Bevor wir uns der Einleitung von *Tausend Plateaus* zuwenden, in der das Selbstbekenntnis von Deleuze und Guattari in Bezug auf die für *Tausend Plateaus* gewählte Form zu finden ist, wollen wir noch zwei uns bekannte Beispiele ausführen, bei denen die Notwendigkeit des Werdens sich in Transformation von Inhalt und Form aufzwingt: Kierkegaard und Nietzsche.

### 3.3.2. Schöner Scheitern

In dem von uns bereits intensiv untersuchten Kapitel zum Werden innerhalb von *Tausend Plateaus* werden als „Erinnerungen eines Plan- und Pläne-Machers“ zwei Arten von Plänen präsentiert. Auf der einen Seite gibt es einen Organisations- und Entwicklungsplan. Einen teleologischen Plan, ein Plan mit einem Ziel, der gelingen kann und soll.<sup>1283</sup> Dieser Plan braucht etwas, worauf er sich bezieht, was er plant. „Ein so verstandener und beschaffener Plan bezieht sich jedenfalls auf die Entwicklung von Formen und die Formierung von Subjekten. Formen brauchen eine verborgene Struktur und Subjekte brauchen einen geheimen Signifikanten [ohne die der innere Zusammenhalt nicht gewährleistet wäre]. Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass der Plan selbst nicht vorgegeben ist. Er existiert tatsächlich nur in einer Dimension, die zu dem, was er enthält, hinzukommt (n+1).“<sup>1284</sup> Dieser Plan ist das Ziel von etwas, eine Transzendenzebene. Die „Stufe“ des Plans ist dabei völlig unerheblich, d.h. es ist unerheblich, ob es der große Plan Gottes, der Plan für ein (Musik)Stück oder für eine Tagesplanung ist. „Lebensplan, Musikplan, Schreibplan, das ist alles das Gleiche: ein Plan, der als solcher nicht gegeben sein kann, der nur abhängig von Formen, die er entwickelt, und von Subjekten, die er formt, erschlossen werden kann, da er *für* diese Formen und Subjekte da ist.“<sup>1285</sup> Der Plan selbst wird die Transzendenz, der Sinn, der eigentlich gar nicht vorhanden ist, aber sich als richtungsweisen gebärdet. Er ist Teil der Repräsentation, als Urbild, das entscheidet, ob der

---

<sup>1282</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 13.

<sup>1283</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 361-2.

<sup>1284</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 362.

<sup>1285</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 362.

Plan gelingt – und das Geplante (die Form oder das Subjekt) zum Abbild wird – oder er scheitert – somit das Geplante sich als Trugbild entpuppt.

Ganz anders ein zweiter Plan, „eine ganz andere Konzeption von Plan und Ebene.“<sup>1286</sup> „Hier gibt es überhaupt keine Formen oder Entwicklungen von Formen mehr, auch keine Subjekte oder Formierungen von Subjekten. Es gibt ebensowenig eine Struktur wie eine Genese. Es gibt nur Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, von Schnelligkeit und Langsamkeit zwischen ungeformten, zumindest relativ ungeformten Elementen, Molekülen und Teilchen aller Art. Es gibt nur Diesheiten, Affekte, Individuationen ohne Subjekt, die kollektive Gefüge bilden.“<sup>1287</sup> Dieser zweite Plan ist der Plan der Immanenz, der freien Differenzen. Er ist noch Plan im Sinne einer Vorgabe, aber da er sich auf den befreiten organlosen Körper richtet, ist es ihm nie am Entwickeln von Formen und Subjekten (auch: Organen) gelegen. Vielmehr kommen die Dinge „zu spät oder zu früh und bilden je nach ihren Geschwindigkeitszusammensetzungen dieses oder jenes Gefüge. Nichts subjektiviert sich, sondern es bilden sich Diesheiten, den Zusammensetzungen von Macht und von Affekten entsprechend.“<sup>1288</sup>

Die beiden Varianten des Plans sind Ausdruck der beiden Denkformen, die in diesem Abschnitt vorgestellt wurden: Denken der Repräsentation und Denken der Differenz. Deleuze und Guattari schlagen im Folgenden vor, die Planvariationen auf die Ebene des Schreibens zu übertragen. Zum einen eine „transzendente Ebene, die Formen (Genres, Themen, Motive) organisiert und entfaltet, Subjekte (Figuren, Eigenschaften, Gefühle) zuordnet und sich entwickeln lässt“.<sup>1289</sup> Und zum anderen „eine ganz andere Ebene, die Partikel einer anonymen Materie freisetzt, durch die „Hülle“ Formen und Subjekten kommunizieren lässt und zwischen diesen Partikeln nur Beziehungen von Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, von flotterenden Affekten zurückbehält, so dass die Ebene selber wahrgenommen wird und uns gleichzeitig das Unwahrnehmbare (Mikro-Ebene, molekulare Ebene) wahrnehmen lässt.“<sup>1290</sup> Sie sehen diese zweite Ebene in drei Beispielen deutscher Literatur des 19. Jahrhunderts besonders verwirklicht: Hölderlin, Kleist und Nietzsche.

---

<sup>1286</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 362.

<sup>1287</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 362.

<sup>1288</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 362.

<sup>1289</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 364.

<sup>1290</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 364.

Bei Hölderlin entdecken sie eine deutliche Hervorhebung der Diesheiten vom Typus Jahreszeiten (vgl. dazu auch oben zur Individuation der Jahreszeiten). Diese Fokussierung auf die Jahreszeiten bewirkt ein Auflösen der Formen und Individuen, ein Winter-Werden, Sommer-Werden und somit schließlich ein grundsätzlich transformierendes Anders-Werden, wie wir es zuletzt erarbeitet haben.<sup>1291</sup> Kleist hingegen sprengt die Einfachheit des „einen“ Lebensplans auf. Obwohl es einen Plan gibt, „der die Leere und das Scheitern, Sprünge, Erdbeben und Plagen umfasst“<sup>1292</sup>, gelingt er nie. Durch diese Zersplitterung in eine Vielzahl von stetigen Fehlschlägen entfernt sich der Plan von einem organisierenden Prinzip und wird selbst zum Moment der Bewegung. Was wird als nächstes schiefgehen? Wie wird er jetzt scheitern? Nie entsteht ein gelungenes Ganzes und doch zeigen sich alle Bewegungen, jene die den Plan wollen als auch die, die ihn scheitern lassen, ganz deutlich: „Es entwickelt sich keine Form, und es bildet sich kein Subjekt, sondern es verschieben sich Affekte, Arten des Werdens schießen empor und bilden einen Block, wie das Frau-Werden von Achilles und das Hündin-Werden von Penthesilea. Kleist hat wunderbar erklärt, weshalb Formen und Personen nur Erscheinungen sind, die durch die Verlagerung eines Schwerpunktes auf einer abstrakten Linie und durch die Verbindung dieser Linien auf einer Immanenzebene erzeugt werden.“<sup>1293</sup> Die Formen und das Subjekt als Neben- und Nacheffekt des vorrangigen Werdens (von Differenzen).

„Nietzsche macht mit anderen Mitteln dasselbe.“<sup>1294</sup> Auch er will Formen- und Subjektbildung verhindern, will Schnelligkeiten und Langsamkeiten ausdrücken, also die Bewegungen der Differenzen, das Werden. „Uns scheint, dass es bei Nietzsche weniger um das Problem einer fragmentarischen Schreibweise geht. Es geht eher um Schnelligkeiten und Langsamkeiten, nicht darum, schnell oder langsam zu schreiben, sondern darum, dass das Schreiben und alles andere eine Produktion von Schnelligkeiten und Langsamkeiten zwischen Partikeln ist. Dem kann keine Form widerstehen, kein Charakter oder Subjekt kann das überleben.“<sup>1295</sup> Der Aphorismus ist kein Fragment, kein Unvollständiges eines zerbrochenen Ganzen. Er ist ein Blitz, ein Ausdruck einer Bewegung und als Blitz dieses Aufeinandertreffens Zeuge vom Werden, das zu ihm führte. Mehr noch: Er fordert selbst, neue Bewegungen aufzunehmen, das Werden nicht

---

<sup>1291</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 364-5.

<sup>1292</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 365.

<sup>1293</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 365.

<sup>1294</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 365.

<sup>1295</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 366.

zu stoppen. „Wenn ein Aphorismus vorliegt, ist es immer möglich und sogar notwendig, zwischen seinen Elementen neue Beziehungen von Schnelligkeit und Langsamkeit einzuführen, die dazu führen, dass er das Gefüge wahrhaftig verändert, dass er vom einen Gefüge zum nächsten springt (es geht also nicht um die Frage des Fragments).“<sup>1296</sup> Sondern um die Frage der Transformation. In diesem Unterschied entfaltet sich das volle Gewicht des Scheiterns. Das Fragment beklagt das Scheitern, mahnt an das verlorene Vollkommene. Die Transformation hingegen, kennt sie überhaupt noch ein Scheitern, macht es zum Prinzip: „Wie Cage sagt, gehört zum Plan, dass der Plan scheitert. Gerade weil er kein Organisations-, Entwicklungs- oder Bildungs-Plan ist, sondern ein Plan der unbeabsichtigten Transmutation.“<sup>1297</sup> Nietzsche gelingt ein schöneres Scheitern, das nicht Ausdruck einer Niederlage, sondern der eigentliche Sieg ist, indem es aber diese beiden Kategorien Niederlage-Sieg schon längst hinter sich gelassen hat.

### 3.3.3. Bewegung des Glaubens

Auf die „Erinnerung eines Plan- und Pläne-Machers“ folgt die „Erinnerung eines Moleküls“. In diesem gerät mehr noch als zuvor das Unwahrnehmbar-Werden in den Mittelpunkt. In einer Fußnote weiter oben haben wir bereits darauf verwiesen, dass das Frau-Werden der Anfang, „das erste Quantum“ jeden Werdens ist. Genauso läuft jedes Werden auf das Unwahrnehmbar-Werden hinaus. Zuletzt verschwimmen alle Eigenschaften. „Aber was bedeutet am Ende aller molekularen Arten des Werdens, die mit dem Frau-Werden beginnen, Unwahrnehmbar-Werden? Unwahrnehmbar-Werden bedeutet vieles. Welche Beziehung gibt es zwischen dem (anorganischen) Unwahrnehmbaren, dem (asignifikanten) Ununterscheidbaren und dem (asubjektiven) Unpersönlichen?“<sup>1298</sup>

Die überraschende Antwort auf die erste Frage lautet: Zunächst nicht viel. Man ist wie alle Welt, wie jedermann. Das könnte uns dunkel erinnern an ein Argument aus einem anderen Abschnitt dieser Arbeit. Die ganze Argumentation der Innerlichkeit bei Kierkegaard beruht auf seiner Annahme, dass eine Veränderung innerhalb dieser – und sei sie noch so gravierend – nach außen hin nicht bemerkbar sein muss. So verhält es sich mit dem „Ritter des Glaubens“

---

<sup>1296</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 366.

<sup>1297</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 366.

<sup>1298</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 380.

(wie Kierkegaard einen Menschen der Innerlichkeit auch nennt<sup>1299</sup>), „dem Menschen des Werdens: wenn man ihn beobachtet, bemerkt man nichts, ein Bürger, nichts als ein Bürger.“<sup>1300</sup> Es ist jedoch ein durchaus schwieriges Unterfangen sich auf eine solche Art und Weise unmerkbar zu machen. „Dazu gehört viel Askese, Nüchternheit, schöpferische Involution: sich englisch kleiden, mit englischem Stoff, mit den Wänden verschmelzen, das allzu Auffällige, das allzu Wahrnehmbare beseitigen.“<sup>1301</sup> Dieser Übergang, dieses „Jedermann-Werden“ ist aber keine Verhärtung an das Bestehende sein. Ganz im Gegenteil wird die Welt in Bewegung versetzt, eine Art der Verschmelzung findet statt. „In diesem Sinne heißt alle Welt werden, aus der Welt ein Werden machen, Welt machen, eine Welt, Welten machen, also seine Nachbarschaften und seine Zonen der Ununterscheidbarkeit finden.“<sup>1302</sup> Denn die Anpassung wird radikal. Deleuze und Guattari greifen dafür Kierkegaards Begriff des Augenblicks auf. Dieser fokussiert alles auf den Augenblick – es ist für Kierkegaard der Moment der Einsicht, der alles verändert, der es erlaubt, in die Innerlichkeit einzutreten, den Glauben zu gewinnen (und das obwohl, es sei wiederholt, sich nach Außen nichts bemerken lässt). „Alles beseitigen, was über den Augenblick hinausgeht, aber alles hineinlegen, was er einschließt – und der Augenblick ist nicht das Unmittelbare, sondern die Diesheit, die durch Transparenz in andere Diesheiten eingeleitet.“<sup>1303</sup> Der Wechsel von der Unmittelbarkeit zur Diesheit ist die entscheidende Wende. Der Augenblick ist nicht ausgezeichnet durch einen Augenblick im ansonsten Bestimmten (*mein* Augenblick bei 25 Grad unter eben diesem Baum, mit eben diesem Freund etc. pp.), sondern durch das Verschwimmen der Grenzen zwischen den Diesheiten (mein 25-Grad-Werden, Baum-Werden, Freund-Werden etc. pp. – zuletzt nicht mehr „mein“ sondern „ein“). „In der Welt aufgehen. Das ist die Verbindung zwischen unwahrnehmbar, ununterscheidbar und unpersönlich, den drei Tugenden. Sich auf eine abstrakte Linie, ein Merkmal reduzieren [...]. Man hat das „alles“, den unbestimmten Artikel, das Infinitiv-Werden und den Eigennamen, auf den man reduziert ist, kombiniert.“<sup>1304</sup> Der Augenblick, das „sich gleich machen“, setzt mit diesem Verschmelzen, mit diesem Unwahrnehmbar-Werden in Bewegung.

---

<sup>1299</sup> „Der Glaubensritter dahingegen, er ist das Paradox, er ist der Einzelne, schlechthin der Einzelne ohne alle Beziehungen und Weitläufigkeiten.“ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 88.

<sup>1300</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 380.

<sup>1301</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 381.

<sup>1302</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 381.

<sup>1303</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 381.

<sup>1304</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 381-2.

„Ich blicke nur auf die Bewegungen“ finden Deleuze und Guattari als „wunderbare Devise“ bei Kierkegaard vor.<sup>1305</sup> Und die Bewegung hat „ein wesentliches Verhältnis zum Unwahrnehmbaren“, da sie von Natur aus nicht wahrnehmbar ist. An Körpern lassen sich Bewegungen ablesen, aber die „reinen Verhältnisse von Schnelligkeit und Langsamkeit, reine Affekte“ entziehen sich der Wahrnehmung.<sup>1306</sup> Kierkegaard hatte ein Gespür für eben diese Bewegungen, für die reinen Bewegungen, Ereignisse, emanzipierte Verben, die als solche nicht wahrnehmbar sind. Er hat sie in ihrer Reinheit erkannt, als stets unendliche. Deleuze und Guattari entdecken in *Furcht und Zittern* diese Idee entfaltet. Es scheint ihnen „das bedeutendste Buch von Kierkegaard zu sein [...], und zwar wegen der Art und Weise, in der er das Problem von Bewegung und Geschwindigkeit behandelt, nicht nur inhaltlich, sondern auch in Stil und Komposition.“<sup>1307</sup>

„Mit noch mehr Recht fügt er hinzu, dass es keine Bewegung gibt, die nicht unendlich ist, dass die Bewegung des Unendlichen nur durch Affekt, Leidenschaft, Liebe geschieht, in einem Werden, das ein junges Mädchen ist, ohne Bezug auf irgendeine Vermittlung; und dass die Bewegung als solche der vermittelnden Wahrnehmung entgeht, weil sie in jedem Moment schon geschehen ist, und weil der Tänzer oder der Liebende „im Sprung selbst in der Stellung steht“, in der Sekunde, in der er den Boden berührt, und sogar in dem Augenblick, in dem er springt. Wie das junge Mädchen als fliegendes Wesen kann die Bewegung nicht wahrgenommen werden.“<sup>1308</sup>

Aber es ist nicht ganz richtig und Deleuze und Guattari korrigieren sich selbst: Es ‚muss‘ eine Möglichkeit geben, die Bewegung wahrzunehmen. Und wir entsinnen uns an das Angebot, das Kierkegaard macht. Der Glaube ist bei ihm das Organ, mit dem jeder einzelne für sich zumindest Einblick in diese Bewegung gewinnen kann. Die Bewegung aber kann nur auf der Immanenzebene wahrgenommen werden. Deleuze und Guattari greifen das Problem der zwei verschiedenen Pläne aus der vorherigen Erinnerung wieder auf. Dieses Problem ist uns allerdings schon in vielen Formen begegnet. Der erste Plan, und damit das Denken der Repräsentation, kommt nie aus dem eigenen Kreis heraus und bedarf des unbestimmten Außen, welches selbst immer unsichtbar, unwirklich bleibt. In dieser Perspektive, unter dem Blick der Repräsentation

---

<sup>1305</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 382.

<sup>1306</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 382.

<sup>1307</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 383 Fußnote.

<sup>1308</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 382-3.

also, bleibt die Bewegung immer unsichtbar, einzig Seiendes in Bewegung ist wahrnehmbar. Auf der Immanenz- und Konsistenzebene allerdings, auf der Ebene des zweiten Plans wird die Bewegung selbst wahrnehmbar, mit allen sich verästelnden Differenzen. Auf dieser Ebene werden wir nicht von den Dingen weg, sondern direkt zu ihnen geführt. Für diese Entwicklung des Denkens gerade den „Glauben“ anzustrengen ist kurios<sup>1309</sup>, doch Deleuze und Guattari sehen in diesem Glauben gerade die Hinwendung zum Endlichen – auch in praktischer Hinsicht wird das Endliche so gewonnen: „Kierkegaard zeigt, dass die Ebene des Unendlichen, die er die Ebene des Glaubens nennt, zu einer reinen Immanenzebene werden muss, die das Endliche unmittelbar gibt, wiedergibt und aufnimmt. Im Gegensatz zum Mann der unendlichen Resignation bekommt der Ritter des Glaubens, das heißt der Mann des Werdens, das junge Mädchen, er bekommt das Endliche und nimmt das Unwahrnehmbare wahr, als „Stammherr der Endlichkeit“.“<sup>1310</sup> Kierkegaards Wille, diesen Gedanken bis in die Praxis des eigenen Schreibens zu verfolgen ist Zeugnis der Verschlungenheit von seinem obersten Prinzip der Innerlichkeit und des Glaubens mit der (schreibenden) Praxis.

Gehen wir zum Abschluss über zum Selbstbekenntnis der Autoren in der Einleitung von *Tausend Plateaus*. Denn auch sie versuchten dem Werden nicht nur inhaltlich, sondern der Form nach gerecht zu werden.

#### 3.3.4. Vom Plateau

„Wir haben den *Anti-Ödipus* zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge. Wir haben alles verwendet, was uns begegnet ist, das Nächstliegende und das Entfernteste. Wir haben raffinierte Pseudonyme verteilt, um Unkenntlichkeit zu erzeugen. Warum wir unsere Namen beibehalten haben? Aus Gewohnheit, aus bloßer Gewohnheit. Um auch uns selbst unkenntlich zu machen. Nicht um uns selber zu verbergen, sondern das, was uns handeln, fühlen oder denken lässt. Und außerdem, weil es angenehm ist, wie jedermann zu reden und zu sagen, die Sonne geht auf, wo doch jeder weiß, dass das nur eine Redensart ist. Nicht, um dabei an einen Punkt zu kommen, an dem man nicht mehr Ich sagt, sondern dahin, wo es belanglos ist, ob man Ich sagt oder nicht. Wir sind nicht mehr

---

<sup>1309</sup> So schreiben auch Deleuze und Guattari kurze Zeit später: „Es ist merkwürdig, dass das Wort „Glaube“ dazu dient, eine Ebene zu beschreiben, die der Immanenz zugewandt ist.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 384.

<sup>1310</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 383-4.

wir selbst. Jeder wird das Seine erkennen. Wir sind unterstützt, angeregt und mehr geworden.“

So beginnt die Einleitung von *Tausend Plateaus* „Rhizom“. Von der Theorie ist schon viel enthalten. Entsubjektivierung („Da jeder von uns mehrere war“; Jenseits vom Ich, belanglos, „ob man Ich sagt oder nicht“). Sich den Diesheiten überlassen („alles verwendet, was uns begegnet ist“). Ein Anders-Werden, ein Unwahrnehmbar-Werden (einmal durch Pseudonyme unkenntlich werden; aber auch durch das Jedermann-Werden). Aber der *Anti Ödipus* ging ihnen nicht weit genug. Im Vorwort zur italienischen Ausgabe resümieren Deleuze und Guattari die zwei sehr unterschiedlichen Rezeptionen von *Anti Ödipus* und *Tausend Plateaus*. Obwohl beide einer Reihe entstammen, „Kapitalismus und Schizophrenie“, wurden sie unterschiedlich aufgenommen. *Anti Ödipus* war, insbesondere für ein philosophisches Buch, ein durchschlagender Erfolg, wohingegen *Tausend Plateaus* „von allen unseren Büchern am schlechtesten aufgenommen“ wurde.<sup>1311</sup> Deleuze und Guattari machen dies fest am Zeitgeist. *Anti Ödipus* erschien kurz nach den 68iger Studentenbewegungen und konnte noch von dieser Aufbruchsstimmung profitieren, *Tausend Plateaus* hingegen wurde in einer „Zeit der seichten Flaute, der Gleichgültigkeit“ veröffentlicht. Dennoch pflegen sie eine besondere Beziehung zu *Tausend Plateaus*, da dieses im Hinblick auf die Theorie radikaler war als der *Anti Ödipus*, insbesondere im Hinblick auf die Form. „Statt wie im *Anti-Ödipus* der traditionellen Reihenfolge Wilde-Barbaren-Zivilisierte zu folgen [was auch ganz pragmatisch im systematischen Aufbau des Buches und der Argumentation geschah], sehen wir nun alle möglichen gleichzeitig existierenden Gebilde“.<sup>1312</sup> Deleuze und Guattari konnten mit *Tausend Plateaus* noch tiefer in die Immanenzebene der befreiten Differenzen eintreten als je zuvor: „*Tausend Plateaus* hat uns dagegen, zumindest uns, trotz seines scheinbaren Misserfolgs, einen Schritt weitergebracht und uns unbekannte und von Ödipus unberührte Gebiete entdecken lassen, die der *Anti-Ödipus* nur von ferne sehen konnte, ohne in sie vorzudringen.“<sup>1313</sup>

Kehren wir zurück zur Einleitung. *Tausend Plateaus* entwickelt also die Tendenzen des *Anti Ödipus* (sowie der früheren Bücher von Deleuze) weiter. Weiter in mehrfachem Sinne. Zum einen wird mit den Mannigfaltigkeiten (statt der Wunschmaschinen im *Anti Ödipus*) versucht,

---

<sup>1311</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, Vorwort zur italienischen Ausgabe I.

<sup>1312</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, Vorwort zur italienischen Ausgabe II.

<sup>1313</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, Vorwort zur italienischen Ausgabe I.

noch konsequenter den Rahmen der Psychoanalyse zu verlassen und aufzuzeigen, dass die Differenzen in allen Bereichen wirken. Die Theorie der Mannigfaltigkeiten lässt „das Vielfältigen in einen substantivistischen Zustand übergeh[en], während es im *Anti-Ödipus* noch in Synthesen und unter den Bedingungen des Unbewussten betrachtet wurde.“<sup>1314</sup> Diesen Weg, diese Ausweitung der Wunschmaschinen zu Mannigfaltigkeiten haben wir weiter oben nachvollzogen. Zum anderen wurde das reziproke Verhältnis der Theorie und der Praxis des Schreibens stärker.

„Ein Buch hat weder ein Objekt noch ein Subjekt, es besteht aus verschieden geformten Materien, aus den unterschiedlichsten Daten und Geschwindigkeiten. Wenn man das Buch einem Subjekt zuschreibt, lässt man diese Arbeit der Materien und die Äußerlichkeit ihrer Beziehungen außer Acht.“<sup>1315</sup> Der angenommene Autor oder die Autoren verschleiern das Ereignis, das zum Buch führt. Die Ansammlungen der Differenzen, der Diesheiten, von denen das „Ich“ des Autors – will man es noch annehmen – einen marginalen Teil darstellt. „Man bastelt sich einen lieben Gott zurecht“, das schwarze Loch des Subjekts, „um geologische Vorgänge zu erklären“, um Linien, Bewegungen und Geschwindigkeiten zu fassen.<sup>1316</sup> „Das alles, die Linien und die messbaren Geschwindigkeiten, bildet ein Gefüge. Ein Buch ist ein solches Gefüge und kann daher nicht zugeordnet werden. Es ist eine Mannigfaltigkeit.“<sup>1317</sup> Das Buch wird selbst zum Gefüge, zur Mannigfaltigkeit und als solche selbst zum Teil der Immanenz. Nie gibt es ein Buch *über* die Dinge, nur ein Buch *mit* den Dingen.

Das Buch wird zur Einschreibungsfläche. Als solches ist es immer zwischen den Momenten des organlosen Körpers, die uns begegnen: Entweder auf Seiten des (unter dem Gesicht – dem Signifikanten) unterworfenen organlosen Körpers oder dem befreiten, „einem organlosen Körper [...], der unaufhörlich den Organismus auflöst, der asignifikante Teilchen, reine Intensitäten, eindringen und zirkulieren lässt und der sich die Subjekte zuordnet, denen er einen Namen nur als Spur einer Intensität lässt.“<sup>1318</sup> Durch dieses Zwischenverhältnis verschwimmen die Grenzen der Inhalt und der Form, das Buch handelt nicht „von etwas“, ist nicht Repräsentation eines anderen in der Welt, erklärt nicht, wie dieses andere zu verstehen ist.

---

<sup>1314</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, Vorwort zur italienischen Ausgabe II.

<sup>1315</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

<sup>1316</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

<sup>1317</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

<sup>1318</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 13.

„Es gibt keinen Unterschied zwischen dem, wovon ein Buch handelt, und der Art, in der es gemacht ist. Deshalb hat ein Buch auch kein Objekt. Als Gefüge besteht es selber nur in Verbindung mit anderen Gefügen, durch die Beziehung zu anderen organlosen Körpern. Man frage nie, was ein Buch sagen will, ob es nun Signifikat oder Signifikant ist; man soll in einem Buch nicht etwas verstehen, sondern sich vielmehr fragen, womit es funktioniert, in Verbindung mit was es Intensitäten eindringen lässt oder nicht, in welche Mannigfaltigkeiten es seine eigene einführt und verwandelt, mit welchen organlosen Körpern es seinen eigenen konvergieren lässt. Ein Buch existiert nur durch das und in dem, was ihm äußerlich ist.“<sup>1319</sup>

Ein Buch existiert nur in Immanenz. Und innerhalb dieser Immanenz ist das Buch eine Karte, das Schreiben zielt nicht auf Bedeutung.<sup>1320</sup> So wird man den Mannigfaltigkeiten (Differenzen), ihren Linien und Geschwindigkeiten gerecht. Das versucht *Tausend Plateaus*, wenn es nicht in Kapitel sich unterteilt, sondern Plateaus, die unabhängig voneinander funktionieren und sich in die Immanenz begeben. Die Frage ist – wenn wir sie auf ein von uns ausgeführtes Beispiel anwenden –: wie wird man Zauberer? Wie funktioniert das Zaubern? Vielmehr als: Was ist das, ein Zauberer? Eher: Wie treten wir mit den Rändern in Verbindung? Als: Was ist das, so ein Rand?

Wie kann ein solcher Übergang gelingen? Untersuchen wir verschiedene Buchtypen.

### 3.3.5. (Baum)Wurzel – Nebenwurzel – Rhizom

Deleuze und Guattari unterscheiden drei Buchtypen, die den uns bereits vorgestellten Denkweisen entsprechen. Zunächst das Wurzel-Buch. Das Wurzel-Buch zeichnet ein Bild des Baumes, der wiederum das gesamte Wissen (über die Dinge) in hierarchischer Anordnung präsentiert. Eine Hierarchie, die über das Bild hinaus für die Dinge selbst gelten soll. Das Wurzel-Buch „ist das klassische Buch als schöne Innerlichkeit, organisch, signifikant und subjektiv (die Schichten des Buches).“<sup>1321</sup> Als ein solches ist es nicht selten Teil dessen, was wir im Kapitel zu Kafka die große Literatur genannt haben, auch wenn die Anwendung dieser Kriterien kein Garant für die Aufnahme in die große Literatur darstellen. Diese Wurzel verbreitet sich dichotom,

---

<sup>1319</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 13.

<sup>1320</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 14.

<sup>1321</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 14.

wie es dem Geiste schmeckt: „Das Gesetz des Buches ist das Gesetz der Reflexion: Das Eine, das zwei wird.“<sup>1322</sup> So entsteht die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, letztlich das gesamte Missverständnis bezüglich der Mannigfaltigkeiten bzw. Differenzen, das uns diesen Abschnitt beschäftigt hat. Der Geist bleibt in sich und eigentlich zeigt schon die fehlerhaft genutzte Metapher des Baumes sowie der Wurzel das Problem an. Denn „die Natur verhält sich nicht so: die Wurzeln sind dort Pfahlwurzeln mit zahlreichen seitlichen und kreisförmigen, aber keinesfalls dichotomischen Verzweigungen. Der Geist bleibt hinter der Natur zurück.“<sup>1323</sup> Das Bild des Baumes impliziert zudem eine zugrundeliegende Einheit, von der aus der Weg des dichotomen Wissenserwerbs beginnt. Vergleiche dafür etwa Nietzsches Argument, dass der Wahrheit (und auch dem Willen zur Wahrheit) stets eine Instanz vorhergeht, die sie legitimiert.<sup>1324</sup>

Diese Instanz ist in der Moderne verloren gegangen. Nietzsche sagte: „Gott ist tot“. Das leitet über zu einem zweiten Buchtypen, zu einem zweiten System. Nichtmehr Wurzel-System, sondern Nebenwurzel-System. „In diesem Fall ist die Hauptwurzel verkümmert, ihr Ende [und auch Anfang] ist abgestorben; und schon beginnt das wilde Wuchern einer Mannigfaltigkeit von Nebenwurzeln.“<sup>1325</sup> Ab jetzt ist ein befreites Wuchern möglich, bloßes Schaffen, ohne die Limitierung von Wahrheit, Urbild, Abbild und Trugbild. Doch Deleuze und Guattari entdecken, dass diese Entwicklung oft nur dem Schein nach vonstatten geht und das vor allem das Prinzip des Bildes gerettet wird. Die Einheit bleibt, als verlorene, erhalten, insbesondere wenn sie zu einem dem Denken unerreichbaren Prinzip stilisiert wird. „Nietzsches Aphorismen können die lineare Einheit des Wissens nur durchbrechen, indem sie auf die zyklische Einheit der Ewigen Wiederkehr verweisen, die dem Denken als etwas Nichtgewusstes gegenwärtig ist.“<sup>1326</sup> Selbst Nietzsche verfällt noch dieser Tendenz, wenn er der verlorenen Einheit (Gott) eine Einheit anderer Qualität (Ewige Wiederkehr) entgegensetzt. Der Dualismus von Subjekt und Objekt, geistiger und natürlicher Realität wird nicht wirklich überwunden, da im Subjekt eine neue Einheit zurückbleibt, die sich den Objekten jedoch stets entzieht: „Im Objekt wird die Einheit fortwährend hintertrieben und vereitelt, während sich im Subjekt ein neuer Typus von Einheit

---

<sup>1322</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 14.

<sup>1323</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 14.

<sup>1324</sup> Vgl. zum Leibhaften der Wahrheit, Kapitel 2. im Nietzsche Abschnitt. Zur Kritik der Wahrheit 4.3.1. und folgende im Nietzsche Abschnitt.

<sup>1325</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 15.

<sup>1326</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 15.

durchsetzt.“<sup>1327</sup> Da die Trennung nicht überwunden wurde, bleibt die Funktion des Buches als Bild der Welt erhalten. „Die Welt ist zwar ein Chaos geworden [es gibt keine Instanz mehr, die objektiv eine Einheit garantiert], doch das Buch bleibt Bild der Welt, Nebenwurzel-Chaomos statt Wurzel-Kosmos.“<sup>1328</sup> Diese Entwicklung geht sogar mit der merkwürdigen Tendenz einher, dass alles in dieses Bild der Welt aufgenommen werden kann. Da es keine Richtung des Wissens mehr gibt, außer vielleicht ein Wille zum „Mehr“, wird dieses neue Bild der Welt umfassender und fragmentarischer zugleich.<sup>1329</sup> Sehr präzise ist hier ein Wissenschaftsapparat getroffen, in dem es eigentlich nichts gibt, was nicht erforscht werden kann, der lediglich durch Fragen von Finanzierung gesteuert wird, der aber zugleich nie die Vorstellung aufgegeben hat, damit ein umfassendes Bild der Welt abzugeben. Die Einheit, und der Wille dazu, lebt auf kuriose Art und Weise fort.

„Das Buch als Bild der Welt ist jedenfalls völlig langweilig.“<sup>1330</sup> Dieser Art der Wissenschaft (und Kunstformen etc.) interessieren Deleuze und Guattari nicht. Sie wollen das Mannigfaltige, die Differenzen zu ihrem Recht führen. Dafür kann man sie nicht einfach beschwören: „Es genügt aber nicht zu rufen *Es lebe das Mannigfaltige!*, so schwer dieser Ausruf auch fallen mag. Keine typographische, lexikalische oder syntaktische Geschicklichkeit kann ihm Gehör verschaffen.“<sup>1331</sup> Es kann nicht beschrieben werden. Nicht im Bild gefasst werden.

„Das Mannigfaltige *muss gemacht werden*, aber nicht dadurch, dass man immer wieder eine höhere Dimension hinzufügt, sondern vielmehr schlicht und einfach in allen Dimensionen, über die man verfügt immer  $n-1$  (das Eine ist nur dann ein Teil des Mannigfaltigen, wenn es davon abgezogen wird). Wenn eine Mannigfaltigkeit gebildet werden soll, muss man das Einzelne abziehen, immer in  $n-1$  Dimensionen schreiben.“<sup>1332</sup>

---

<sup>1327</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 15; die im Abschnitt zu Kierkegaard erarbeitete Innerlichkeit gibt ein schönes Beispiel für eine neue Einheit ab, die dem Denken notwendig fremd bleibt und im Subjekt zusammenzieht.

<sup>1328</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

<sup>1329</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

<sup>1330</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

<sup>1331</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

<sup>1332</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

Wie können wir dieses Machen verstehen? Mindestens in einem doppelten Sinne. Das Manigfaltige muss geschaffen werden, in dem wir es zu seinem Werden zurückführen. Der gesamte Übergang vom Sein zum Werden, von den Eigenschaften zum Anders-Werden, der diesen Abschnitt ausmacht, ist in diesem Schaffen enthalten. Geschaffen wird aber das, was schon immer da war. Deshalb ist es auch ein Vollziehen. Das Buch selbst muss in das Werden eintreten, muss die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt aufheben, muss die Ebene des Bildes verlassen. Das Eine, das Einzelne, was abgezogen werden muss, ist das Bestimmte, das Sein, das mit Eigenschaften belegte, das sich uns offenbart als eine Diesheit die in Kontakt mit einer Vielheit von Diesheiten steht. Als Zauberer denken wir n-1. „Man könnte ein solches System“, das n-1 denkt, das die – werdende – Diesheit denkt und nicht das mit Eigenschaften belegte – seiende – Objekt, „Rhizom nennen.“<sup>1333</sup> Das Rhizom unterscheidet sich von den Wurzeln. Es wimmeln die Differenzen. Meuten und ihre Ränder, Überschneidungen in Randtotalitäten. Wiederholen wir zum Schluss sechs Merkmale des Rhizoms, um zu verstehen, was ein Buch nach Deleuze und Guattari leisten soll, was *Tausend Plateaus* leisten sollte und warum es für sie ein ausgezeichneter Versuch war.

### 3.3.6. Die Ausbreitung – Immanenz des Buches

Die ersten beiden Merkmale sind Konnexion und Heterogenität. Das Rhizom verbindet das Verschiedene, die Differenzen, ohne sie auf eine Einheit zurückzuführen. Die Konsistenzebene, der befreite organlose Körper markierte die Fläche auf der dies möglich ist. Diese beiden Prinzipien haben direkte Konsequenzen für Sprache und Buch. Konsequenzen, die auch die moderne Linguistik nach Ansicht von Deleuze und Guattari noch nicht eingeholt hat. Da die Sprache ihre Fähigkeit zur Abbildung einbüßt, vermengen sich Zeichensysteme und Sachverhalte, Gefüge der Sprache und der Maschinen (auch: der Materie) verschmelzen sich: „*Kollektive Äußerungsgefüge* funktionieren tatsächlich unmittelbar in *maschinellen Gefügen*, und man kann keinen radikalen Einschnitt zwischen Zeichenregimen und ihren Objekten machen.“<sup>1334</sup> Jede diesen Verbindungen von Zeichenregimen und Sachverhalten vorgeschobene Grammatik – die dazu dient, die Zeichenregime überhaupt zu ordnen, denn die Sprache der Dinge (als Resultat der Verbindung von Zeichenregime und Sachverhalt) ist unklar – ist ein

---

<sup>1333</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

<sup>1334</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 16.

Machtinstrument. Nietzsche fragt sich etwa an einer Stelle, woher es kommt, dass das Bestimmte mehr Wert ist, als das Unbestimmte.<sup>1335</sup> Dieser Wert ist die Prämisse einer solchen Grammatik. „Die Grammatikalität bei Chomsky, das kategoriale Symbol S, das alle Sätze beherrscht [von dem alle Sätze baumartig durch Dichotomien abgeleitet werden], ist vor allem die Markierung einer Macht und erst dann die Markierung einer Syntax: du bildest grammatisch korrekte Sätze“.<sup>1336</sup> Nicht aber sind diese Systeme aufgrund von willkürlich eingesetzten Prämissen zu abstrakt, ganz im Gegenteil. Ihnen fehlt die Abstraktion, die abstrakte Maschine zu fassen, auf der sich die eigentlichen Verbindungen abspielen. In dieser Maschine, dieser Gesamtheit der Maschinen auf der Konsistenzebene, auf dem befreiten organlosen Körper, werden die Bewegungen deutlich. Zum Beispiel die Bewegung der Politik in der Sprache. Das Rhizom setzt alles zusammen, „verbindet unaufhörlich semiotische Kettenglieder, Machtorganisationen, Ereignisse aus Kunst, Wissenschaften und gesellschaftlichen Kämpfen.“<sup>1337</sup> Damit sprengt das Rhizom die vermeintliche Universalität der Sprache und es setzt ein Effekt ein, den wir auch bei Kafka beobachten konnten: Ein „Wettstreit von Dialekten, Mundarten, Jargons und Fachsprachen.“<sup>1338</sup> Das Rhizom legt offen, dass die „ideale Sprecher-Hörer“ Situation eine Illusion ist, sowie auch „eine homogene Sprachgemeinschaft.“<sup>1339</sup> „Es gibt keine Muttersprache, sondern die Machtergreifung einer vorherrschenden Sprache in einer politischen Mannigfaltigkeit.“<sup>1340</sup> Der Baum und die Wurzeln schaffen es nicht, dieses Moment der Macht aufzufangen. Immer zieht es sie zum Zentrum, und sollte ein altes Zentrum, ein altes Machtsystem unwiederbringlich verloren sein, so muss ein neues geschaffen werden. Das Rhizom hingegen dezentriert aus Prinzip, kann gar nicht anders an die Sprache herantreten: „Eine Methode vom Typus Rhizom dagegen kann die Sprache nur dadurch untersuchen, dass sie diese auf andere Dimensionen und Register hin dezentriert.“<sup>1341</sup> Nur so gelingt die eigentliche Konnexion des Heterogenen, welches dann als Heterogenes bestehen kann. Jedes Plateau steht für sich. Jedes Plateau bildet ein kurzweiliges Zentrum, das übergehen will in das

---

<sup>1335</sup> Vgl. 4.3.2. im Nietzsche Abschnitt. Sowie Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 17; JGB 3.

<sup>1336</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

<sup>1337</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

<sup>1338</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

<sup>1339</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

<sup>1340</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

<sup>1341</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

nächste. Jedes Plateau verfolgt eigene Grammatiken, besitzt einen eigenen Eingang und Ausgang.<sup>1342</sup> *Tausend Plateaus* als Versuch.

Das dritte Prinzip ist das Prinzip der Mannigfaltigkeiten. Damit diese ihre Beziehung zum „Einen als Subjekt oder Objekt, als natürliche oder geistige Realität, als Bild und Welt“ nachhaltig abbrechen können, müssen sie, muss die Vielheit „als Substantiv, als Mannigfaltigkeit“ behandelt werden.<sup>1343</sup> Erst dermaßen in den Mittelpunkt gerückt entfalten sie ihre gesamte Rhizomatik. So führen sie zum Übergang von Punkten (des Seins/Wissens) zu Linien (des Werdens/Ereignis). Als Linien breiten die Mannigfaltigkeiten sich auf der Konsistenzebene aus, die unter dem Namen befreiter organloser Körper als Einschreibungsfläche auftrat. Hier werden die Mannigfaltigkeiten definiert: Sie „werden durch das Außen definiert [...]. Die Konsistenzebene (Raster) ist das Außen aller Mannigfaltigkeiten.“<sup>1344</sup> Die Einschreibung und die Ausbreitung der Mannigfaltigkeiten fällt zusammen. Ihre Ausbreitung, ihre Kreuzung mit anderen Mannigfaltigkeiten ist zugleich der Prozess ihrer Einschreibung. Überall Linien, auf einer Fläche – immer flach: „Alle Mannigfaltigkeiten sind flach“.<sup>1345</sup> Ziel eines Buches wäre es, diese Flächen aufzunehmen – und wirken zu lassen: „Ideal für ein Buch wäre, alles auf einer solchen Ebene der Äußerlichkeit, auf einer einzigen Seite, auf ein und derselben Fläche auszubreiten: wahre Ereignisse, historische Bedingungen, Ideenentwürfen, Individuen, gesellschaftliche Gruppen und Konstellationen.“<sup>1346</sup> Deleuze und Guattari schreiben es Kleist zu, eine solche Schreibweise erfunden zu haben, „ein von Affekten durchbrochenes Gefüge mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten, Überstürzungen und Transformationen, immer in Beziehung zum Außen.“<sup>1347</sup> Eine Schreibweise, in der das Werden an allen Stellen Einzug hält, was zwangsläufig bedeutet, dass sich überall Einbruchsstellen für das Außen finden lassen („offene Ringe“).

---

<sup>1342</sup> Insbesondere ist das wunderbare Plateau „10000 v. Chr. – Die Geologie der Moral“ hervorzuheben, das einen wahren Versuch eines performativen Textes darstellt. Wir werden die Untersuchung damit abschließen.

<sup>1343</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 17.

<sup>1344</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 19.

<sup>1345</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 19.

<sup>1346</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 19.

<sup>1347</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 19.

Denn das Außen soll in das Buch eindringen, nicht andersherum. Wenn das Buch in das Außen eindringt, ist es immer schon bloß das vermeintliche.<sup>1348</sup>

Das vierte Prinzip ist das Prinzip des asignifikanten Bruchs. Es gibt keine übergeordnete Einteilung durch einen Signifikanten. Die Ein- und Zerteilungen gehen von den Rhizomen selbst aus: „Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc.; aber auch Deterritorialisierungslinien, die jederzeit eine Flucht ermöglichen.“<sup>1349</sup> Dieser Bruch wendet sich gegen jeglichen Dualismus. Deleuze und Guattari greifen damit das Werden voraus, das sie später in *Tausend Plateaus* einholen wollen. Das Rhizom als Gegenmodell zur Evolution, das Wespe-Werden der Orchidee und das Orchidee-Werden der Wespe. Ansteckung statt Vererbung: „aparallele Evolution“, die wir als Involution kennengelernt haben.<sup>1350</sup> „Das Rhizom ist eine Anti-Genealogie.“<sup>1351</sup>

Für das Buch bedeutet dieser Übergang: Kein Bild der Welt, sondern Rhizom. So wie Wespe und Orchidee in ein gemeinsames Werden eintreten, oder auch (um auf ein oben ausgeführtes Beispiel zurückzugreifen) Baum-Schwein-Fliege im Trüffel ein Rhizom bilden, bildet das Buch selbst ein Rhizom mit dem, wovon es handelt. Buch-Werden des Zarathustras und zugleich Zarathustra-Werden des Buches. „Das gleiche gilt für das Buch und die Welt: ein Buch ist, entgegen einem fest verwurzelten Glauben, kein Bild der Welt. Es bildet mit der Welt ein Rhizom. Es gibt eine aparallele Evolution von Buch und Welt, wobei das Buch die Deterritorialisierung der Welt sichert, die Welt aber eine Reterritorialisierung des Buches bewirkt, das sich seinerseits selber in der Welt deterritorialisiert (wenn es dazu in der Lage ist).“<sup>1352</sup> Das Buch wird der Welt zur Fluchtlinie, während diese versucht es, zu binden. Aber die Fluchtlinie, die Perspektive des (weltlich) Werdenden ist diesem entnommen, ist als Rhizom Resultat von aufeinandertreffenden Linien, Linien der Welt und des Buches. Keine „bloße Fiktion“.

---

<sup>1348</sup> Vergleiche dazu auch das Problem der sich selbst reproduzierenden Kopie, die als Agent der Repräsentation das Rhizom gliedert, um es zu binden. Die Kopie „hat das Rhizom generiert und strukturalisiert. Die Kopie reproduziert immer nur sich selber, wenn sie meint, etwas anderes zu reproduzieren. Deshalb ist sie auch so gefährlich. Sie injiziert und verbreitet Redundanzen.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 25.

<sup>1349</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 19.

<sup>1350</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 20-21.

<sup>1351</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 21.

<sup>1352</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 22.

Zuletzt Prinzipien 5. und 6. Kartographie und Abziehbild. Das Denken der Repräsentation, der Identität, auch des Baumes und der Wurzeln ist ein Denken in Kopien. „Die gesamte Logik des Baumes ist eine Logik der Kopie und der Reproduktion.“<sup>1353</sup> Die Identität als die Kopie schlechthin. Das Ziel: Beschreibung eines bestehenden Zustands.<sup>1354</sup> Das Rhizom hingegen entwirft eine Karte und wird damit aktiv, als Teil des Rhizoms auch Teil des Experiments: „Die Karte ist das Gegenteil einer Kopie, weil sie ganz und gar auf ein Experimentieren als Eingriff in die Wirklichkeit orientiert ist. Die Karte reproduziert kein in sich geschlossenes Unbewusstes [wie Deleuze es der Linguistik und vor allem der Psychoanalyse vorwerfen], sie konstruiert es. Sie unterstützt die Verbindung von Feldern, die Freisetzung organloser Körper und ihre maximale Ausbreitung auf einer Konsistenzebene. Sie ist selber ein Teil des Rhizoms.“<sup>1355</sup> Die Karte ist Teil der Konstruktion, der Konstellation. Gleich der Einschreibungsfläche des befreiten organlosen Körpers, die für eine nicht-vereinheitlichende Verbindung der Differenzen sorgt. Gerade nicht Abbildung, sondern Bindeglied. Die Rolle der Karte, somit auch des Buches. Aber nicht nur des Buches, denn eine Karte tritt in allen erdenklichen Formen auf. „Man kann sie auf eine Wand zeichnen, als Kunstwerk konzipieren oder als politische Aktion oder Meditationsübung begreifen. Es ist vielleicht eine der wichtigsten Eigenschaften des Rhizoms, immer vielfältige Zugangsmöglichkeiten zu bieten.“<sup>1356</sup> Die Karte versucht, experimentiert, um eine dieser Zugangsmöglichkeiten zu treffen. Um selbst neue Konstellationen zu erzeugen, keineswegs um Abbildung des Bestehenden zu sein – völlig gleich ob nun „richtige“ oder „falsche“. Diese Kategorien sind aufgehoben, wenn das Verlangen nach Verbindung vorherrscht. „Eine Karte hat viele Zugangsmöglichkeiten, im Gegensatz zur Kopie, die immer nur „auf das Gleiche“ hinausläuft. Bei einer Karte geht es um Performanz, während die Kopie immer auf eine angebliche „Kompetenz“ verweist.“<sup>1357</sup> In diesem Unterschied findet sich die eigentliche Grundlegung von *Tausend Plateaus*. Das Buch selbst ist der Übergang zur Performanz. Zum Schaffen von Verbindungen. Anstatt eines Bildes von der Welt zu erstellen, will es sich selbst in die Welt setzen, ganz wie ein Abziehbild in die Welt geklebt wird – das Buch wird Rhizom. Das Vorhaben wird dabei so konsequent verfolgt, dass der Anspruch überhaupt noch „Kompetenzen“ zu vermitteln über Bord geworfen wird. Wir wollen keine „Sondernummern ausgeben“, wie es ganz zu

---

<sup>1353</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 23.

<sup>1354</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 23.

<sup>1355</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 23-4.

<sup>1356</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 24.

<sup>1357</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 24.

Beginn des Abschnittes über die Grenzgänger heißt, die Deleuze so nachhaltig in *Logik des Sinns* faszinieren. Ein Weg soll gefunden werden, mit dem Buch es ihnen gleichzutun, ohne sich doch völlig zu verlieren. Eine Wunde zu erleiden, Alkoholiker zu werden, wahnsinnig zu werden, ohne die Oberfläche zu verlieren, also auf der Fläche, dem befreiten organlosen Körper, die Differenzen ihre Linien ziehen zu lassen, das Anders-Werden beschleunigen. Diese Einschreibung wäre die vollkommene *Guerilla*, die uns Deleuze eingangs präsentierte. Zauberer werden – denn sie sind Grenzgänger. Der lange Weg über ein Verständnis von Differenzen, später Wunschmaschinen, dann Mannigfaltigkeiten, die nach einer Entfaltung auf der Konsistenz-, Immanenzebene verlangen, auf dem vom Gesicht befreiten organlosen Körper, ist Deleuzes Versuch, seine eigene Frage zu beantworten: „Wie zu dieser *Politik*, zu dieser vollkommenen *Guerilla* gelangen?“

Vielleicht geben uns Deleuze und Guattari eine praktische Antwort auf diese Frage. Unser letzter Blick soll einem ganz eigenwilligen Plateau gelten, in dem das Rhizom der Form entfaltet wird.

### 3.3.7. Der Häuserkampf des Professor Challenger

Das Kapitel „10.000 v. Chr. Geologie der Moral (Für wen hält sich die Erde?)“ ist vielleicht das eigenartigste Plateau. Präsentiert wird uns ein Vortrag von Professor Challenger. Diese eher vergessene Figur der Literaturgeschichte führt uns eine wilde Theorie über ihre Weltsicht vor Augen: Die Theorie der Stratifikation.<sup>1358</sup> Eine Theorie der Schichten, die sich überlappen. Verschiedene Flächen. Schnell ahnen wir einen Zusammenhang mit dem, was wir von Deleuze und Guattari gelernt haben. Aber es drängt sich auch das Offensichtliche auf: Geht es nicht vielleicht tatsächlich um Schichten? Gesteinsschichten? Archäologie? Vielleicht, so hoffen wir, kann Professor Challenger uns Aufschluss geben. Die Prämissen der Theorie sind kurios. Direkt zu Beginn wird zugegeben, dass Professor Challenger in diesen und jenen naturwissenschaftlichen Büchern gestöbert hat, um dann nach Gutdünken eine Theorie daraus zu entwickeln.<sup>1359</sup> Was für ein unseriöser Boden einer Theorie. Professor Challenger hat verwendet,

---

<sup>1358</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 60.

<sup>1359</sup> „Professor Challenger [...] hielt einen Vortrag, nachdem er, einem äffischen Einfall nachgehend, verschiedene geologische und biologische Fachbücher miteinander vermengt hatte.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 60.

auf was er getroffen ist. Im Folgenden führt er seine Theorie der Stratifikation aus, bezieht sich mal so, mal anders auf den wissenschaftlichen Diskurs, gibt selber zu: „Wir wissen eigentlich gar nicht mehr so recht, wo wir sind.“<sup>1360</sup> Bemerkenswert ist das Publikum. Denn es wird zunehmend unglücklich und immer weniger.<sup>1361</sup> Gab es zunächst noch eine allgemeine Hörerschaft, so spricht er nach einiger Zeit nur noch zu Archäologen und Mathematikern. Erste stellen die Verbindung über die Schichten her („wer darüber spricht, spricht zu uns“), zweite „waren Absurderes gewohnt.“<sup>1362</sup> Zuletzt wenden sich aber noch diese Zuhörer ab.<sup>1363</sup> Eigentlich, so stellt der gestresste Professor Challenger fest, rede er, wenn überhaupt zu jemandem, zu Maschinen.<sup>1364</sup> Der Vortrag hatte sich verwandelt. Und Professor Challenger mit ihm.<sup>1365</sup> Der Sinn des Vortrags war nicht mehr, eine Kompetenz zu vermitteln, das Wissen über die Strata, über die verschiedenen Schichten (so wie es auch die Lehre über das Rhizom, über die Differenzen und die Immanenzebene, auf der sie sich entfalten, versucht). Eigentlich, so dämmert einem am Ende, war der Vortrag schon immer etwas anderes. Nie Vermittlung, immer Performanz. Er versuchte vielmehr selbst in das Spiel der Schichten einzusteigen, denn uns, dem Publikum, darüber zu lehren.

„Es war vorbei. Das Ganze würde erst später eine konkrete Bedeutung bekommen. Die doppelt gegliederte Maske hatte sich aufgelöst, ebenso wie die Handschuhe und der Umhang,

---

<sup>1360</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 69. Zum in Szene gesetzten Diskurs zwischen den Zoologen Cuvier und Geoffroy vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 68-9. Cuvier wird inszeniert als Vertreter des Gesichts, Geoffroy als (gescholtener) Vertreter der Differenz / des Rhizoms. Verwiesen wird auf die Vielschichtigkeit und Komplexität des Streites zwischen den beiden Forschern. Es genügt ein Beispiel, über 200 Jahre her und schon verlieren wir die Übersicht: „Bei diesem Wortwechsel sind so viele Dinge im Spiel. Es gibt so viele Unterscheidungen, die immer weiter wuchern. Es gibt so viele Rechnungen zu begleichen, denn auch die Epistemologie ist nicht unschuldig.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 69. (Und das alles, bevor mit Darwin auf den folgenden Seiten eine weitere Stufe der Komplexität erreicht wird vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 70-72.)

<sup>1361</sup> „Die eher misstrauischen Zuhörer beklagten sich über zahlreiche Missverständnisse, Fehlinterpretationen, Widersinnigkeiten und sogar Unterschlagungen im Vortrag des Professors, trotz der Autoritäten, auf die er sich berief und die er seine „Freunde“ nannte.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 62.

<sup>1362</sup> „Die meisten Zuschauer waren gegangen [...]. Geblieben waren nur noch die Mathematiker, die an ganz andere Verrücktheiten gewöhnt waren, und außerdem ein paar Astrologen, Archäologen und vereinzelte Zuhörer.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 82.

<sup>1363</sup> „Es war niemand mehr da, aber er machte trotzdem weiter.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 92.

<sup>1364</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 82.

<sup>1365</sup> Es beginnt, wenn die ersten Zuhörer gehen. „Challenger hatte sich seit dem Beginn seines Vortrags auch verändert. Seine Stimme war rauher geworden und wurde manchmal von einem äffischen Husten gebrochen.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 82.

Das Werden radikalisiert sich, als alle gegangen waren. „Die Veränderung seiner Stimme und seines Aussehens wurde immer deutlicher, es war etwas Animalisches in ihm, seit er angefangen hatte, über den Menschen zu sprechen. Es war noch nicht ganz eindeutig, aber Challenger schien sich an Ort und Stelle zu deterritorialisieren.“ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 92.

Zuletzt nimmt es gänzlich überhand, vergleiche das folgende Zitat.

aus der Flüssigkeiten herausströmten. Im Davonfließen schienen sie die Strata des Hörsaals aufzuzehren, der "von hypnotischen Dämpfen indischen Weihrauchharzes" erfüllt "und mit sonderbar gemusterten Wandbehängen ausgekleidet" war. Entgliedert, deterritorialisiert murmelte Challenger, er werde die Erde mitnehmen, er werde in eine geheimnisvolle Welt aufbrechen, seinen Garten der Gifte. Er flüsterte noch: Wilde Flucht lässt die Dinge voranschreiten und die Zeichen wuchern. Panik ist Schöpfung. Eine junge Frau schrie, und ihr Gesicht war "unter einem epileptischen Anfall baren Grauens verzerrt, wie es wilder, tiefer und grässlicher nie zuvor auf einem menschlichen Gesicht" zu sehen war. Niemand hatte die Zusammenfassung gehört, und niemand versuchte, Challenger aufzuhalten. Challenger, oder was von ihm übriggeblieben war, eilte langsam der *Konsistenzebene* entgegen und folgte dabei einer bizarren Bahn, die schon an nichts mehr gebunden war. Er versuchte, in das Gefüge zu schlüpfen, das als Trommel-Tür diente, die Partikel-Uhr mit dem intensiven Ticken, mit konjugierten Rhythmen, die das Absolute heraushämmern: "Dann sank die Gestalt in eine kaum mehr menschliche Haltung zusammen und begann neugierig und fasziniert auf die sargförmige Standuhr zuzuschlurfen, die ihren kosmischen, abnormen Rhythmus schlug. (...)

Die Figur stand jetzt vor der abnormen Uhr, und die Beobachter sahen durch die dicken Dämpfe, wie eine verschwommene, schwarze Klaue mit der hohen, hieroglyphenbedeckten Tür hantierte. Ein eigentümlich klickendes Geräusch begleitete diesen Vorgang. Dann betrat die Gestalt das sargförmige Gehäuse und zog die Tür hinter sich zu. (...) Das abnorme Ticken ging weiter, schlug den dunklen, kosmischen Rhythmus, der allen mystischen Toröffnungen zugrunde liegt" — die Mechanosphäre oder Rhizosphäre.<sup>1366</sup>

Der Vortrag hat Professor Challenger verwandelt. Er wurde zunächst vom Tier-Werden ergriffen, dann vom Unwahrnehmbar-Werden. Der Vortrag ist auf ihn zurückgeschlagen, hat ihn Werden lassen. Bildet mit ihm und den Schichten, von denen er handelt, ein Rhizom. Professor Challenger spricht nicht *über* den Grenzgang, sondern vollzieht ihn. Alle Prinzipien finden sich wieder. Aber nicht nur in dem über sie gesprochen wird. Sie werden angewendet. Der Vortrag ist absurd, weil er die Konnexion des Heterogenen unternimmt; weil er die Schichten als Liniensammlungen, als Karte der Linienüberschneidungen, also Überschneidungen der Mannigfaltigkeiten in den Mittelpunkt setzt, als Substantive begreift und wirken lässt; weil der asignifikante Bruch nicht nur theoretisch notwendig ist („Das Schichtensystem hat also nichts mit Signifikant und Signifikat, mit Basis und Überbau oder mit Materie und Geist zu tun“<sup>1367</sup>), sondern angewendet wird; weil der Vortrag selbst eine Karte der Schichten sein soll; weil er so letztlich selbst als Abziehbild mit ihnen in der Welt umgeht, sie in Bewegung setzt, statt ein Bild von ihnen zu machen: Unwahrnehmbar-Werden des Professor Challenger. Der Vortrag *ist*

---

<sup>1366</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 102-3, im Zitat zitiert ist außerdem H. P. Lovecraft, "Durch die Tore des Silberschlüssels", in *Die Katzen von Ulthar*.

<sup>1367</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 100.

der Grenzgang, *ist* eine neue Politik gegen die Repräsentation, gegen das Gesicht: die vollkommene *Guerilla*.

# VII. Fazit

## 1. Das Denken und das Andere

Wir sind einen langen Weg gegangen. Durch vier sehr unterschiedliche Abschnitte. Wir haben vier verschiedene Ideen kennengelernt, wie sich die Philosophie und die Sprache zum Sein bzw. zum Werden verhalten. Der Übergang selbst von einer Vorstellung des Seins überhaupt, hin zu einem Werden deutet sich als eine der ersten Übereinstimmungen zwischen allen vier Teilen an. Das Werden hat eine komplizierte Beziehung zum Denken. Es lässt sich im wahrsten Sinne des Wortes schlecht begreifen, denn immer wenn man danach greift, ist es ein anderes, ist es geworden. Es ist sicher einer der größten Verdienste von Hegel, die Realität des Werdens nicht zu leugnen, sondern sich der Aufgabe, die es präsentiert, zu stellen: Seine Dialektik ist der Versuch, dem Werden denkend gerecht zu werden. Die Widersprüche der Scholastik, die Kant teilweise in seinen Antinomien verarbeitet und als Grenzen der Vernunft mit einem negativen Begriff von Dialektik gebrandmarkt hat, waren für Hegel nicht Ende, sondern Anfang der Bewegung der Vernunft. Hier konnte sie beginnen ihr Potential in Widersprüchen, nicht gegen sie, zu entfalten.

So nah dieses Anliegen dieser Arbeit und den in ihr betrachteten vier Autoren zu sein scheint, so entschieden grenzen diese sich vom Schaffen Hegels ab. Hegel selbst wurde von uns nur anfangs und nur in Fußnoten betrachtet, zu umfassend wäre eine eigene Auseinandersetzung gewesen. Doch der Unterschied, den die besprochenen Autoren zu Hegel und zur von ihm kritisierten Tradition ziehen wollten, wurde deutlich: Gleich zu Beginn insistiert Kierkegaard darauf, dass die Existenz sich nicht denkend fassen lässt, es keine dialektischen Tricks geben kann, die die Existenz denkend einholen, sodass das Denken die Existenz am Ende begreifen könne. Und mit diesem Anfang präsentiert sich eine Schwierigkeit, die sich bis in dieses Fazit durchzieht. Es sind nur ein paar Zeilen Fazit geschrieben und schon springen wir vom Werden zur Existenz. Das Werden und die Existenz verbindet jedoch eine Unsagbarkeit. Dieses Moment der Unsagbarkeit zieht sich durch alle vier Teile. Kierkegaards Innerlichkeit, Nietzsches Leib und sein Wille, Adornos Nichtidentisches, die deleuzianischen Differenzen/Wunschma-

schinen/Mannigfaltigkeiten. Dies alles entzieht sich dem Begriff, abgesehen von dem sehr allgemeinen (fast schon nichtssagenden) Begriff, der es als heterogene Masse zu fassen versucht. Aber, so wird man an dieser Stelle nach der Lektüre der vier Abschnitten vielleicht einwenden wollen, haben sie nicht alle einen verschiedenen Bezug? Es mag sein, dass alle vier Autoren uns etwas präsentieren, von dem sie behaupten, dass das Denken – und damit oft fast gleichbedeutend auch die Sprache – an seine Grenzen gerät. Doch spricht Kierkegaard von der Existenz und dem Verhältnis des Einzelnen zu dieser. Zu seiner Verantwortung vor der Existenz und letztlich vor Gott. Nietzsche positioniert sich mit dem Tod Gottes und der Frage nach dem „Wozu?“ (der Freiheit) immerhin in der Nähe der Frage nach der Existenz, geht aber doch mit den Konzepten von Ewiger Wiederkehr, vom Willen zur Macht und vor allem vom neuen Philosophen weit über die Problemstellung Kierkegaards hinaus. Adorno und Deleuze schließlich haben die Fragen ganz neu ausgerichtet. Beginnt Adornos Analyse der (zu seiner Zeit historisch aktuellen) Situation auch in gewissem Sinne mit dem Tod Gottes und der anschließenden Feststellung, dass die Aufklärung bzw. das Denken keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage geben kann, warum ein Mord verboten sein sollte, so entwickelt er mit dem Nicht-Identischen etwas, das eine maßgebliche Rolle in soziologischen und historischen Kontexten spielt, selbst aber von Begriffen bestenfalls durch Konstellation dargestellt werden kann, also nie getroffen werden kann, sondern nur „umstellt“. Bei Deleuze radikalisiert sich diese Idee dem Anschein nach noch weiter, wenn er dazu übergeht eine Ontologie der Differenz zu entwerfen und damit einhergehend ein Denken fordert, das nach gänzlich anderen Regeln spielt als das bisherige. Wie also kommen diese völlig mannigfaltigen Aspekte der vier Autoren zusammen?

Die These dieser Arbeit ist, dass jeder der vier Versuche um die Idee eines irrationalen Prinzips der Welt rotiert. Jeder der vier Autoren hat versucht, sich dem Problem auf seine eigene Weise zu nähern, und sah sich zugleich genötigt, eine eigene Sprache für den Weg des Versuches zu finden. Ihr fast schon notwendiger Zusammenschluss findet statt über dieses irrationale Moment, das mit vielen Namen und in vielen Facetten auftritt. Aufgabe des letzten Kapitels soll es sein, einige dieser Verbindungen aufzuzeigen, aufzuzeigen, wie alle vier Autoren getrieben sind von der Idee des irrationalen Prinzips. Der Wille – so würde Schopenhauer sagen (und Nietzsche mit ihm) – wirkt: Er ist das Paradox; er treibt die Existenz; er zwingt die große Vernunft (und erst recht die kleine als Werkzeug der großen); er bringt das Blut in Wallung, wenn er als Unbewusstes schreit; er ist die Bewegung des Nichtidentischen; er ist das Wuseln der

Maschinen. Wir werden die vier Teile erneut im Hinblick auf die Gemeinsamkeit im irrationalen Prinzip bzw. im Willen rekonstruieren und zusammenführen.

Es herrscht jedoch keine bloße Einigkeit zwischen den Autoren, wie sich in den Abschnitten bereits angedeutet hat. Obwohl das irrationale Prinzip bei jedem der Autoren angelegt ist, gibt es verschiedene Aspekte in denen sich die Ansichten unterscheiden. Zum einen wird der objektive Charakter des irrationalen Prinzips immer deutlicher herausgestellt. Von der, wie Adorno vorwirft, subjektiven Konstruktion des Paradoxes bei Kierkegaard bis hin zur Ontologie der Differenz bei Deleuze. Zum anderen haben alle Autoren eine unterschiedliche Perspektive darauf, wie Philosophie mit diesem Prinzip verfahren kann, was sich aus dem jeweiligen Verhältnis des Prinzips zur Philosophie, aber auch zur Kunst entnehmen lässt. Alle vier Autoren haben in dieser Hinsicht genuine Ideen und eigene Vorstellungen von Möglichkeiten und Grenzen der Philosophie bzw. der Kunst entwickelt. Diese beiden Aspekte der Uneinigkeit gilt es ebenfalls herauszustellen.

Zuletzt die Hoffnung. Jeder der vier Autoren präsentiert uns eine scheinbar hoffnungslose Lage. Das Akzeptieren des irrationalen Prinzips gibt einen pessimistischen Ausblick. Die Hoffnung der Aufklärung, Freiheit und Autonomie durch Vernunft, scheint verloren. In uns und außer uns wirkt das irrationale Prinzip. Chaos überall. Eigenartig genug verbinden alle vier damit ein Moment von Hoffnung, wenngleich die Momente sich unterscheiden. Am eindringlichsten vielleicht Adorno, der zugleich möglicherweise am stärksten an der Vernunft festhält, der im langen, den Abschnitt einleitenden Aphorismus „Zum Ende“ vor der Leugnung des irrationalen Prinzips warnt. Dann, so heißt es, verfällt man ihm umso mehr. Am Ende wollen wir also betrachten, wie die vier Autoren ihr Moment von Hoffnung mit und nicht gegen das irrationale Prinzip konstruieren. Immer mit Blick darauf, welche Rolle die Philosophie, und das heißt immer auch: die Sprache, darin einnimmt. Wie es sich also verhält, mit der Wonne und dem Begriff.

## 2. Der Wille wirkt

### 2.1. Die bloße Existenz als das Andere – Kierkegaard

Kierkegaard nähert sich dem irrationalen Prinzip aus mehreren Richtungen von denen wir einige aufgezeigt haben. Zu Beginn haben wir das Paradox der Erbsünde, das sich schließlich als das Paradox von Gut und Böse herausstellt. Die Ausgangslage war das schöne Bild von Adam im Paradies, der, völlig ohne Not, in ein Selbstgespräch verfällt, welches er als Gespräch mit Gott halluziniert. Die Grundlage der Annahme für das Selbstgespräch ist die geradezu logische Deduktion Kierkegaards, dass Adam unmöglich einen Befehl verstehen (und folglich missachten) könnte, für dem ihn jegliches Verständnis fehlt. Adam kennt kein Gut und Böse und kann also den Befehl zur Unterlassung (der bösen Tat) gar nicht verstehend vernehmen.<sup>1368</sup> Das Selbstgespräch ist Beispiel des ersten Rumorens des irrationalen Prinzips in dieser Arbeit. Kierkegaard zufolge spürt Adam eine Unzufriedenheit, eine Leere, die er Angst nennt. Sie wirkt ganz ohne ein verständiges Wissen von Gut und Böse. Diese Unzufriedenheit ist älter als die Erbsünde, die letztlich den Rahmen für Gut und Böses setzt. Es ist die Unerträglichkeit des Paradieses, die Adam heimsucht, denn ihm fehlt das „Wozu?“ seiner Existenz, seines bloßen Daseins. In Unkenntnis von allem Mangel schlägt der für Kierkegaard stärkste Mangel zu. Der Mangel, der Kierkegaard zu seiner eigenen Suche anregt hat, wie mit dem ersten Zitat des Abschnittes vorweggenommen wurde: „Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, das *ich* tun solle; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, die Idee *zu finden, für die ich leben und sterben will.*“<sup>1369</sup> Adam zweifelt also an der Frage nach einer gelungenen Existenz. Keineswegs jedoch bewusst, dann wäre der Umweg über das Selbstgespräch, das als Gespräch mit Gott verschleiert ist, nicht notwendig. Vielmehr wirkt das Paradox, wie Kierkegaard das irrationale Prinzip nennt, unbewusst in Adam. Früh vollzieht Kierkegaard hier die Verknüpfung zwischen dem Paradox und der Existenz – die sich selbst als paradox herausstellt. Und zugleich dem Unbewussten, das als eine Art Sinn für das Paradox dient. Die Inszenierung des Selbstgespräches deutet ebenfalls bereits die Schwierigkeit der Darstellung an, mit der der Abschnitt schließlich endet. Das Problem (der Existenz) ist für Adam so verworren, dass er es nicht einmal sich selbst vermitteln

---

<sup>1368</sup> Vgl. zur gesamten Argumentation um Adam das 2. Kapitel des Kierkegaard Abschnittes.

<sup>1369</sup> Einleitung (II.1.).

kann, geschweige denn anderen. Alles, was er im Paradies spürt, ist ein Unbehagen (paradox genug!). Abrahams Rechtfertigung für das Vorhaben der Ermordung von Isaak wurde unter ähnlichen Gesichtspunkten vorgestellt. Er kann nur auf „Gottes Befehl“ verweisen, wohlwissend, dass er damit im Grunde nichts sagt, weil er den fragenden Intellekt des Gegenübers an das Paradox verweist.<sup>1370</sup>

Die gesamte Argumentation zum Lehrer und Lernenden, die den Großteil des Abschnittes ausmacht, verfolgt diesen Weg. Kierkegaard sucht in jedem Buch einen neuen Ausdruck für das Paradox zu gewinnen. Im zentralen Teil des Kierkegaard Abschnitts wird die Frage nach der richtigen Lebensführung bzw. der Möglichkeit, diese von einem Lehrer zu lernen, in den Mittelpunkt gerückt. Wie wir gesehen haben, verneint Kierkegaard auch hier die Möglichkeit der Vermittlung. Der Lehrer ist nicht in der Lage das Paradox zu vermitteln, bloß zur Innerlichkeit, also zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Paradox anzuregen.<sup>1371</sup> Die gute Lebensführung lässt sich allerdings mit der Vernunft, und damit auch: dem Vermittelbaren, nicht fassen. Sie entspringt dem Paradox, demselben Paradox, das auch Adam zur Angst (bezüglich seiner Existenz) und letztlich zur Erbsünde geführt hat, und Abraham zur Planung des Mordes. Kierkegaard lässt Sokrates, den er als „den besten Menschenkenner“ im vollen Vermögen der Vernunft versteht, das Problem aussprechen: Sokrates wusste nie, „ob er (der Menschenkenner) ein absonderlicheres Ungeheuer als Typhon sei oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, welches von Natur an etwas Göttlichem Teil habe.“<sup>1372</sup> Sokrates wusste um die Grenze, die diese Frage zieht.

Die Argumentation bereitet zwei Schlüsse vor: Einen negativen und einen positiven. Der negative Schluss bezieht sich auf die Möglichkeiten des Denkens bzw. der Vernunft. Vernunft und Denken mitsamt Sprache und Vermittlung sind nicht in der Lage über die letztlichen Gründe einer bestimmten Lebensführung zu reflektieren. Freilich können verschiedene Formen der Lebensführung dargestellt werden und auch bis zu einem gewissen Grade begründet werden (Beförderung des eigenen Wohlbefindens, Einhaltung von Traditionen etc.), doch fehlt für Kierkegaard in jeder dieser Darstellungen und Begründungen der logische Abschluss. Es bleibt etwas offen, weshalb er diese Argumente als „bloße Tradition“ verunglimpft.<sup>1373</sup> Auf

---

<sup>1370</sup> Vgl. II.2.1.

<sup>1371</sup> Vgl. II.3., insbesondere II.3.7. bis II.3.9.

<sup>1372</sup> II.3.4., Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 34-35.

<sup>1373</sup> II.3.9., Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift I*, S. 166.

der anderen Seite ist der für uns und die folgenden Abschnitte relevantere Schluss. Der positive Schluss macht das Paradox als den Ort aus, in dem die Entscheidung der Lebensführung getroffen wird. Der Ort, der die Einteilung in Gut und Böse erst ermöglicht. Kierkegaard witzelt, dass selbst die Verurteilung des Paradoxes durch das Denken (die in allen Abschnitten immer wieder besprochen wird) selbst durch die Wertsetzung bedingt ist, die erst das Paradox ermöglicht.<sup>1374</sup> Das Paradox wird bei Kierkegaard als produktive Kraft begriffen! Die Angst Adams regt ihn an, Wertschöpfend zu werden. Aber nicht dem eigenen Belieben nach. Er wählt nicht bewusst sein Gutes und Böses. Das Paradox drückt sich in ihm aus, sein Unterbewusstsein, dass den Wahnsinn des Selbstgesprächs bzw. den Gott, der spricht, erfindet, um nicht an der Absurdität zu ersticken (denn fast jede Erklärung ist besser als keine – und das Paradox ist nie eine Erklärung), ist das Medium, durch das das Paradox wirkt. In ihm spricht etwas anderes – dieses Andere findet sich in jedem der vier Abschnitte, aber stets verändert. Kierkegaard erhebt den Glauben zum Organ für das Paradox. Der Glaube ist die Fähigkeit sich dem Paradox zu überlassen.<sup>1375</sup> Aber wieder bedeutet das, was völlige Beliebigkeit anmuten lässt, gerade das Gegenteil. So irrational das Paradox ist, so real ist es. Wir haben in den späteren Abschnitten gesehen, wie Adorno und dann auch Deleuze gegen die Falle des Relativismus argumentieren und wir werden diese Argumentation nochmals im Zusammenhang mit dem Paradox wiederholen. Das unendlich Schwere, das keiner der vorgestellten Autoren je leugnet, ist es, die Realität des Paradoxes denkend, vermittelnd zu akzeptieren (was nicht heißt: nachzuvollziehen!). Eine Sammlung der Begriffe mag der Akzeptanz beitragen. Schon Kierkegaard beginnt, das Paradox mit Begriffen zu umstellen. Neben dem Begriff des Paradoxes führt er Existenz fast äquivalent ein. Angst im Sinne Kierkegaards ist purer Ausdruck des Paradox. Obwohl alles gegeben ist (das Paradies) fehlt doch das Zentrum (das Paradox). Seine Ausführungen zum Selbstgespräch bringen ihn in die unmittelbare Nähe der Psychologie, weshalb es sich aufdrängt, das Unterbewusste bzw. Unbewusste anzuführen, wenngleich Kierkegaard die Terminologie in dieser Form nicht verwendet. Zumal wir bereits gesehen haben, dass Kierkegaard in diesem Zusammenhang rezipiert wurde (von sowohl Adorno als auch insbesondere Deleuze, worauf wir zurückkommen wollen).

---

<sup>1374</sup> II.3.6.

<sup>1375</sup> Vgl. das Ende von II.3.6. und dann II.3.7.

Der Weg dieses Abschlusses ist die Sammlung. Das irrationale Prinzip, das bei Kierkegaard hauptsächlich als Paradox vorgestellt wurde, soll durch jeden der vier Abschnitte inhaltlich angereichert, aber auch auf weitere Begriffe ausgebreitet werden.

## 2.2. Der Wille und sein Ausdruck – Nietzsche

Auf den ersten Blick scheint der Tod Gottes, mit dem der Abschnitt zu Nietzsche begann, Nietzsches Anklage eines Sinnverlustes zu sein. Dramatisch stellt es der tolle Mensch aus dem großartigen Aphorismus 125 der *Fröhlichen Wissenschaft* dar: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?“<sup>1376</sup> Schnell klärt sich allerdings Nietzsches eigene Position. Mit dem Verlust Gottes entpuppt sich das alte Sinnsystem als scheinbares. Und auch als tendenziöses. Bevor wir zu Nietzsches eigenen Ausführungen zum Leib und zum Willen gelangten, sahen wir seine Kritik der engen Verknüpfung von Gott und Wahrheit.<sup>1377</sup> Gott war ein Vehikel der Macht, nicht selten gerade der Schwachen, der körperlich Unterlegenen, die mithilfe von Gott und der Wahrheit (über ihn – aber ist Wahrheit im starken Sinne nicht immer Wahrheit über Gott?) die Starken zu bändigen wussten. Auf das Bloßstellen des vorgegangenen sinnstiftenden Systems folgt die Einführung eines neuen, das aber für Nietzsche immer schon wirkte: Leib und Wille.

Das Selbst wird vorgestellt.<sup>1378</sup> Dort spielt das bewusste Ich nur eine untergeordnete Rolle, sowieso ist der Geist bloß die „kleine Vernunft“ des Selbst, der Leib hingegen die große. An dieser Stelle spitzt sich die Tendenz zum Unbewussten zu, da es keine bewusste Instanz ist, die maßgeblich an unseren Entscheidungen und Wünschen mitwirkt, sondern vor allem der Leib mit seinen Freuden- und Leidenschaften als Auswüchse bzw. Manifestationen des Willens. Das bewusste Ich, und auch alle Rationalisierung möglicher Gründe (für Handlungen, Entscheidungen etc.) ist für Nietzsche ein Echo des Willens, ein späterer Versuch, zu rechtfertigen, was ganz ohne Rechtfertigung entstand und geschah. Wir, insbesondere unsere Wertsetzungen, werden beherrscht vom irrationalen Prinzip, vom Willen, man fühlt sich fast genötigt zu fragen: vom Paradox? Die Wertsetzung bekommt jedoch an dieser Stelle eine objektive Färbung, denn wo das Paradox eine Angelegenheit der Innerlichkeit war, da ist der Leib als

---

<sup>1376</sup> III.2., Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 480; FW 125.

<sup>1377</sup> Vgl. III.2., später nochmals III.4.3.3.

<sup>1378</sup> III.2.1.

Ausdruck des Willens objektive Manifestation. Durch den Leib erhält das irrationale Prinzip, das die Welt treibt, bei Nietzsche eine objektive Form, wird Gegenstand.

Die Offenlegung des Willens birgt allerdings große Schwierigkeiten, wie wir im Kapitel zur Ewigen Wiederkehr gesehen haben.<sup>1379</sup> Die Hinterweltler, die sich Welten hinter der diesigen schaffen, auf die sie hoffen können, wie etwa das Paradies in der christlichen Vorstellung, haben den Luxus einer solchen Hinterwelt. Alles Leiden und Misslingen in der unmittelbaren Welt wird zuletzt gerechtfertigt durch eine Wiedergutmachung in der nächsten. Wenn ein rationales Prinzip hinter der Welt vermutet und beispielsweise angenommen wird, dass wir Menschen bloß noch nicht in der Lage sind, diesem Gesetz nach konform zu handeln, wirkt eine ganz ähnliche Mechanik. Verschiedene Autoren der Aufklärung verbinden ihre Hoffnung in die Aufklärung mit der Annahme eines solchen Prinzips, ganz prominent und immer wieder innerhalb der Arbeit erwähnt wäre Kant zu nennen (sowie Leibniz und andere). In diesem Fall muss es keine Hinterwelt geben, die säkulare Variante der Hinterwelt ist die Zukunft bzw. zukünftige Generationen, die dann, wenn die Aufklärung erst weit genug fortgeschritten ist, dem rationalen Grundprinzip der Welt gehorchen und so in Einklang mit der Welt, sowie miteinander leben können. Nietzsche sieht keine Möglichkeit mehr, alles Misslungene und alles Leiden in der Welt auf diese Art und Weise zu rechtfertigen. Seine nachhaltige Überzeugung vom Wirken des irrationalen Prinzips zwingt ihn, einen Umgang damit zu finden, zwingt ihn zur Ewigen Wiederkehr. Sie ist die Zuspitzung des Problems. Alles wiederholt sich: Alle großen Erfolge, alle zerschmetternden Niederlagen und alles Großartige und Furchtbare dazwischen. Der Wille verspricht keine Einheit zum Ende, er ist die Vielfalt selbst, seine Verästelungen zielen nicht auf einen Zusammenschluss, sie bleiben vielfältig, breiten sich immer weiter aus. Wir lernten den Begriff des „historischen Sinns“ kennen, in dem Nietzsche das Phänomen eindrucksvoll fasst.<sup>1380</sup> Der Mensch erhält mit diesem Sinn die Fähigkeit, den Willen zu erkennen. Aber die Fähigkeit ist höchst gefährlich, denn nicht selten ist die Wahrnehmung des Willens überanstrengend – beim historischen Sinn vor allem in der Form der (Menschheits-)Geschichte mit all ihren Erfolgen aber auch und gerade Grausamkeiten. Nietzsche warnt vor der Kälte dieses Sinns. Die objektive Konnotation des irrationalen Prinzips nimmt immer mehr Platz ein. Es wirkt in uns, wenn der Leib will. Es wirkte aber auch immer schon in all den vielen historischen Situationen in denen Leiber wollten. Und es scheint offensichtlich: Nicht nur der

---

<sup>1379</sup> Vgl. zur folgenden Argumentation bezüglich der Ewigen Wiederkehr das gesamte Kapitel 3. im N-Abschnitt.

<sup>1380</sup> III.3.5.

(selbst)bewusste Mensch besitzt einen Leib. Es wäre naiv zu behaupten, dass das Paradox bei Kierkegaard bloß eine subjektive Angelegenheit ist, ein subjektiv-logisches Problem. Aber es bleibt bei Kierkegaard an jeder Stelle dunkel. Es erscheint stets fragmentarisch: Es ist Herkunft der Wertschätzung, Herkunft der Angst (über die Existenz), der Umgang damit ist ein innerlicher, der Glaube ist das Organ der Verbindung zum Paradox. Kierkegaard hatte mit unbestechlicher Präzision eigentlich nur eine Frage: Wie soll ich, als Einzelner, als Existierender, mit diesem großen Unbekannten, das sich vor mir aufbäumt, verfahren? Wie komme ich in ein Verhältnis zum Paradox? Nietzsche hingegen versucht diesen dunklen Bereich zu füllen. Nicht, dass nun das gesamte Paradox in Form des Willens in klarem Licht vor uns stünde. Doch es wird eindrücklicher, wo und wie das irrationale Prinzip wirkt, da er mithilfe der Begrifflichkeit „Wille zur Macht“ und Ideen von Leib und Selbst den Willen fasst, versucht, ihn teilweise ausdifferenzieren und damit vorstellbar zu machen.

Diese zumindest rudimentäre Spezifizierung des Bereichs des Unbekannten – wie man den Bereich des Paradox oder des Willens auch nennen könnte – erlaubt Nietzsche eine andere Perspektive auf die möglichen Herangehensweisen der Philosophie in Bezug auf den Willen. Im Kapitel zum Problem, zur Ewigen Wiederkehr, bahnt sich der neue Philosoph im Bild des Hirten an, welcher dann im umfassenden folgenden Kapitel ausgeführt wird.<sup>1381</sup> Entgegen der sich in sich selbst verschließenden Innerlichkeit Kierkegaards präsentiert uns Nietzsche die neue Skepsis.<sup>1382</sup> Eine Skepsis, die entschieden gegen das Dogma der Philosophen steht, also jegliche Form von ideeller Wahrheit ablehnt, sich insbesondere vom Platonismus abgrenzt, den Nietzsche bis in seine Gegenwart wirken sieht. Gleichzeitig eine Skepsis, die um den Willen als wirkende Kraft weiß, den sie als ihre einzige Wahrheit gelten lässt, was sie deutlich von einem rationalen Skeptizismus unterscheidet. Ihr Ziel ist es nicht, bloß ein grundlegend rationales Prinzip der Welt zu widerlegen, sondern positiv den Willen als wirkend zu bestimmen und zu versuchen, mit diesem auf eine schaffende Weise umzugehen. Da das Schaffen (hauptsächlich von Werten) für Nietzsche die zentrale Funktion der Philosophie ist, geht es für ihn, nach dem Fall der Illusion der Wahrheit bzw. des rationalen Prinzips der Welt, um eine notwendige Neuausrichtung der Philosophie. Gesucht wird eine Philosophie, die den Willen ernstnehmen kann und dass, obwohl er ihre lange Tradition zutiefst erschüttert. Immer wieder

---

<sup>1381</sup> Das 4. Kapitel im N-Abschnitt.

<sup>1382</sup> III.4.4.1.

müssen wir uns daran zurückerinnern, dass mit der Wahrheit nicht bloß das Ziel infrage gestellt wurde, sondern auch sämtliche Methoden der Philosophie. Schlüssige Argumentationen, logische Deduktionen, Sprache als Werkzeug im Allgemeinen stehen von nun an auf dem philosophischen Prüfstand. Nicht umsonst kommt Nietzsche zu dem radikalen Schluss, dass der neue Philosoph wohlmöglich gar nicht mehr schreibt, so ist es doch eine der Voraussetzungen, um ihn überhaupt denken zu können, „dass man den Begriff ‚Philosoph‘ nicht auf den Philosophen einengt, der Bücher schreibt – oder gar seine Philosophie in Bücher bringt!“<sup>1383</sup> Der Umgang mit dem irrationalen Prinzip, die Liebe zur Weisheit diesem Prinzip gegenüber bedarf eine ganze Bandbreite an Fertigkeiten.<sup>1384</sup>

Es mag beim Lesen verwunderlich gewesen sein, dass die Ambivalenz des neuen Philosophen so viel Raum eingenommen hat. Das Kapitel zum neuen Philosophen macht immerhin fast die Hälfte des gesamten Abschnittes aus. Das Anliegen dieses langen Kapitels war es, die Schwierigkeit des neuen Philosophen, die Schwierigkeit im Umgang mit dem irrationalen Prinzip, mit dem Willen, mit dem Paradox herauszustellen. Der Facettenreichtum von verschiedenen Eigenschaften, die uns dort vorgestellt wurden, deutet auf die Vielseitigkeit des Willens selbst. Manche Aspekte mögen sich konträr zu unseren eigenen Werturteilen verhalten, besonders der erste längere Teil zur Härte wurde von mir dahingehend gekennzeichnet.<sup>1385</sup> Andere wiederum könnten sich mit unseren Einschätzungen decken.<sup>1386</sup> Die Ambivalenz jedoch markiert gerade die unendliche Schwierigkeit. Nietzsche ist für seine Anfeindungen gegen den Humanismus berüchtigt geworden. Es sind diese Anfeindungen, die ihn nicht selten selbst quälen, von denen er aber auch nicht ablassen kann, wenn er denn eine Art Ethik des irrationalen Prinzips, oder vielleicht besser: Ethik des Willens, verfassen will. Eine Ethik wohlgerne, die für ihn mehr als jede andere den Umständen gerecht wird. Selbst der umfassende Raum, der dieser Auseinandersetzung innerhalb der Arbeit gewährt wurde, gibt nur einen oberflächlichen Einblick in die Kämpfe, die auf dem Boden des Willens geführt werden. Dem neuen Philosophen aber ist es ganz unmöglich die Relevanz einer der beiden Seiten zu leugnen. Er ist immer ein Stück weit Esel und ein Stück weit Schmetterling.

---

<sup>1383</sup> III.4.5., Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 57; JGB 39.

<sup>1384</sup> Vgl. Dazu das Kapitel 4.4. mitsamt aller Unterkapitel im N-Abschnitt.

<sup>1385</sup> Vgl. III.4.4.3. und alle Unterkapitel.

<sup>1386</sup> Vgl. III.4.4.5. und alle Unterkapitel.

Wenn Nietzsche schließlich festhält, er wolle nur lesen, was mit Blut geschrieben ist, dann finden sich die vorgestellten Momente vereint in der Frage nach der Form.<sup>1387</sup> Dem, der mit Blut schreibt, gelingt der Ausdruck seines Leibes und damit seines Zugangs zum Willen. Diesen Zugang ausdrückend, gelingt es ihm, seine Perspektive auf den Willen offenzulegen, ein Fragment der Wahrheit. Anders als Kierkegaard formuliert Nietzsche keinen Abbruch, plädiert durchaus für die Möglichkeit, den Willen auch sprachlich bis zu einem gewissen Grade fassen zu können. Doch er sieht ebenfalls die Limitation der Sprache. Der neue Philosoph muss sich von Nietzsche die Frage gefallen lassen, ob die Sprache noch das Mittel der Wahl ist, wenn er, der neue Philosoph, den Willen als (irrationales) Prinzip erkennt, und seine Weisheit, zu der er doch seine Liebe pflegt, zum Erkennen (?) desselben, oder vielleicht besser: zum gelungenen Umgang mit ihm, dem Willen, drängt.

Das irrationale Prinzip erhält von Kierkegaard zu Nietzsche seine wertschaffende Funktion, die im Unbewussten der Menschen rumort. Auch Nietzsche zweifelt an keiner Stelle daran, dass die Werte nicht auf rationalem Wege zustande kommen. Dennoch verändert sich das Prinzip, bekommt ausgehend vom innerlichen Paradox einen objektiveren Charakter im Begriff des Willens, der sich keinesfalls auf Subjekte und ihre Auseinandersetzung mit der Existenz beschränkt. Der Wille wirkt überall.

### 2.3. Vorrang des Objekts – Adorno

Der Abschnitt zu Adorno begann mit zwei zentralen Thesen der *Dialektik der Aufklärung*. Auf der einen Seite wurde grob der historische Weg der Aufklärung nachvollzogen, der nach Ansicht von Adorno und Horkheimer bereits im Mythos begann und sich spätestens in der griechischen Antike deutlich ausprägte.<sup>1388</sup> Anhand der Ethnologie ihrer Zeit konstruieren die beiden ein Bild der Wilden, die mithilfe von Mana und Geistern versuchen, die real vorherrschende Übermacht der Natur zu fassen. Im Sinne der Effektivität der Manipulation jener Übermacht war dieser Ansatz im Gegensatz zu den später sich entwickelnden Naturwissenschaften nicht sonderlich erfolgreich und zeigt dennoch die ersten Momente des Wunsches

---

<sup>1387</sup> Vgl. III.5.

<sup>1388</sup> Vgl. V.2.1. bis V.2.5.

der Naturbeherrschung und der Selbsterhaltung. Die Permanenz der Herrschaft über die Natur in der Geschichte, die beim Mana sich andeutet und durch die Naturwissenschaft sich vollzieht, ist die erste zentrale These der *Dialektik der Aufklärung*. Auf der anderen Seite wurde die Unzulänglichkeit der Aufklärung wiederholt, sich eigene Ziele zu setzen.<sup>1389</sup> Die Argumentation schließt unmittelbar an die zwei vorangegangenen Abschnitte zu Kierkegaard und Nietzsche an. Nietzsche wird in diesem Kapitel (an der Seite von De Sade) zugutegehalten, dass er stets auf die Unmöglichkeit der rationalen Wertsetzung und die durchaus vorhandene Möglichkeit der Verwendung von Rationalität für alle möglichen grausamen Zwecke insistierte. Erst in der schonungslosen Auseinandersetzung wittern Adorno und Horkheimer die Chance, das Unrecht zu heben. Welches Unrecht allerdings? Die Permanenz der Herrschaft, die, wie sich in diesem Kapitel zeigt, auch immer eine des Menschen über den Menschen war. Die Argumentation ist gleich zu Beginn im Adorno Abschnitt dialektisch verworren, denn die Aufklärung selbst – die Freiheit, insbesondere Freiheit von (fremder) Herrschaft versprochen – bildet den Kern der Herrschaft. Immer wieder müssen wir uns auf das *petitio principii* der beiden Autoren besinnen, das lautet, dass Freiheit nur im Zusammenhang mit Aufklärung möglich ist<sup>1390</sup>. Es stellt die Frage, wie die Aufklärung in diesen Zustand gelangen kann. Zugleich muss die Frage für uns an dieser Stelle sein, welche Rolle das irrationale Prinzip in diesem Zusammenhang spielt.

Das irrationale Prinzip präsentiert sich auch in diesem Abschnitt als das Andere der Vernunft. Zu Beginn bei den Wilden etwa als die Übermacht der Natur, die als Mana gefasst wird und als solches immer mehr ist, als die Sache selbst – es gab das Beispiel eines Tieres, das zum einen als das Tier, das es ist, gefasst wird, zum anderen als Träger des Manas (d.h. als Teil bzw. Stellvertreter der Übermacht der Natur im allgemeinen) mehr als das Tier ist. Mimesis war die erste Antwort der Wilden. Sie glichen sich der Übermacht der Natur an, um so auf Gnade zu hoffen. Als Ziel, das sich damals wie heute nicht im starken Sinne begründen ließ, wirkte die Selbsterhaltung. Die Selbsterhaltung wird von Adorno und Horkheimer selbst als Teil des Mythos begriffen, denn es beschreibt den Bereich des irrationalen Prinzips, ist es doch eine Wertsetzung. Selbsterhaltung ist als Trieb omnipräsent, wirkte im Wilden, während er versuchte

---

<sup>1389</sup> Vgl. V.2.6. samt Unterkapitel.

<sup>1390</sup> "Wir hegen keine Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist." Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 3.

das Unheil abzuwenden und auch die Mimesis tat der Selbsterhaltung kein Abbruch, da in der Unterwerfung und Angleichung der Trieb zur Selbsterhaltung noch verstärkt wurde.

Dieses erste Bild der Natur als das Andere, als die Übermacht, blieb in den späteren Stadien der Aufklärung nach Ansicht der Autoren erhalten. Die Aufgabe, die sie einleitend mit Francis Bacon entwickeln, war es, die Gesetze der Natur zu lernen, um sie mit eben jenen Gesetzen zu unterwerfen.<sup>1391</sup> Allerdings findet in diesem Wunsch eine unzulässige Vermengung statt, die bis heute noch häufig anzutreffen ist. Die Natur als das Andere, als das zu bändigende irrationale Prinzip, wurde auf einen Gegenstand der Wissenschaft reduziert, dem man sich nur lange genug widmen müsste, um alle Prinzipien zu lernen, um schlussendlich willkürlich damit verfahren zu können. Das Andere, als Gegenüber der Aufklärung, ist jedoch deutlich mehr als reiner Gegenstand der Wissenschaft. Dort findet sich das Potential der Wertsetzung, ein Potential, das von der Aufklärung sträflich vernachlässigt wurde. In dieser Vernachlässigung finden die Fäden der *Dialektik der Aufklärung* zusammen. Das Reduzieren der Aufklärung auf Wissenschaft und das Leugnen der Tatsache, dass das eigene Ziel, die Selbsterhaltung, dem Mythos entstammt und kein Produkt der Aufklärung ist, sorgt dafür, dass die Aufklärung selbst letztlich nicht verhindern kann, in den Mythos zurückzufallen und Dienerin der Barbarei (wie Adorno und Horkheimer den Faschismus des dritten Reiches nennen) zu werden.

Auch Adorno ist also der Auffassung, dass die Aufklärung in einem irrationalen Prinzip gründet. Dass sie von selbigen ihre Zielsetzung erfährt. Immer mehr drängt sich auf, dass die Wertsetzung eng an das Objekt geknüpft ist, eng an das Andere der Aufklärung, an die Natur, von der es im Laufe der Aufklärung vermeintlich getrennt wurde. Das Kapitel zur Kritik an Kierkegaard sollte diesen Umschwung weiter verdeutlichen.<sup>1392</sup> Adorno sträubt sich vor jeder subjektiven Konstruktion des Anderen, wie Kierkegaard es bei der Innerlichkeit und dem Paradox versucht, auch wenn er an keiner Stelle leugnet, dass Kierkegaard viel Vorarbeit dabei geleistet hat, das irrationale Prinzip überhaupt freizulegen – Adorno entlehnt nicht ohne Grund den Begriff der negativen Dialektik von Kierkegaard –, so sieht er sich doch genötigt, festzuhalten, dass ein Verbleiben im Subjekt den Zustand der Trennung perpetuiert, der Ursache für die Misere ist. Die Natur, als das allgemeinste Objekt, bliebe in diesem Falle das Fremde und Kierkegaard in einem eigenartigen Limbus, in dem das Andere, als Paradox, im Zentrum der Existenz steht, die Natur jedoch scheinbar eine dritte Rolle spielt, neben dem rationalen Subjekt und seinem

---

<sup>1391</sup> Vgl. V.2.1.

<sup>1392</sup> Vgl. V.3.

paradoxalen Verhältnis zur Existenz. Fraglich ist, ob eine solche Lesart von Kierkegaards Konzeption sich notwendig aufdrängt, da schon weiter oben im Fazit beschrieben wurde, dass Kierkegaards Konzeption zu dunkel ist, um konsequente Schlüsse zu erlauben. Sicherlich lässt sich festhalten, dass die subjektive Frage der Existenz (Ich und Gott/Existenz) sein fast ausschließliches Interesse bildete.

Von Kierkegaards Subjektivismus sich abwendend versucht Adorno das Objekt zurückzugewinnen. Es ist zugleich eine Suche nach Wertsetzung. Adornos Erkenntnistheorie, die er hauptsächlich in der *Negativen Dialektik* entwirft, lässt die klassische erkenntnistheoretische Suche nach dem „Wie es ist“ und die Suche nach Wertsetzungen verschmelzen.<sup>1393</sup> Schließlich soll die Natur nicht mehr bloß Gegenstand der Wissenschaft sein, sondern endlich auf das Potential der Wertsetzung hin überprüft werden. Die Anleihen vom Konzept des Willens, unter anderem dargestellt in einem wirkenden Unbewussten drängen sich auf, und sind unterfüttert von Adornos Nähe zu Nietzsche und zur Psychoanalyse.

Mit dem Vorrang des Objekts entwirft Adorno sein Konzept einer Erkenntnistheorie, die in die Fühlung mit den Gegenständen geht, anstatt sie bloß zu begreifen. Zunächst scheint es so, als müsse das (bewusste) Denken in Begriffen umlernen, da die nah an die Begriffe geknüpfte Methode der Identifikation für Adorno an die zuvor vorgestellten Grenzen stößt. Die Identifikation ermöglicht die Welt rational und auf eine bestimmte Funktion hin zu fassen, aber bleibt bloßes Werkzeug. Allerdings entdeckt Adorno schon im Begriff selbst das ihm fremde.<sup>1394</sup> Die Spuren von Nichtidentität zeigen in den Begriffen ihr objektives Herkommen an.<sup>1395</sup> Deshalb wendet sich Adorno so entschieden gegen eine der Tendenzen seiner Zeit, die Begriffe und Sprache auf bloß logische Zusammenhänge zurückführen will und Begriffe als austauschbar darstellt, solange nur die gleiche Funktion der Identifikation gegeben ist. Nicht nur führt es bei an sich schillernden Begriffen der Philosophie wie beispielsweise Freiheit oder Gerechtigkeit zu wirren Konstruktionen, da diese unmöglich auf ein bestimmtes Set von Definition zu reduzieren sind. Weit wichtiger ist, dass ein beliebiger Wechsel des Begriffes selbst sein Verhältnis zum Nichtidentischen missversteht. Im Begriff lauert seine Geschichte, im Begriff lauert sein materieller Ursprung, im Begriff lauert seine (wertsetzende) Tendenz.<sup>1396</sup> Der Leib oder die

---

<sup>1393</sup> Vgl. V.4. Das Ineinandergreifen wird im Laufe des Kapitels immer deutlicher, bevor es in Konstellation und Chiffre (V.4.5.) zu seinem vorläufigen Höhepunkt gelangt.

<sup>1394</sup> Vgl. V.4.1.

<sup>1395</sup> Vgl. V.4.2.

<sup>1396</sup> Vgl. V.4.3. und V.4.4.

Leiber, die ihn schufen, verbreiteten und tradierten waren immer auch Ausdruck eines objektiven, d.h. außerhalb ihres subjektiven Bewusstseins befindlichen, Kontextes, der sich im Begriff verfestigte. Zwar vermag der Begriff nie dieses Außen ganz in sich aufzunehmen, obwohl es ihn hervorbringt. Durch seine eigene Geschichte des Entstehens allerdings trägt er zumindest ein Teil davon mit, einen Teil, den er durch beliebige Ersetzbarkeit verlieren würde. Der nichtidentische Teil des Begriffs wird für Adorno zur Chiffre, ein wichtiger Begriff des Abschnittes.<sup>1397</sup> Der nichtidentische Teil ist das Wirken des irrationalen Prinzips im Begriff, ohne das er gar nicht wäre (freilich, weil nichts ohne es wäre). Auf dieses Prinzip hin den Begriff zu lesen, ihn als Chiffre der Nichtidentität, des irrationalen Prinzips, wohl auch: des Willens, zu lesen, ist die Aufgabe der Philosophie. Hier ist für Adorno der Ausdruck der Klage auszumachen. „Weh sprich: Vergeh“ heißt es an zentraler Stelle, als Adorno über den Leib und seine Bedeutung für das Nichtidentische spricht.<sup>1398</sup> Nachdem wir in der *Dialektik der Aufklärung* gesehen haben, dass die Aufklärung zu keinem Schluss im Hinblick auf die Moral gelangen kann. Nachdem Adorno diese Ansicht in der *Minima Moralia* nochmal verschärft, wenn er selbstgefällige Humanisten und ihre Forderungen nach der „Erfüllung menschlicher Möglichkeiten“ oder der Auskosten des „Reichtums des Lebens“ mit den Worten abstrafte: „Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll.“<sup>1399</sup> Nach all diesen Eingeständnissen sucht er das Objekt selbst anzuhören, um ihm die Klage zu entnehmen.

Die dafür nötige Fühlung der Gegenstände, die eine, wenn auch nie eindeutige, Entschlüsselung der Chiffren erlaubt, findet sich im Konzept der Konstellation wieder. Die Sache, wie Adorno den Gegenstand der Identifikation und gleichzeitigen Träger des Nichtidentischen gerne nennt, ist nicht durch einen Begriff zu fassen. Immer ist sie zu groß für ihn, und auch er geht nicht nur in ihr auf, sondern ist mehr als sie. Stattdessen müssen eine Vielzahl von Begriffen

---

<sup>1397</sup> Vgl. V.4.5.

<sup>1398</sup> Vgl. V.4.4.

<sup>1399</sup> „Sur l'eau“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 177-79. Der Beginn dieses Aphorismus ist eine wunderbare Zuspitzung:

„Auf die Frage nach dem Ziel der emanzipierten Gesellschaft erhält man Antworten wie die Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten oder den Reichtum des Lebens. So illegitim die unvermeidliche Frage, so unvermeidlich das Abstoßende, Auftrumpfende der Antwort, welche die Erinnerung an das sozialdemokratische Persönlichkeitsideal vollbärtiger Naturalisten der neunziger Jahre aufruft, die sich ausleben wollten. Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll. Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist. In das Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen ist eben der Fetischismus der Ware eingesickert, der in der bürgerlichen Gesellschaft Hemmung, Ohnmacht, die Sterilität des Immergleichen mit sich führt.“

um das Nichtidentische versammelt werden, die jeweils verschiedene Aspekte aufgreifen.<sup>1400</sup> Nie darf einer der Begriffe eine abschließende Form suggerieren, ein Argument, das für Adornos Form weitreichende Konsequenzen hat. Vielmehr muss er sich selbst als flexibel erweisen und so – neben der Tatsache, dass er als Teil einer Konstellation einer von vielen Begriffen ist – sich selbst im Vorgang der Mimesis verstehen, als angleichend an sein eigenes Nichtidentisches. Wie fremd ihm diese Aufgabe ist, und wie schwer sie ihm fällt, wurde im ersten Zitat des Abschnittes angedeutet. Der Begriff muss buchstäblich sich selbst ein Anderes werden, um sein Potential zu entfalten. Ein Vorgang, der dem verlangenden Subjekt gänzlich verschlossen bleibt: „Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen.“<sup>1401</sup>

Das irrationale Prinzip wirkt bei Adorno auf mehreren Ebenen, wie die Einführung der *Dialektik der Aufklärung* gezeigt hat. Im Nichtidentischen finden sich unbewusste, organische, historische, soziale Momente, die nicht bloß „beschrieben“ werden können, sondern selbst eine Tendenz enthalten. Sie sind stets mehr als das, was man von ihnen beschreiben könnte. Der Wille wirkt in ihnen und durch sie. Der Wille, das irrationale Prinzip, ist dem Begriff fremd. Darum sind diese verschiedenen Momente für den Begriff, für die Vernunft, die Aufklärung eine solche Zumutung. Und dennoch lässt sich das Versprechen der Aufklärung nach Autonomie für Adorno nur im Einklang mit dem Nichtidentischen verwirklichen, niemals dagegen. Das Nichtidentische wirkt als aktive, als werdende Kraft. Es kennzeichnet das lebendige Moment der Dinge, womit es sich der starren Bezeichnung entzieht. Die Wissenschaft hat große Erfolge gefeiert, indem sie das Nichtidentische missachtete. Wir haben Adorno und Horkheimer dahingehend zitiert: Ansonsten stürzen die Brücken ein und die Medizin hilft nicht.<sup>1402</sup> Die Wissenschaft und ihre Kunst der Manipulation verlangt ein zumindest zeitweiliges Stillstellen der Bewegung. Doch die Philosophie verfolgt eine andere Aufgabe, eine, die für die Wissenschaft von keinem Interesse ist. Und diese Aufgabe, das ethische Programm – wie auch immer es sich im Detail gestaltet – gelingt einzig im Einklang mit dem Nichtidentischen, dem

---

<sup>1400</sup> Vgl. V.4.3.2. und V.4.5. sowie auf die Form angewandt V.6.

<sup>1401</sup> Einleitung (V.1.) des Adorno Abschnittes, „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

<sup>1402</sup> Vgl. V.2.6. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 90.

irrationalen Prinzip, das, wie alle Abschnitte zeigen, der Grund eines jeden ethischen Programmes ist.

## 2.4. Anders-Werden – Deleuze

An das von Adorno zugespitzte Problem der Identifikation schließt der letzte Abschnitt zu Deleuze unmittelbar an. Das Werk von Deleuze hat einen interessanten Aufbau. Der Kern der Fragestellung ändert sich nie, doch stets kommen neue Begrifflichkeiten hinzu und lösen miteinander alte ab. Immer in der Mitte: Die Differenz als eigenständiges Prinzip. Deleuze kritisiert an der herkömmlichen Unterscheidung von Negation und Identifikation, dass die Differenz, als das, was sich der Identifikation entzieht, in der Negation als negatives Überbleibsel registriert wird, als Moment des Chaos innerhalb der Ordnung der Identifikation. Ein Moment, das es über kurz oder lang auszuschalten (bzw. aufzuheben) gilt.

Die Differenz ist Ausdruck des irrationalen Prinzips und die Methode sich diesem Prinzip, das eng an die Bewegung geknüpft ist – immer in Bewegung ist, zu nähern, ist statt Negation und Identifikation Differenz und Wiederholung.<sup>1403</sup> Früh im gleichnamigen Werk werden Kierkegaard und Nietzsche als Pioniere dieser Methode präsentiert.<sup>1404</sup> Ihnen gelang es, ein Gefühl für die Differenz zu entwickeln, für eben die Differenz, die für die Methode der Identifikation eine einzige undefinierte Masse bildet. Das Bild der dunklen Nacht, in der alle Kühe verschwinden, war uns ein stetiger Begleiter, um uns an den Umgang der Identifikation mit der Differenz zu erinnern. Keineswegs ist in dieser Nacht alles gleich, der Unterschied ist bloß dem Auge nicht zugänglich. Keineswegs ist im Paradox, im Willen, im Nichtidentischen, in der Differenz alles gleich (und damit ein Stückweit auch gleichgültig), nur weil es der Identifikation, die nicht „verstehen“, nicht „begreifen“ kann, so scheint.<sup>1405</sup>

Wie aber der Differenz sich dann nähern? Diese Frage verfolgt das deleuzianische Werk. In *Differenz und Wiederholung* wird nah an Nietzsche die Theorie der Masken entworfen, die sich von jeder Vorstellung eines Dinges an sich trennt. Was wir antreffen, sind Masken, nichts als Masken.<sup>1406</sup> Diese Masken sind momentaner Ausdruck der Differenz, fassen aber selbst die

---

<sup>1403</sup> Vgl. VI.2.1.

<sup>1404</sup> Vgl. VI.2.1.1.

<sup>1405</sup> Erstmals wurde das Bild am Ende von VI.2.1.9. vorgestellt.

<sup>1406</sup> Vgl. VI.2.1.2.

Bewegung in sich, es ist ihnen eine innerste Eigenschaft, sogleich schon wieder anders zu sein. Viele Momente der klassischen Erkenntnistheorie müssen hier aufgegeben werden. Etwa die notwendige Nachvollziehbarkeit. Aus der Kohärenz wird Chao-Erranz.<sup>1407</sup> Nach dem Grund zu fragen ist für Deleuze ein Anzeichen, dass man sich in den Verwirrungen der Identifikation verfangen hat. Diese Art zu Fragen bietet keine Möglichkeit der Annäherung an die Differenz. Der Modus selbst führt zur dunklen Nacht der unsichtbaren Kühe. Kant ist ein prominentes Beispiel, der mit dem ersten Satz der *Kritik der reinen Vernunft* genau dieses Zusammenlaufen präsentiert und problematisiert.<sup>1408</sup> Wenn die menschliche Vernunft, wie Kant sie uns vorstellt, als Prinzip der Identifikation agiert, dann würde Deleuze der Feststellung, dass sie selbst Probleme schafft, die sie nicht lösen kann, zustimmen. Allerdings kann Deleuze die Welt nicht unter einem rationalen Prinzip fassen, wie Kant es tut, auch wenn er sagt: Wir müssen daran glauben. Zu groß ist die Rolle der Differenzen, des Willens, der in der Welt wirkt. Die Dekonstruktion der Identifikation führt Deleuze in eine tiefe Krise der eigenen Methode, denn die Philosophie folgte dem Prinzip der Identifikation nicht nur dem Inhalt nach, sondern stets auch der Form. Der *Anti-Ödipus* und insbesondere *Tausend Plateaus* spiegeln Deleuzes eigenen Weg zu einem neuen Umgang, einer neuen Form der Philosophie. Mit der Form verändert sich der Inhalt, aber eigentlich nur ein wenig. Die Differenzen werden neu justiert.

Im *Anti-Ödipus* erhalten sie einen neuen Namen. Ab jetzt sind es die Wunschmaschinen, die wirken, die sich als produktives Begehren ausbreiten.<sup>1409</sup> Immer deutlicher wird in dieser expliziten Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse (und der Abgrenzung von Freuds Ödipus-Komplex) der Charakter des Unbewussten der Wunschmaschinen und damit auch der Differenzen.<sup>1410</sup> Keineswegs beschränken sich die Wunschmaschinen dabei auf das Unbewusste des Menschen, sondern bilden ein Grundprinzip des Seins (oder besser: des Werdens), das dort wirkt, wo Bewegung zu finden ist. Die Konzeption der Wunschmaschinen erscheint als eine Spezifizierung des Willens von Schopenhauer und Nietzsche.<sup>1411</sup>

Die These des *Anti-Ödipus* ist, dass die Repräsentation, wie Deleuze (nun gemeinsam mit Guattari) das Prinzip der zuvor in *Differenz und Wiederholung* kritisierten Identifikation auch

---

<sup>1407</sup> Vgl. VI.2.1.7.

<sup>1408</sup> „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (KrV A VII)

<sup>1409</sup> Ab VI.2.2.

<sup>1410</sup> Insbesondere VI.2.2.1.

<sup>1411</sup> Vgl. VI.2.2.2.

nennt, die Wunschmaschinen unterdrückt, insbesondere durch das Konstrukt der Familie. Daraus ergibt sich wiederum die Kritik an der Psychoanalyse, die zunächst als Potential der Differenzen bzw. der Wunschmaschinen auftrat, da sie das Vorhandensein und die Wichtigkeit dieser Momente festgestellt hat, doch wieder hinter die eigene Errungenschaft zurückfällt, als sie die Wunschmaschinen in das Konzept der Familie presst. In den Worten dieses abschließenden Kapitels hieße dies: Die Psychoanalyse hat Einsicht in die Tiefen des irrationalen Prinzips gewonnen, die im Menschen, aber auch außerhalb von ihm wirken und sich jenseits seines Bewusstseins abspielen, zugleich aber diese Erkenntnis gleich wieder verspielt, weil sie das irrationale Prinzip nicht als irrationales stehen lassen konnte, sondern versucht hat, alle Auswüchse dieses Prinzips, alle Ticks, alle „krankhaften Verhaltensweisen“ (als für Deleuze und Guattari deutlichsten Ausdrücke dieses Prinzips), durch Spannungen in dysfunktionalen Familienkomplexen zu rationalisieren. Dem Schizophrenen, in dem die Wunschmaschinen wirken, wird seine besondere Beziehung zu den Wunschmaschinen abgesprochen: Er hatte ein gestörtes Verhältnis zu seinem Vater/zu seiner Mutter etc.<sup>1412</sup> Früh wird deutlich, dass Deleuze zusammen mit dem Psychoanalytiker Guattari ein Potential in dem zu finden vermeint, was als Wahnsinn oder Störung angesehen wird, als einen zu heilenden Zustand. Bereits im ersten Zitat zum Abschnitt wird die Frage gestellt: Ist es die Aufgabe des Denkens eine Historisierung und Kategorisierung der Krankheiten und des Unglücks des Menschen zu erstellen? Oder gibt es dort etwas zu lernen? Wie aber kann das Denken sich dem nähern, das es zersetzt? Denn wir haben schon oben gesehen, dass anscheinend grundlegende Bedingungen des Denkens ausgesetzt werden. Keine Nachvollziehbarkeit, kein Grund. „In Wirklichkeit aber: Wie sich an der Oberfläche halten, ohne am Ufer zu bleiben?“<sup>1413</sup> fragt Deleuze bereits in *Logik des Sinns* und weist damit die Richtung: Das Ufer, das feste Land der Repräsentation muss verlassen werden. Der Übergang vom Sein des Landes auf das stetig bewegte Werden des Meeres ist ein Bild, das auch Nietzsche gerne anstrengt.<sup>1414</sup> Die Oberfläche ist die Sprache, die insbesondere in *Logik des Sinns* als Oberflächenstruktur vorgestellt wird. Es ist das Medium des Denkens. Eigentlich wird die Frage gestellt: Gibt es eine Sprache des irrationalen Prinzips? Kann man die Differenzen, die Wunschmaschinen sprechen, ohne sie auf ein Prinzip der Repräsentation (z.B. der Familie) zu reduzieren?

---

<sup>1412</sup> Vgl. zur vorangegangenen Argumentation VI.2.2.1.

<sup>1413</sup> Einleitung (VI.1.) des Deleuze Abschnittes, Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 197.

<sup>1414</sup> Etwa in dem von uns besprochenen Aphorismus „Auf die Schiffe“, aber auch anderen. III.4.4.5.5., Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 529-30; FW 289.

Deleuze lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass dieses Anliegen eine politische Frage ist, eine Frage der Lebensführung. Im abschließenden Satz des eben schon erwähnten Zitates heißt es: „Wie zu dieser *Politik*, zu dieser vollkommenen *Guerilla* gelangen?“<sup>1415</sup> Die Freilegung der Differenzen, die Befreiung der Wunschmaschinen von der Repräsentation ist für Deleuze zu gleichen Teilen die Schaffung einer neuen Ontologie (der Differenzen) bzw. einer dazu passenden Erkenntnistheorie sowie ein ethisches Programm. Die Zusammenführung der Wunschmaschinen mit Denken, mit dem organlosen Körper, wirkt für Deleuze weit über ein bloß vertieftes Verständnis der Welt hinaus. So wie die Repräsentation und das ihr zugehörige Denken reale Repression in der Welt etabliert und Spiegel desselben ist, so verändert und reflektiert ebenfalls ein Denken, das versucht, die Wunschmaschinen als solche wirken zu lassen, die Welt real. Ganz so, wie das Aufnehmen des Paradoxes bei Kierkegaard eine notwendige Bedingung für einen Umgang damit darstellt, der gänzlich verhindert wird, sollte man sich dem Paradox verschließen. Und auch bei Nietzsche richten die Missverständnisse in Bezug auf den Willen – wie beispielsweise: Er müsse einen Grund haben – in der Welt ganz unmittelbar Schaden anrichtet. Für Adorno entspricht eine Welt des unterdrückten Nichtidentischen einer Welt realer Repression. Wir haben dahingehend verschiedene Irrtümer der Repräsentation besprochen, die eine reale Unterdrückung besorgen: Der Staat im Großen und die Familie als kleinere Zelle desselben Prinzips.<sup>1416</sup> Aber auch überhaupt die Idee, es gebe einen Zweck, der abhandengekommen sei (der ursprüngliche Sinn), ist für Deleuze eine Illusion der Repräsentation.<sup>1417</sup> Zuletzt haben wir über den Mangel gesprochen, der als Konzept in der Repräsentation angelegt ist.<sup>1418</sup> Es geht nicht darum, dass diese Momente, Staat/Familie – Zweck – Mangel, mit jeder Faser der Repression dienen, sondern um ihre enge Verstrickung mit einer gewissen Art des Denkens. Staat und Familie erfüllen Funktionen, so auch die Frage nach dem Sinn, und der reale Mangel ist nicht einfach aufgehoben, nur weil man ihn einem bestimmten Prinzip des Denkens zuschreibt. Besonders im auf *Anti-Ödipus* folgenden *Tausend Plateaus* entdecken Deleuze und Guattari immer mehr die positiven Aspekte der genannten Momente. Das schlichte (reale) Zerschlagen bestimmter Strukturen führt nicht zwangsläufig zu einer positiven Entwicklung, wobei man das Freisetzen der Wunschmaschinen dennoch als eine für Deleuze und Guattari wünschenswerte Entwicklung bezeichnen könnte. Wenn dieses Potential genutzt

---

<sup>1415</sup> Einleitung (VI.1.) des Deleuze Abschnittes, Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 197.

<sup>1416</sup> Vgl. VI.2.2.1.

<sup>1417</sup> Vgl. VI.2.2.3.

<sup>1418</sup> Vgl. VI.2.2.5.

werden soll, bedarf es aber zumindest Perspektiven, die Abseits von den herrschenden Perspektiven, also dem Prinzip der Repräsentation, einen Zugang zu den Wunschmaschinen erlauben.

Kommen wir zur Frage zurück, wie dem Denken dieser Zugang gelingen kann. Die zwei großen Kapitel zum organlosen Körper und zum Werden widmeten sich diesem Problem. Bevor wir uns mit dem (Anders-)Werden nochmals der Methode Deleuzes nähern, muss die Funktion des organlosen Körpers erneut nachvollzogen werden. Dieser spielt in der Ontologie von Deleuze (und Guattari) eine entscheidende Rolle und setzt die vorgestellte Theorie in ein Verhältnis zur Philosophiegeschichte. Die Überlegung beginnt mit der Verwundung, woher die Repräsentation überhaupt kam, wie sie soviel Macht erhalten konnte.<sup>1419</sup> Waren es die Wunschmaschinen selbst, die sich unterwerfen wollten? Die Antwort von Deleuze und Guattari ist: Es gelang mithilfe des organlosen Körpers. Dieser ist der immaterielle Gegenentwurf zu den Wunschmaschinen. Es ist ihre, wie die Autoren sagen, Einschreibungsfläche. Damit verbinden die beiden das, was in der Philosophiegeschichte oft als Geist und Materie auftrat. Der organlose Körper, zuweilen auch die Konsistenzebene genannt, ersetzt die Rolle des Geistes. Zunächst ist er in dieser Rolle weitestgehend undefiniert, einzig festgehalten wurde, dass sich die Wunschmaschinen, die Differenzen, der Wille also, das irrationale Prinzip auf ihm einschreibt. Offen bleibt, ob die Wunschmaschinen, ob der Wille den organlosen Körper benötigt. Zweifelsohne ist allerdings nichts ohne diese Fläche denkbar, denn das Denken (ob in Repräsentation/Identifikation oder nicht) benötigt die Einschreibungsfläche. Diese Fläche ist seine notwendige Bedingung. Die erst einmal sehr breit gefächerte Funktion des organlosen Körpers/der Konsistenzebene wurde nach Vorstellung von Deleuze und Guattari im Laufe der Zeit von der Repräsentation vereinnahmt, das Denken (das auf vielfältigste Arten und Weisen auf dem organlosen Körper möglich ist) wurde in die Richtung der Repräsentation/Identifikation gedrängt. Dabei war dies eine Frage von Macht und Todestrieb. Deleuze und Guattari präsentieren eine komplexe Argumentation, die ganz im Geiste Nietzsches und der Psychoanalyse nachvollzogen wird. Der organlose Körper ist selbst der Todestrieb<sup>1420</sup>, womit Deleuze und Guattari ein in der Philosophie wiederkehrendes Moment des toten Wissens aufnehmen. Der organlose Körper, als der Bereich des immateriellen, des Wissens, der Einschreibung, hat eine Tendenz gegen die ständige Produktion des Materiellen. Der Maschinenlärm, so nannten wir

---

<sup>1419</sup> Vgl. VI.2.3.

<sup>1420</sup> Vgl. VI.2.3.

die permanente Produktion der Wunschmaschinen, wird ihm von Zeit zu Zeit zu laut. Dieses ganz unbestimmte, ganz allgemeine Richten gegen alles Bewegende, gegen alles Lebendige, gegen alle Maschinen, ist der Todestrieb. Er drängt zurück zur Stille. Dieser Reflex zweier ontologischen Grundkonstanten – der Konflikt zwischen organlosem Körper und Wunschmaschinen – bildet für Deleuze und Guattari die Urverdrängung. Und dieser Urverdrängung bedient sich wiederum die Repräsentation. Sie übernimmt den Hass gegen das Materielle vom organlosen Körper (den Hass des Geistes gegen die Materie – um es mit klassischen Begriffen auszudrücken<sup>1421</sup>), der eigentlich nur ein Teil desselben ausmacht, und macht ihn zu seinem einzigen Prinzip. Eine Kritik, die sich analog zur Kritik Nietzsches an der Philosophie Platons (und der darauffolgenden Philosophie) verhält, sowie seiner umfassenden Kritik am Christentum.<sup>1422</sup> Der organlose Körper, der nach Vorstellung (und/oder Hoffnung von Deleuze und Guattari) in einem produktiven und versöhnten Verhältnis zu den Wunschmaschinen stehen kann, wird so zum Verächter des Leibes. Er schätzt von dem Moment an, an dem die Identifikation Überhand über ihn gewonnen hat, an den Wunschmaschinen nur noch das, was in den engen Rahmen seiner eigenen Identifikation passt. Adorno würde sagen: Der Geist schätzt nur noch das an den Dingen, was er selbst ist. Kennzeichen der Identifikation. Die Hoffnung, die Deleuze und Guattari an den organlosen Körper/an die Konsistenzebene herantragen<sup>1423</sup>, verhält sich auffällig synchron zu der *petitio principii* von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung*. Die Hoffnung, dass die Versöhnung zwischen den sich fremden Momenten möglich ist. Die Hoffnung damit, dass Geist, Vernunft, Denken, Aufklärung mehr ist als das Prinzip der Identifikation, mehr ist als die Fähigkeit zur Naturbeherrschung. Deleuze und Guattari schreiten aber mit dem Werden einen dem ersten Anschein nach von Adorno unterschiedenen Weg ein, um diese Versöhnung zu ermöglichen.

Das Werden ist unterschieden vom Sein. Macht hat eine Tendenz zur Verfestigung, zum Sein, denn wenn sie wird, besteht die Gefahr, dass sie vergeht. Das Kapitel zum Werden beginnt mit diesem Verhältnis, denn das Tier-Werden, das langfristig für Deleuze und Guattari gerade das Anders-Werden in Gang setzt, ist zunächst eine Strafe.<sup>1424</sup> Wer sich der herrschenden Macht widersetzt, wird ausgestoßen, wird Tier und gehört so nicht mehr zum Kreis der Macht

---

<sup>1421</sup> Ein Hass, der bei Nietzsche der Hass der Hinterweltler ist. Ihr jenseits ist, als Geistiges, Ausdruck der Flucht vor der realen, leiblich-objektiven, Unterlegenheit.

<sup>1422</sup> Vgl. III.2. und III.4.3.1.

<sup>1423</sup> Vgl. VI.2.3.2.

<sup>1424</sup> Vgl. VI.2.4.1.

(der Nicht-Tiere, der Menschen). Wer Tier wird, steht außerhalb der Repräsentation und Identifikation, außerhalb des Gesichts, ein anderer vorgestellter Begriff für das Zentrum der Macht. Der Ausgestoßene, der Tier wird, ist die Fluchtlinie zum Bestehenden, ist etwas anderes als das, was ist und sein soll, und deshalb wird er abgestraft. Dieses Moment der Kritik wollen Deleuze und Guattari fruchtbar machen. Das Unterworfenheit im Tier-Werden, das ganz analog zur realen Unterwerfung der Tiere durch den Menschen verstanden werden kann, ist die Chance, die Fluchtlinie von Unten her zu ziehen. Im Dreigespann aus Masochist, Pferd und Domina entdecken die Autoren das Moment des Tier-Werdens wieder, allerdings wird die Unterdrückung diesmal eingefordert statt aufgezwungen. Im Moment der Macht selbige fahren zu lassen, um das herkömmliche Verhältnis der Unterdrückung umzukehren<sup>1425</sup>: Erstes Potential des Tier-Werdens – eine erste Eröffnung der Konsistenzebene/eines vom Zwang der Repräsentation befreiten organlosen Körpers, damit auch freien Differenzen/Wunschmaschinen.

Dies markiert allerdings erst den Beginn der Entwicklung des Werdens. Der Preis wird im Laufe des Kapitels immer deutlicher. In Anlehnung an den Strukturalismus und die alternative Strukturierung der Welt, die Levi-Strauß in *Das wilde Denken* vorstellt, entwerfen Deleuze und Guattari eine Gegenkonzeption zur Repräsentation in Bezug zur Kategorisierung der Welt: Reihen und Bezüge ohne festen Kern statt Ur-, Ab- und Trugbilder. Damit ist schon eine Menge gewonnen und verloren. Gewonnen ist ein gelungenerer Bezug zum Werden als noch im Denken der Repräsentation, verloren sind die Momente für die die Repräsentation Ur-, Ab- und Trugbilder etablierte. Vornehmlich die Möglichkeit der Unterscheidung in Ab- und Trugbild ist abhandengekommen. Es gibt keine Möglichkeit mehr, ein Trugbild auszumachen und es so durch ein qualitatives Urteil herabzuwürdigen. In *Differenz und Wiederholung* sagte Deleuze: Nur noch Masken. Doch der Strukturalismus war nicht konsequent genug. Deleuze und Guattari mussten die Methode noch weitertreiben, denn der Strukturalismus traf das Werden nicht, auch wenn er die Perspektive vorbereitete.<sup>1426</sup> Wir müssen das Denken der Repräsentation – das immer auch zum Großteil unser eigenes ist – und seine grundlegenden Prinzipien noch konsequenter strapazieren, um davon loszukommen. Die Identifikation, da hätte Adorno zugestimmt, hält sich hartnäckig.

---

<sup>1425</sup> Vgl. VI.2.4.2.

<sup>1426</sup> Vgl. VI.2.4.3.

Wir werden auf Zauberer verwiesen, die verschiedene Dörfer über Zauber, in denen wiederum Tiere eine zentrale Rolle spielen, verbinden. Wahrscheinlich fühlen wir uns provoziert von solchem Unfug.<sup>1427</sup> Wie aber bereits im Abschnitt selbst geschildert, machen Deleuze und Guattari nie einen Hehl aus der Absurdität der gewählten Bilder. Doch kommen sie nicht umhin, in diesen Bildern zentrale Aspekte des Werdens wiederzuentdecken. Ist ein Zauber der vorgestellten Art ausgesprochen, verbinden sich die Dörfer über eine Schnittmenge, die des Zaubers und des gewählten Tieres. Es ist für die Autoren Sinnbild der Verbindungen der Differenzen/Wunschmaschinen auf der Konsistenzebene. Ansammlungen breiten sich auf der Ebene aus und affizieren einander: Bewegung der Differenzen. Das Bild der Meute, als Ansammlung von Differenzen, fasst vieles.<sup>1428</sup> Eine Meute können die Bewohner des Dorfes sein, die auf die Meute des anderen Dorfes trifft. Genannt wurde die Meute des Wolfes. Und auch ein jeder von uns ist eine Meute, d.h. eine Ansammlung von Differenzen. Die Besonderung, und hier liegt ein entscheidender und gravierender Unterschied zur Philosophie der Identifikation, ist eine Randerscheinung dieser Meuten.<sup>1429</sup> Deleuze und Guattari halten an der Existenz besonderer Individuen fest – immer wieder fällt ein Element der Meute in besonderem Maße auf und spielt eine herausgehobene Rolle. Doch was sich hier manifestiert, und in der Geschichte der Philosophie an vielen Stellen als das Subjekt in glänzendem Licht hervorgehoben wurde, ist eine geschundene Position. Das Subjekt war nie die Mitte, nie das Beispiel für die anderen, sondern vielmehr am Rand zu finden, selbst eher Abfall der Meute (bis hin zum buchstäblichen Sinne des Abfallens/Verstoßenwerdens von der Meute) als begehrenswerte Position. Die Bedeutung des Subjekts leidet massiv unter dieser Analyse, wird es doch ganz neu ins Verhältnis zum Objekt gesetzt, das diesem nun vorausgeht. Der Vorrang des Objekts gilt nicht nur dahingehend, dass das Subjekt sich die Welt nicht aussuchen kann, in die es geboren wird, was beinahe eine Binsenweisheit neuer Philosophie zu sein scheint. Sondern dass die Meute, als Ansammlung von Differenzen, aus denen die Randerscheinung selbst entsteht, jederzeit ein reziprokes Verhältnis zur Randerscheinung aufrechterhält. Das Werden, die Differenzen wirken permanent auf allen möglichen Ebenen, sodass konsequenterweise nur noch von Komplexen gesprochen werden kann, keinesfalls von isolierten Subjekten. Das Kapitel zum Werden schließt mit der Zuspitzung von Deleuze und Guattari, dass den objektiven Bedingungen

---

<sup>1427</sup> „Wie im Märchen“, VI.2.4.4.

<sup>1428</sup> Vgl. VI.2.4.5.

<sup>1429</sup> Vgl. VI.2.4.6. und VI.2.4.7.

selbst Individuation zugesprochen werden müsste, um fassen zu können, wie sehr sie, aber auch wir mit ihnen im Werden verwoben sind. „Klima, Wind, Jahreszeit oder Stunde haben kein anderes Wesen als Dinge, Tiere oder Personen, die sie bevölkern, die ihnen folgen, in ihnen schlafen oder aufwachen. Und in einem Zug muss man lesen: das Fünf-Uhr-Jagd-Tier.“<sup>1430</sup>

Es ist sehr deutlich, wie fremd uns dieses Denken ist. Die Fremdheit, die wir spüren, zeigt an, wie weit der Weg zu einem Zugang zum Werden noch ist. Deleuze zeigt uns die Konsequenzen eines Anliegens, das nicht mit ihm begann. Er glaubt an eine Möglichkeit des philosophischen Umgangs mit dem Werden, dem Willen, dem Paradox. Es drängt sich auf, den Weg der Entwicklung in den 4 Abschnitten zusammenzufassen.

### 3. Der Weg des Willens

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist ein Nachvollziehen einer Entwicklung innerhalb der Philosophie der letzten 200 Jahre. Die vier ausgewählten Autoren haben im – nach ihrem Verständnis – Gegensatz zum Deutschen Idealismus, von dem sie doch alle auf die ein oder andere Art und Weise inspiriert waren, die These eines grundlegend irrationalen Prinzips innerhalb der Welt vertreten. Man kann in dieser Auseinandersetzung den Streit zwischen Hegel und Schopenhauer, zwischen Geist und Willen wiederfinden. Die Frage war und ist, wie, unter Annahme der Realität des Willens, die Philosophie, und mit ihr das Denken, mit diesem Willen umgehen kann. Denn ihre Tendenz ist eine andere, eine entgegengesetzte. Die Philosophie betrachtete den Willen als das Andere, das, was sie nicht begreifen kann, und verschmähte ihn deshalb. Damit aber verschmäht sie zentrale Aspekte, gar den zentralen Aspekt der Existenz, so die Analyse der Autoren. Diesen Missstand in Inhalt und auch Form zu heben war ihr Anliegen.

Kierkegaard hat mit dem der Existenz zugrundeliegenden Paradox das irrationale Moment in die Mitte seiner Theorie gestellt. Die ganz unmittelbare, ganz persönliche Frage nach nur der Möglichkeit, nicht einmal dem tatsächlichen Gelingen, einer gelungenen Existenz („zu sehen,

---

<sup>1430</sup> VI.2.4.10., Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 357.

was die Gottheit eigentlich will, das ich tun sollte; eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will.“<sup>1431</sup>) ist für ihn Startpunkt dieser Auseinandersetzung. Früh haben wir im Abschnitt gesehen, wie Kierkegaard für diese Fragestellung in die Tiefen der Psychologie eindringt, mit Adams Selbstgespräch Momente des Unbewussten vorbereitet.<sup>1432</sup> Adam spricht zu sich selbst, aber doch als Fremder. Was spricht in ihm? Was lockt ihn aus der Zufriedenheit des Paradieses? Die Angst. Welche Angst? Keine Angst *vor* etwas. Sondern Angst als Zustand. Angst ist Stehen vor der Existenz, vor dem Paradox, Angst ist das Fragen danach – wie es am Beginn des Abschnittes zu Kierkegaard und oben soeben noch einmal zitiert wurde. Angst in Bezug auf das Chaos der Existenz, denn der Verstand, wie Kierkegaard den Bereich des Denkens zusammenfasst, scheitert notwendig an der (Un-)Ordnung dieser Existenz und somit an der Beantwortung der präsentierten Aufgaben. Das Paradox bleibt in Kierkegaards Werk zu weiten Teilen dunkel. Seine eigene Theorie bedingt, dass er nur wenig darüber sagen kann. Da er hauptsächlich die Menschen und ihre Eigenheiten betrachtet, verbleibt es im Raum des Psycho- und Theologischen. Folgerichtig entwickelt er den Glauben als das Organ des Menschen, um mit dem Paradox zu verfahren.<sup>1433</sup> Da der Glaube so unbestimmt ist wie das Paradox selbst, erhält das Paradox in Form der Existenz eine wunderliche Rolle: Das Paradox und damit der Glaube oszilliert zwischen dem absolut Besonderen und dem absolut Allgemeinen. Denn nach Ansicht Kierkegaard ist es das Konkreteste und deshalb nicht im Verstand und in der Sprache zu fassen (beides Medien des Allgemeinen). Doch wird es so zugleich zum absolut Allgemeinen, das so allgemein ist, dass es aufgrund jeder fehlenden Besonderheit gar nichts mehr aussagt. Dieses zweite Moment, das der scheinbaren absoluten Allgemeinheit (das verschlungen mit dem ersten – der absolut unmittelbaren Besonderheit des Paradoxes – auftritt), offenbart die Nähe zu jenem Moment der dunklen Nacht der Kühe, das Deleuze als Vorurteil der Repräsentation entlarvte. Zudem verhindert Kierkegaards Perspektive, die sich weitestgehend auf den Menschen beschränkt, das Entdecken der Tragweite des irrationalen Prinzips. Es reicht, wie sich in den folgenden Abschnitten zu Nietzsche, Adorno und Deleuze zeigte, weit über den Menschen hinaus. Zweifels- ohne ist Kierkegaard dennoch ein Wegbereiter der Entfaltung des irrationalen Prinzips innerhalb der Philosophie. Nicht nur gibt es die offensichtlichen Verweise der späteren Autoren auf

---

<sup>1431</sup> Einleitung (II.1.) des K-Abschnittes.

<sup>1432</sup> Vgl. II.2.1.

<sup>1433</sup> Vgl. II.3.7.

Kierkegaard<sup>1434</sup>, auch hat er es mit beeindruckender Schärfe, trotz oder gerade wegen seiner literarischen Form, geschafft, die Existenz als logisches Problem zu präsentieren. Die Psychologie und die Logik fallen in diesem Werk ineinander. Die Grenzen des Verstandes, für Kierkegaard damit auch die Grenzen der Logik, markieren den Beginn seiner Psychologie. Und diese Psychologie (des irrationalen Prinzips/des Unbewussten) wirkte bis ins 20. Jahrhundert.

Nietzsche, der erst sehr kurz vor seinem Zusammenbruch 1889 auf Kierkegaard aufmerksam wurde und wahrscheinlich nur wenig oder nichts von ihm rezipiert hat<sup>1435</sup>, näherte sich dem irrationalen Prinzip auf anderem Wege, der aber doch starke Überschneidungen mit Kierkegaard aufweist. Von Schopenhauers Willen nachhaltig beeinflusst, hat Nietzsches Konzeption vom Willen zur Macht von vornherein eine ausgeprägtere Tendenz zum Objekt. Wenn gleich Nietzsche den Willen eng an den Leib knüpft, ganz wie Schopenhauer zu Beginn des zweiten Buches von *Die Welt als Wille und Vorstellung* den Leib als für uns Menschen unmittelbarsten Zugang zum Willen darstellt<sup>1436</sup>, ist dies bloß der Startpunkt einer deutlich umfassenderen Analyse. Der Wille herrscht für Nietzsche in allem, ist Grundkonstante der Welt, des Seins, besser: des Werdens.<sup>1437</sup>

Nietzsche arbeitet wie Kierkegaard an einem logisch-psychologischen Problem. Er schließt gewissermaßen, ohne ihn in seiner frühen und mittleren Schaffensphase zu kennen, an Kierkegaard an. Er entwickelt ebenfalls eine Theorie des Unbewussten, sieht gerade das Unbewusste als die uns und unsere Leiber treibende Kraft. Nichts wäre unsere kleine Vernunft, der Geist, ohne die große, den Leib und sein Unbewusstes, den Leib als Ausdruck des Willens.<sup>1438</sup> Im Leib mutmaßt Nietzsche auch unsere eigentliche Wertsetzung, womit er die Ethik von der Begründbarkeit befreit. Die Begründungen, die wir für allerlei Wertsetzungen (er)finden, hal-

---

<sup>1434</sup> Wir haben diese Verweise explizit im 3. Kapitel des Adorno-Abschnittes und an verschiedenen Stellen im Deleuze-Abschnitt (u.a. VI.2.1.1. und VI.3.3.3.) herausgestellt.

<sup>1435</sup> Vgl. Den Brief von Nietzsche an Georg Brandes vom 19.02.1888. Hier spricht Nietzsche davon, sich bei seiner nächsten Reise nach Deutschland mit „dem psychologischen Problem Kierkegaard“ beschäftigen zu wollen. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe 1887-1889*, KSA Briefe Band 8, Berlin, de Gruyter, 2003, S. 259.

<sup>1436</sup> „In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist.“ Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung I/I*, S. 144 (§ 18)

<sup>1437</sup> Vgl. insbesondere das Ende von III.2.1.

<sup>1438</sup> Vgl. III.2.1.

ten nicht bloß einer genauen Untersuchung nicht stand (wie auch später Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* von Nietzsche es übernehmen), sondern sind vornehmlich Ausdruck eines Willens, der nicht zu ergründen ist und sich zwischen den Menschen sehr verschieden ausprägt. Kein Wunder, sagt Nietzsche, dass der Gelehrte sich eine Gelehrtenmoral herbeiwünscht und die Vernunft an oberste Stelle dieser Moral setzt. Von allen Freuden- und Leidenschaften in diesem Leib des Gelehrten hat sich dieser Wille am stärksten ausgeprägt und was läge näher, als genau diesen Willen zu fördern, gar zum allgemeinen Gesetz zu erheben?

Die Auseinandersetzung mit Wertsetzungen ist aber nur eine Facette des Willens im Werk Nietzsches. Das Moment der Vielfalt, auf das wir so viel Zeit im Rahmen des neuen Philosophen verwendet haben, erstreckt sich über das Feld des Ethischen hinaus, wenngleich es immer wieder darauf zurückfällt.<sup>1439</sup> Nicht umsonst strengt Nietzsche oft Metaphern realer, materieller Gegenstände und Tiere an, um die Vielfalt und Wandelbarkeit unserer Wertsetzungen zu demonstrieren. Das Materielle selbst wird in seiner Vielfalt und Verschiedenheit nicht bloß Stellvertreter für bestimmte Wertsetzungen – wie z.B. der Diamant für einen Ausdruck von Härte (und die Bereitschaft dazu), der Esel für Belastbarkeit, der Schmetterling für Zärtlichkeit, um nur einige Beispiele aus dem Abschnitt zu nennen<sup>1440</sup> –, sondern ist mit diesen Wertsetzungen verwoben. Der Wille drückt sich im Materiellen aus, etwa im Schmetterling die Zärtlichkeit, wobei es ein großes Missverständnis wäre, den Vorrang der Idee, also der Zärtlichkeit, anzunehmen. Sie stellt als Idee immer erst eine nachrangige Rationalisierung des Willens dar. Die Aufgabe des neuen Philosophen ist es nach Nietzsche, diesen Zusammenhang nicht länger zu leugnen und erstrebt nicht, ihn zugunsten einer Vorrangigkeit der Idee zu verklären, um seine eigene Stellung – als der Vernünftige, der er ist – zu stärken. Der neue Philosoph sollte die Vielfältigkeit des Seins bzw. des Werdens erkennen, wofür es einer ausgesprochenen Feinfühligkeit bedarf, zugleich aber muss er die Stärke aufweisen, an dieser Vielfalt nicht zugrunde zu gehen. Wir hatten im Kapitel zum historischen Sinn auf die Möglichkeiten, aber auch die

---

<sup>1439</sup> Erneut sei hier auf die großen Kapitel III.4.4.3. und III.4.4.5. im N-Abschnitt verwiesen. Hier verschmelzen Momente der Wertsetzung mit denen der Betrachtung von Natur- und Sozialzusammenhängen.

<sup>1440</sup> Diese finden sich in III.4.4.2. und III.4.4.3. im N-Abschnitt. Einige weitere der zahlreichen Beispiele wären: das Bild der Schiffsreise und des Meeres in III.4.4.5.5., oder auch des Hirten und der Schlange in III.3.3., oder das „Raubthierhafte“ des Menschen in III.4.4.3.2.

Gefahren der Vielfalt verwiesen.<sup>1441</sup> Der neue Philosoph muss lernen, mit diesem Willen umzugehen. Umzugehen heißt aber nie nur, den Willen zu lesen, seinen materiellen und seinen wertsetzenden Ausdruck zu erkennen, sondern ihn fruchtbar zu machen.

Nietzsches Werk ist durchtränkt vom irrationalen Prinzip, vom Willen. Zarathustras größtes Problem, eigentlich das einzige Problem des Zarathustras, die ewige Wiederkehr, ist eine absolute Zuspitzung dieses Prinzips bzw. dessen, was dieses Prinzip einem abverlangt, wenn man sich ihm stellt. Sich gegen den immer wiederholenden Unsinn des Willens zu stellen ist für Nietzsche die kolossale Aufgabe des neuen Philosophen. Wie sollte uns diese Aufgabe nicht an das Verhältnis von Paradox, Existenz und Existierendem bei Kierkegaard erinnern? Bloß, und dieser Einwand ist gerecht, geschieht es dort alles viel stiller, viel zurückhaltender. Es ist wahrscheinlich nicht zuletzt die Wendung nach außen, die Wendung also, die aus dem Verhältnis ein objektives machte, auch in Anfängen ein gesellschaftliches und soziales, die Nietzsche zu seinem Pathos des Großen veranlasste. Es wäre allerdings naiv, sein Werk darauf zu beschränken und die Momente zu verfehlen, in denen das Gegenteil stattfindet – immer allerdings, seiner eigenen Beschaffenheit geschuldet, filigran und unaufgeregt.

Adorno entfaltet die Vorstellung eines irrationalen Prinzips und dessen Bedeutung für die Philosophie weiter. Allerdings stets in Abgrenzung zu Kierkegaard und Nietzsche, bei allen Anleihen, die er vornimmt. Während Nietzsche versucht, alle Facetten des Willens aufzunehmen und Herrschaft sowie Unterdrückung als notwendige Aspekte des Willens in seinem Wechselspiel mit gegenteiligen Momenten, etwa der von uns betrachteten Zärtlichkeit, darzustellen, so hat Adornos Nichtidentisches die permanente Tendenz zum Schwachen. Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt uns das der Vernunft Gegenübergestellte, ihr Anderes als inzwischen durchweg Unterworfenes. Das „Inzwischen“ markiert den historischen Übergang einer Natur, die lange Zeit auf basaler Ebene noch Herrschaft ausüben konnte. Adorno führt dafür in der *Minima Moralia* den Hunger als Beispiel an.<sup>1442</sup> Noch zuletzt war der technische Stand nicht fortgeschritten genug, um potentiell den Hunger Aller stillen zu können. Das Gegenüber der Vernunft, der Aufklärung im Bild der *Dialektik der Aufklärung*, die Natur, konnte noch eigenständige Kraft anmelden. Daraus erklärt sich für Adorno Nietzsches Hang zur bedingungslosen Bejahung des Seins bzw. des Werdens in der Ewigen Wiederkehr. „Der Amoralismus, mit dem

---

<sup>1441</sup> Vgl. III.3.5.

<sup>1442</sup> Vgl. das Ende von VII.2.3. in diesem Fazit.

Nietzsche dem alten Unwahren zuleibe rückte [gemeint ist hier seine Religionskritik], verfällt selber dem Verdikt der Geschichte. [...] Zunächst jedoch war die materielle Produktion noch so unentwickelt, dass mit einigem Grunde sich verkünden ließ, es sei nicht genug für alle da. [...] Die objektiven Voraussetzungen dafür haben sich verwandelt.“<sup>1443</sup> Mit dieser Verwandlung verändert sich nach Adorno auch die Rolle des Objekts, und damit die Rolle des irrationalen Prinzips selbst. Adorno übernimmt die Idee von sowohl Kierkegaard als auch Nietzsche, dass dieses Andere sich dem Denken entzieht und ihm grundlegend fremd ist. Er sieht (mit Nietzsche könnte man sagen, auch wenn dieser nie gegen Kierkegaard argumentiert hat) die Fehler einer subjektiven Isolierung dieses Prinzips.<sup>1444</sup> Er will das irrationale Prinzip als ein objektives verstanden wissen, um eine Beziehung zum Außen herstellen zu können, die nicht immer auf Naturbeherrschung zurückfällt. Eine Beziehung, die letztlich den Objekten gar eine ethische Tendenz entlockt? Denn die Geschichte der Natur und ihrer Beherrschung spitzte sich immer weiter zu, zu einer Geschichte der einseitigen Beherrschung. Wirft er Kierkegaard die Isolierung vor, so wendet Adorno sich gegen Nietzsche im Hinblick auf die Bejahung eines von Herrschaft durchtränkten Daseins.

Nietzsche hat mit dem Argument, dass Hoffnung nicht Wahrheit begründen kann, die Theologie und Metaphysik nachhaltig getroffen. „Dass die Unmöglichkeit, ohne ein Absolutes zu denken, glücklich zu leben oder überhaupt nur zu leben, nicht für die Legitimität jenes Gedankens zeuge.“<sup>1445</sup> Das Ziel dieses Argumentes war es nicht zuletzt, das irrationale Prinzip, den Willen gegen das angenommene rationale Prinzip der Welt zu stärken. Doch sieht Adorno keinen Grund für das Amor fati Nietzsches, für die Hingabe gegenüber der Ewigen Wiederkehr.<sup>1446</sup> „Es wäre wohl die Frage zu stellen, ob irgend mehr Grund ist, das zu lieben, was einem widerfährt, das Daseiende zu bejahen, weil es ist, als für wahr zu halten, was man sich erhofft. [...] Beide Male waltet die gleiche Schmach der Anpassung, die, um nur überhaupt im Grauen der Welt aushalten zu können, dem Wunsch Wirklichkeit zuschreibt und dem Widersinn des Zwangs Sinn.“<sup>1447</sup> Es erscheint ihm beides als passiver Umgang mit dem von außen auftretendem Unrecht. Auch wenn Adornos Nietzscheauslegung in der *Minima Moralia* zuweilen recht einseitig auftritt, lässt sich doch gut die Veränderung ausmachen, die das Nichtidentische am

---

<sup>1443</sup> „Ein Wort für die Moral.“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 108.

<sup>1444</sup> Vgl. V.3.

<sup>1445</sup> „Berufungsinstanz.“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 109.

<sup>1446</sup> Vgl. die Diskussion in III.3. im N-Abschnitt. So wie die sich im Abschnitt entfaltenden Konsequenzen hinsichtlich der Ewigen Wiederkehr.

<sup>1447</sup> „Berufungsinstanz.“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 110.

Prinzip des Willens nach Ansicht Adornos vornimmt. Das Nichtidentische tritt notwendig als Gegenüber des Bestehenden auf. Es ist fraglich, ob es selbst je Bestehendes sein kann, da es wahrscheinlich an seiner Umsetzung zergehen würde.<sup>1448</sup> Und gleichzeitig lässt sich dieser Ausblick, diese Möglichkeit am Bestehenden ausmachen. Adorno wendet Nietzsches Argument gegen durch Hoffnung entstandenen Wahrheit (die er zersetzt) abermals: „Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint.“<sup>1449</sup> Hoffnung, als radikaler Gegensatz zum Bestehenden, und damit auch zur Identifikation, also konsequentes Nichtidentisches, ist für Adorno am nächsten Wahrheit. Ein, wie wir zum Schluss sehen werden, in den Abschnitten wiederkehrendes Moment. Um die Klage des Objekts vernehmen zu können entwickelt Adorno die Theorie des Nichtidentischen. Dabei stand nie in Frage, dass die Klage nur in Versöhnung vernommen und aufgelöst werden kann. Adorno ist zu viel Nietzschaner (und zugleich Kant-/Hegelianer), um der bloßen Kraft des Willens zu vertrauen. Nie geht es um ein „Zurück-zu“ (einer Zeit des Manas und der Mimesis beispielsweise). Vielmehr muss die Aufklärung ihrer eigenen Tendenz zur Herrschaft gewahr werden – die heutzutage wohl als das größte Vernichtungspotential betrachtet werden könnte – um dem Anderen, dem Nichtidentischen, auch, aber nicht nur: der Natur, gegenüberzutreten zu können, ihm etwas ablernen zu können, ohne doch in bloße Naturzusammenhänge zurückzufallen. Das bedeutet allerdings für eine Philosophie, die der langen historischen Tradition und scheinbar ihrer eigenen Definition nach eine enge Nähe zum Geist aufweist (wenn sie als Vernunft, Aufklärung, Identifikation etc. auftritt), ein ungeheuerliches Unterfangen zu wagen. Es ist für Adorno im wahrsten Sinn des Wortes ein Wagnis, da die Philosophie sich auf diesem Weg selbst aufs Spiel setzt.<sup>1450</sup> Zugleich ist es eine Notwendigkeit, denn sie selbst und ihr eigenen Drang treibt sie über sich hinaus, hin zu dem, was ihr scheinbar fremd ist, der Möglichkeit willen.

Deleuze setzt den Trend fort, die objektive Realität des Willens darzustellen. „Kierkegaard und Nietzsche haben eine Kraft gemeinsam.“<sup>1451</sup> Beide machen die Wiederholung zur „Grundkategorie der zukünftigen Philosophie.“<sup>1452</sup> Die Wiederholung als Methode, die den Differenzen

---

<sup>1448</sup> Vgl. dazu V.4.2. und V.4.3.

<sup>1449</sup> „Berufungsinstanz.“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 110.

<sup>1450</sup> Immer wieder sei auf den Anfang des A-Abschnittes verwiesen, in dem der Aphorismus „Zum Ende“ diese Schwierigkeit prägnant vorträgt.

<sup>1451</sup> VI.2.1.1., Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 20.

<sup>1452</sup> Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 20.

gerecht wird. Differenz und Wiederholung statt Negation und Identifikation. Das gesamte Werk von Deleuze scheint eine Untersuchung dieser neuen Kategorien, mit immer neuen Namen. Immer im Mittelpunkt: Eine Welt voller Wille, voller Begehren.<sup>1453</sup> Und an diese Feststellung angeschlossen die Suche nach einer Philosophie, die sich angesichts eines solchen Umstandes keine Scheuklappen aufsetzt, sondern sich stellt. Bemerkenswert ist neben dem Umfang auch die Konsequenz in der Deleuze versucht, die von Kierkegaard und Nietzsche vorbereiteten Gedanken in eine Ontologie zu gießen. Diverse Bereiche nimmt Deleuze zum Gegenstand seiner Untersuchung und zeigt auf, wie in ihnen die Differenzen, die Wunschmaschinen wirken; wie das Mannigfaltige wirkt. Philosophische, psychoanalytische und historische Komplexe fielen im Abschnitt zu Deleuze ineinander. *Tausend Plateaus* ist selbst das Produkt dieser Gedanken.

Der Abschnitt ist zunächst den Weg über die Differenzen, die ein Gegenkonzept zur Identifikation eines Denkens der Repräsentation, eines Denkens in Bildern sind, zu Wunschmaschinen gegangen.<sup>1454</sup> Durch diesen Übergang wird das leibliche Moment des Willens hervorgehoben, die ständige Produktion der Materie, die in unserem Unbewussten wirkt.<sup>1455</sup> Im *Anti-Ödipus*, in dem die Wunschmaschinen das erste Mal auftreten, wird an der Psychoanalyse entlang vornehmlich der psychologische Aspekt der Wunschmaschinen besprochen, wobei nie ein Zweifel an den gesellschaftlichen Implikationen gelassen wird. Der Einzelne gibt bloß einen besonders anschaulichen Eindruck von den in ihm wirkenden Kräften, vom Willen, der ihn durchfließt. Wie wir sahen, entdeckt aber Deleuze, und ab dem *Anti-Ödipus* mit ihm Guattari, auch in gesellschaftlichen Bewegungen und Umwerfungen eben diese Kräfte. In *Tausend Plateaus* gibt es einen scheinbaren Schritt zurück. Wirkten die Differenzen in *Differenz und Wiederholung* sehr von einer philosophischen Auseinandersetzung geprägt, d.h. als Aspekte des Geistes auftretend, insbesondere im Gegensatz zur Identifikation<sup>1456</sup>, so wurde mit den Wunschmaschinen der Sprung zum anderen Ufer gewagt und wir sprachen vornehmlich über eine Manifestation des Leibes und der Materie.<sup>1457</sup> Das Mannigfaltige von *Tausend Plateaus* versucht den Balanceakt eines Dazwischen.<sup>1458</sup> In Wahrheit aber hebt es geradezu, man verzeihe

---

<sup>1453</sup> VI.2.2.3.

<sup>1454</sup> Vgl. VI.2.1.

<sup>1455</sup> Vgl. VI.2.2.

<sup>1456</sup> Vgl. VI.2.1., insbesondere VI.2.1.1. bis VI.2.1.4., im Grunde aber die gesamte Argumentation des Kapitels im D-Abschnitt.

<sup>1457</sup> Vgl. VI.2.2.

<sup>1458</sup> Beginnend in VI.2.3. und sich vollziehend in VI.2.4.

die Formulierung, beide vorangegangenen Momente auf. Die sicherlich nicht mehr subjektiv-intendierte, aber dem Anklang noch so auftretende Argumentation von *Differenz und Wiederholung* trifft auf die sich völlig vom Subjekt lossagende, völlig aufs Objekt gerichtete Argumentation des *Anti-Ödipus*. „Wir haben alles verwendet, was uns begegnet ist, das Nächstliegende und das Entfernteste. [...] Nicht, um dabei an einen Punkt zu kommen, an dem man nicht mehr Ich sagt, sondern dahin, wo es belanglos wird, ob man Ich sagt oder nicht. Wir sind nicht mehr wir selbst. Jeder wird das Seine erkennen. Wir sind unterstützt, angeregt und mehr geworden.“<sup>1459</sup> *Tausend Plateaus* will jenseits des Konzeptes der Subjektivierung sein. Der Weg der Zauberer, der Weg des Werdens, den wir im Kapitel abgeschritten sind, ist dieser Versuch.<sup>1460</sup> Die Auflösung des Subjektes in dieser Form, die Neufassung eines jeden Individuums als Randerscheinungen, denn als Prototyp, als Außenseiter, denn als Zentrum, ist für Deleuze und Guattari notwendige Bedingung, um dem Mannigfaltigen gerecht zu werden.<sup>1461</sup> Die Individuation der Diesheit, die Individuation des „Am Nachmittage um fünf Uhr“<sup>1462</sup> oder des mageren Hundes, der die Straße wird, markiert für Deleuze und Guattari die Konsequenz eines objektivierten Willens. Das sich erinnernde, ordnende Subjekt des Deutschen Idealismus ist hier nicht gänzlich verschwunden, aber es spielt eine marginalisierte Rolle. Es ist ein mögliches Endprodukt des sich bewegenden Willens, wie die kleine Vernunft bei Nietzsche, die am Ende die Rationalisierung der bereits geschehenen Ereignisse versucht. Die von Deleuze und Guattari präsentierte Philosophie ist ein Entwurf einer zukünftigen Philosophie, die sich dem Willen nähert, oder besser: in der der Wille lebt, ohne, dass sie dabei um ihre eigene Funktion fürchtet.

Bezeichnend, dass Deleuze und Guattari die daraus entstehende Philosophie eine Geophilosophie nennen.<sup>1463</sup> Nicht nur spricht sie lieber von Räumen als von Kategorien, von Territorien, von De- und Reterritorialisierungen. Sie versteht die Differenzen, die Wunschmaschinen, das Mannigfaltige – die ständige Bewegung und das ständige Werden des Willens/des irrationalen Prinzips – als Linien, die solche Territorien begrenzen, abgrenzen oder aufsprengen und – in Form von Fluchtlinien – Grenzsetzungen verändern. In dieser Bewegung der Grenzen tritt das untrennbar politische, man ist auch geneigt zu sagen: ethische, Moment der Geophilosophie

---

<sup>1459</sup> VI.3.3.4., Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

<sup>1460</sup> Ab VI.2.2.4. bis zum Ende von VI.2.4.

<sup>1461</sup> Vgl. VI.2.4.6. bis VI.2.4.10.

<sup>1462</sup> VI.2.4.10.

<sup>1463</sup> So geschieht es in ihrem späten Buch „Was ist Philosophie?“ auf das wir im Folgenden eingehen werden.

hervor. Das Wuseln der Differenzen, das die Welt als solche ausmacht, erst einmal vor Augen geführt, drängt zur Frage, was das Potential dieser Bewegung ist. Es ist die Frage nach der vollkommenen Guerrilla, die ganz zu Beginn im Abschnitt präsentiert wurde, auf die hier alles zurückfällt.<sup>1464</sup> Deleuze sieht mit Guattari in dieser Philosophie das Potential der Möglichkeit. Ein Potential, das einer Philosophie abgeht, der die Perspektive auf den Willen fehlt, weil sie, ist das Prinzip des Willens erst einmal akzeptiert, nie über die Oberfläche hinauskommt, auch wenn die Macht dieser Oberfläche nicht zu unterschätzen ist. Der organlose Körper, um in der Terminologie des Abschnittes zu bleiben, kann dort nie in ein versöhnliches Verhältnis mit den Wunschmaschinen treten.

Die Philosophie kann Agentin einer absoluten Fluchtlinie werden, kann helfen, das Gesicht zu verlassen, d.h. das Bestehende aufzurütteln – möglicherweise bis hin zur Veränderung.<sup>1465</sup> „Doch um des Heils der modernen Philosophie willen ist diese ebensowenig Freundin des Kapitalismus wie die antike Philosophie die der Stadt war. Die Philosophie treibt die relative Deterritorialisierung des Kapitals bis hin ins Absolute, sie lässt es auf die Immanenzebene übergehen als Bewegung des Unendlichen und unterdrückt es als innere Grenze, *kehrt es gegen sich, um nach einer neuen Erde, einem neuen Volk zu rufen.*“<sup>1466</sup> Eine solche Philosophie ist in der Lage einen Nicht-Ort zu entwerfen.

„Das steht also dem näher, was Adorno ‚negative Dialektik‘ nannte und was die Frankfurter Schule als ‚Utopie‘ bezeichnete. In der Tat *ist es die Utopie, die die Verbindung* herstellt zwischen der Philosophie und ihrer Epoche, dem europäischen Kapitalismus, aber auch bereits der griechischen Stadt. Jedesmal wird die Philosophie mit der Utopie politisch und treibt die Kritik ihrer Zeit auf den höchsten Punkt. Die Utopie ist nicht zu trennen von der unendlichen Bewegung: Etymologisch bezeichnet sie die absolute Deterritorialisierung, stets aber an jenem kritischen Punkt, an dem diese sich mit dem vorhandenen relativen Milieu, vor allem aber mit den darin unterdrückten Kräften verbindet.“<sup>1467</sup>

Deleuze und Guattari setzen ihre Philosophie selbst über das Moment der Hoffnung und der Politik ins Verhältnis zu Adorno. Neben der politischen Funktion der Utopie und ihrer Verquickung mit der Philosophie weisen sie allerdings noch auf ein weiteres Detail hin: „Auf diese Weise aber dringt sie [die Philosophie, die nach einer neuen Erde, nach einem neuen Volk ruft]

---

<sup>1464</sup> VI.1.

<sup>1465</sup> Vgl. VI.2.3.2. und VI.2.3.3.

<sup>1466</sup> Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 114-15.

<sup>1467</sup> Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 115.

vor zur nicht-propositionalen Figur des Begriffs, worin Kommunikation, Austausch, Konsens und Meinung sich in Nichts auflösen.“<sup>1468</sup> Genau in diesem Moment finden Deleuze und Guattari die Überschneidung ihrer Philosophie zu der von Adorno und der Frankfurter Schule (vermutlich beschränkt auf die erste Generation).

Doch bevor wir uns dem soeben präsentierten Problem ein letztes Mal widmen. Ein letztes Mal die Frage des Bezugs von Willen und Philosophie und die Bedeutung dieses Bezuges für die Form bzw. Methode der Philosophie stellen, müssen wir einen Umweg gehen, den wir in jedem Abschnitt gegangen sind. Denn es war immer die Kunst, die diese Frage vorwegnimmt, die die Frage der Form immer schon eindeutiger gestellt hat als die Philosophie.

#### 4. Der Wille und die Kunst

Jeder der präsentierten Autoren kreist um das irrationale Prinzip. Für alle stellt es ein Problem der Philosophie dar, da sie mit ihrer historisch dominanten Methode, Identifikation und Repräsentation, sich dem Willen nicht nähern kann. In der Kunst hingegen liegt ein Potential zum Willen, darin sind sich alle vier Autoren einig. Allerdings bedeutet dies nicht, dass sie in der Frage nach der Funktion der Kunst und ihrem Verhältnis zur Philosophie völlig übereinstimmen. Im Gegenteil sind hier markante Unterschiede festzuhalten, die jedoch deutlich auf die bereits vorgestellten philosophischen Differenzen zurückverweisen.

Das Paradox bei Kierkegaard, sein Zugang zum irrationalen Prinzip, blieb immer verschlossen. Die Innerlichkeit, wie er das Verhältnis des Einzelnen zum Paradox fasste, war kein Gegenstand der Kommunikation, konnte es auch nie werden. Die Auseinandersetzung mit dem Paradox war eine notwendig intime, und genau aus diesem Grund wirft Adorno ihm die subjektive Isolierung vor. Kierkegaard sah keinen Ausweg, keinen Zugang des Paradoxes zum Denken, explizit damit auch zur Sprache. Das Reden darüber wäre im besten Falle, selbst wenn es tatsächlich genuin wäre, dennoch nicht mehr als leere Worthülsen. Abraham kann nie erklären, warum er Isaak töten wollte. Wir können nie unser Verhältnis zum Paradox vom Lehrer lernen, er kann es uns nicht vermitteln. An der Grenze der Vermittlung markiert Kierkegaard

---

<sup>1468</sup> Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 115.

die Grenze der Philosophie. Gleichzeitig tritt an dieser Grenze die Kunst zutage, deren Eigenschaft – die Philosophie nennt es nicht selten ihre Schwäche – der mangelnden Bestimmung für den Umgang mit dem Paradox zur Stärke wird. Dadurch, dass die Kunst die Bestimmung aussetzt, setzt sie für Kierkegaard den Anspruch nach Vermittlung aus, was die Person, die auf Kunst trifft, die sich möglicherweise von Kunst erhofft, etwas über das Paradox zu lernen, auf sie selbst zurückwirft. Durch nichts wird die Innerlichkeit gefördert als durch den Rückverweis auf die eigene Verantwortung in Bezug auf sie. Lessing wurde als Meister dieser Form vorgestellt, als ein Meister darin, den Leser allein zu lassen, ihn auf sich zurückzuwerfen, ihn bei sich verharren zu lassen.<sup>1469</sup> Er scheint das genaue Gegenteil eines Lehrers zu sein, doch entpuppt sich dadurch als Lehrer der Innerlichkeit.

Wie verhält sich also Kunst zum Paradox bei Kierkegaard? Sie trifft den Gegenstand, gerade durch mangelnde Bestimmung. Von der Philosophie, vom Begriff her könnte man sagen: Sie trifft den Gegenstand, indem sie ihn verfehlt. Es scheint der konsequenten Unbestimmtheit des Paradoxes bei Kierkegaard geschuldet, dass die Kunst nicht mal einen undeutlichen Ausdruck des Paradoxes darstellt, wie es sich etwa bei Adorno verhält. Dadurch würde sie doch nur wieder vortäuschen, ein Konkretes zu haben, das sie nicht hat. Nie wollte Kierkegaard die Kraft der Kunst schmälern, wenn er ihr dieses Maß an Unbestimmtheit zuschrieb; er sah auch sich selbst mehr als Literat, denn als Philosoph. An die absolute Unbestimmtheit zu glauben, für die eigene Existenz, war ihm die größte Kraft. Und in der Kunst gelang es dem Menschen wie nirgends dieser Unbestimmtheit eine Form zu geben.

Die Unergründlichkeit der Existenz steht auch bei Nietzsche im Zentrum seiner Philosophie. Wir haben es im Aphorismus 125 zum Tod Gottes gesehen. Die Kunst aber übernimmt eine andere Rolle als bei Kierkegaard angesichts dieses Umstandes. Sie ist bei Nietzsche eine Antwort, aber nicht indem sie jeden einzelnen Menschen durch ihre eigene Unbestimmtheit ins Verhältnis zum Paradox setzt, wie es noch bei Kierkegaard der Fall war. Die Kunst übernimmt die Funktion einer Verzierung des irrationalen Prinzips. Nachdem Religion – und damit bei Nietzsche auch immer Wahrheit und Geist – massiv an Einfluss verloren haben und als Sinnssysteme untragbar wurden, machte sich die Radikalität des Willens bemerkbar, die immer schon wirkte, der aber jetzt der Schleier eines rationalen Prinzips entzogen wurde. Die Kunst

---

<sup>1469</sup> Vgl. II.4.

füllt diese Lücke. Auf den ersten Blick ein eigenartiger, ein hohler Trost: Die Kunst soll als Schein das Loch füllen, das die Religion in ihrem Abgang hinterlassen hat. Aber nur auf den ersten Blick. Hier bahnt sich bereits Nietzsches ganze Ontologie des Willens an. Von jeder Vorstellung eines „Dinges an sich“ sich verabschiedend bereitet Nietzsche die Kunst als ein (nicht das einzige!) Medium des Willens vor. Deleuze sagt später: Theater und Masken überall. In ihrem scheinbar oberflächlichen Trost entfaltet sich die Vielfalt des Willens. Wir haben im Abschnitt gesehen, wie auch der neue Philosoph Anteil an ihr haben muss.<sup>1470</sup> Die Kunst steht im engen Verbund mit Genie und Schwäche – eine besondere Reizbarkeit, die es schafft, dem Willen mehr abzurufen als seine offensichtliche Grausamkeit, für die wir keinen expliziten Beweis benötigen. Das Leben gegen die Grausamkeit (vor allem der Ewigen Wiederkehr) lebenswert zu machen, es zu bejahen, war Nietzsches innigstes Anliegen. Ohne die Kunst wäre das für ihn undenkbar. „Das Leben ohne Musik ist einfach ein Irrthum, eine Strapazie, ein Exil.“<sup>1471</sup>

Neben Nietzsches zahlreichen Bemerkungen zur Kunst und ihrer Funktion innerhalb seines Projektes der Bejahung des Lebens, hat sie auch nachhaltig in seiner Form Ausdruck gefunden. Sind schon seine großen aphoristischen Werke von Gedichten umgeben (und es ließe sich wohl auch argumentieren, dass Aphorismen selbst nicht selten eine literarische Qualität haben – insbesondere die Aphorismen Nietzsches), so verschmelzen Aphorismen, Gedichte und literarische Erzählform vollends in dem immer wieder von Nietzsche selbsternannten Hauptwerk *Also sprach Zarathustra*. Es ist offenkundig, dass es diese Form war, die sich ihm aufdrängt, wenn er über die Notwendigkeit einer Philosophie des Willens schreibt. Und dass er an der Möglichkeit, der Hoffnung geradezu, eines Ausdruckes des Willens festhält, gleichwohl es im *Zarathustra* sehr pessimistische Aussichten gibt.<sup>1472</sup> So wenig Nietzsche daran glaubt, dass der Wille in der Sprache ausgedrückt werden könnte – ein zentrales Moment seiner Kritik an der Wahrheit –, so wenig geht er vollends in der Kunst auf. Doch die Kunst ist unabdingbar für eine Philosophie, die es sich zur Aufgabe gesetzt hat, dem Willen sich zu stellen, da sie aufgrund ihrer Unbestimmtheit, die auch Nietzsche nie leugnet, stets schon in den Willen eingreift. In dem von ihm präsentierten Trost lässt sich eine Ahnung dessen entdecken, was in den späteren Abschnitten zum Prinzip wurde: Der Kunst kann es gelingen, den Dingen, den

---

<sup>1470</sup> Vgl. insbesondere III.4.4.5.3. und III.4.4.5.4., sowie die Argumentation am Ende in III.5.

<sup>1471</sup> Nietzsche, *Sämtliche Briefe 1887-1889*, S. 232.

<sup>1472</sup> Vgl. „der Genesende“. Nietzsche, *Zarathustra*, S. 271-7.

objektiven Manifestationen des Willens, ihre Tendenz zu entlocken, womit die eigentliche Verzierung (des Lebens) stattfindet. Sie ist Beschreibung geworden, aber eine ganz andere Beschreibung als wir erwarten würden. Sie ist kein Schein, kein Betrug, sie ist, was immer schon, als Wille, da war.

Der objektive Charakter des Nichtidentischen wird in Adornos Verständnis von der Kunst besonders deutlich. Er übernimmt viele Aspekte des immer objektiver werdenden Paradoxes von Nietzsche. Die Faszination der Kunst liegt für Adorno in ihrer Dialektik. Sie tritt auf als Höhepunkt der Subjektivität, da sie scheinbar völlig autonom geschaffen wurde.<sup>1473</sup> Auf diese Autonomie zu beharren, selbst wenn sie lange widerlegt ist, ist ihr ein zentrales Moment. Gleichzeitig, und diese Paradoxie stand im Mittelpunkt des Kunstkapitels im Adorno Abschnitt, offenbar jedes Kunstwerk, ehrlicher als es nach Ansicht von Adorno die Sprache und ihre Begriffe je könnten, seine Material- und Entstehungsgeschichte.<sup>1474</sup> Diese Geschichte, das Nichtidentische, enthält jene Momente, die dem Begriff notwendig fremd bleiben. Das Kunstwerk fasst das Nichtidentische und lässt es in sich fortbestehen. Der Begriff hingegen scheitert daran, weil er das Nichtidentische, das er nicht in sich aufnehmen kann, abstoßen will. Den Preis, den die Kunst für dieses Gelingen, das Nichtidentische in der Darstellung zu treffen, zu zahlen hat, ist, auf die Vermittlung, sowohl der Darstellung als auch des Nichtidentischen selbst, zu verzichten. Weder ist sie in der Lage, das Nichtidentische, das sie doch trifft, in Erkenntnis zu wandeln, noch kann sie ihre eigene Darstellung rechtfertigen, indem sie etwa erklärt, wie sie Nichtidentische getroffen hat. Die Kunst hat so eine Tendenz in sich selbst zu verharren. Diese Idee erinnert an die subjektive Isolierung Kierkegaards, weshalb Adorno allerdings die Philosophie in die Nähe der Kunst rückt, um dem subjektiven Abbruch von Kierkegaards Philosophie entgegenzuwirken. Die Funktion der Philosophie scheidet sich dennoch deutlich von der der Kunst, womit Adorno sich von sowohl Kierkegaards als auch Nietzsches philosophischem Versuch einer Annäherung an den Willen distanziert: „Je reiner die philosophische Form als solche auskristallisiert ist, je härter sie alle Metaphorik ausschließt, die sie äußerlich der Kunst annäherte, desto besser vermag sie kraft ihres Formgesetzes künstlerisch zu bestehen.“<sup>1475</sup> Diese Tatsache ändert nichts an der Verwobenheit von Kunst und Philosophie, ist aber Zeugnis

---

<sup>1473</sup> Vgl. V.5.2.

<sup>1474</sup> Vgl. insbesondere V.5.3.1.

<sup>1475</sup> Rückseite des Kierkegaardbuches von Adorno.

einer rationalen Tendenz, die sich im gesamten Werk Adornos wiederfindet. Die Versöhnung von Identischem und Nichtidentischem, von Begriff und Sache, ein Stückweit auch von Philosophie und Kunst – an die Adorno ja doch (gemeinsam mit Horkheimer) glaubt, wie wir es in der *Dialektik der Aufklärung* sahen – gelingt für ihn nur wenn die distinkte Trennung aufrechterhalten wird.<sup>1476</sup> Anstatt also Philosophie und Kunst ineinander fallen zu lassen, wie es Kierkegaard explizit versuchte und wie es bei Nietzsche offensichtlich geschah, will Adorno die gegenseitige Abhängigkeit aufzeigen: Kunstwerke verlangen nach ihrer Interpretation und die Philosophie bedarf der Kunstwerke, um auch nur einen entfernten Geschmack für die Fühlung der Gegenstände zu entwickeln, d.h. ein Gefühl für das Nichtidentische, worum es Adorno so zentral gelegen ist. Die Kunst ist in dieser Hinsicht die (wenngleich nicht ausschließliche) materielle Grundlage der Philosophie, einer Philosophie, die durch die Kunst, den Gegenständen näherkommen kann, als sie allein in der Lage wäre. Wir sprachen etwa über Adornos Vermutung, dass die Kunst auftritt „als wollte sie die Katastrophe durch ihr Bild beschwörend verhindern“<sup>1477</sup>, womit sie in der Darstellung des Nichtidentischen den Willen einer Zeit fasst, und sein Drängen anzeigt. Die im Werk von Adorno oft anzutreffende Verquickung von Ereignissen und Gegenständen (z.B. die „kommende Katastrophe“ als zu fassender Gegenstand) deutet bereits einen Übergang vom Sein zum Werden an, den wir im folgenden Abschnitt zu Deleuze noch konsequenter ausgearbeitet sahen. Dass die Kunst im Gegensatz zur Philosophie in der Lage ist, ein solches Werden zu fassen, sieht Adorno, wenn er ihr die Fähigkeit zuschreibt, das Nichtidentische darzustellen.

Die Kunst ist als materielle Grundlage der Philosophie immer schon ein erstes Moment der Vermittlung, aber noch ganz dunkel. Die Philosophie versucht sich diesem Dunklen anzunähern, ohne sich zu verlieren. Wenn wir uns Nichtidentisches und Identität, Materie und Geist als Extreme vorstellen, wäre die Kunst der erste Schritt von der Materie zum Geist, die Philosophie ginge den selben Weg aus umgekehrter Richtung. Für beide ist es ein riskanter Weg und die Überschneidung die entfernte Hoffnung: Geht die Kunst zu weit, verliert sie das Nichtidentische, durch das sie gerade Kunst wird; geht die Philosophie zu weit, verliert sie den Anschluss an jegliches Allgemeine, an jegliche Vermittelbarkeit.

---

<sup>1476</sup> Vgl. V.5.5.3.

<sup>1477</sup> Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 56.

Die prophetische Funktion der Kunst, in der Adorno ihre Stärke durch Darstellung des Nicht-identischen entdeckt, findet sich bei Deleuze wieder. Zusammen mit Guattari sieht er insbesondere in Kafka einen Autor, der das Werden gefasst hat. Sie stellen allerdings zunächst fest, dass die Kunst in ihrem Umgang mit den Differenzen, mit den Linien (und bei Kafka immer wieder: Fluchtlinien), die sie bilden, keine notwendige Tendenz hat. Nicht selten steht sie auf der Seite der bindenden Kräfte, eben jener Kräfte der Repräsentation und verhindert in dieser Rolle die Öffnung hin zum Werden. In Kontrast zu Kafka wurde die „große Literatur“ angeführt, die die Sprache des Gesichtes spricht, der Repräsentation, der herrschenden Macht also, und diese eher verhärtet denn auflöst.<sup>1478</sup> Ganz analog zu ihrer Philosophie suchen Deleuze und Guattari auch in der Kunst den Weg nach unten, in die Gebiete des Unterdrückten und Verschmähten. Denn dort finden sie das Werden am deutlichsten, die Differenzen am befreitesten in revolutionärer Richtung. Kafka mahnt das kommende Unheil, spürt die kommenden, unheilbringenden Linienkreuzungen:

„Kapitalistisches Verlangen, faschistisches Verlangen, bürokratisches Verlangen, auch Thanatos – alles ist schon da, klopft an die Tür. Da man sich nicht darauf verlassen kann, dass die >offizielle< Revolution den raschen Zusammenschluss der Segmente sprengen wird, bleibt einem nur eine Literaturmaschine, die imstande ist, die Zuspitzung vorwegzunehmen, die >bösen Mächte< zu überholen, ehe sich vollends hereingebrochen sind – Amerikanismus, Faschismus, Bürokratie. Wie Kafka sagte: Es gilt weniger ein Spiegel zu sein, als *eine Uhr, die vorgeht*.“<sup>1479</sup>

Die Uhr, die vorgeht. Kafka ist in Fühlung mit den Gegenständen. Spürt die Klage der Differenzen, d.h. der Umstände und Ereignisse. Kafka gelingt die Darstellung, weil er keine Erklärung abgibt. Seine Politik ist unpolitisch, sie findet sich wieder in Akten der Eingliederung. Dass seine Romane keinen Widerspruch im eigentlichen Sinne darstellen – nie gehen die Protagonisten grundsätzlich gegen das Unrecht vor, das ihnen geschieht – ist gerade die Hervorkehrung der Differenzen. Adorno würde sagen, dass an dieser Stelle die Gegenstände am deutlichsten sprechen, da die Beschreibung selbst das Unbehagen erzeugt, und so keine explizite Kritik am Unrecht nötig ist. In derselben Manier bleiben auch die Fluchtlinien, also die Perspektiven des Möglichen abseits des Bestehenden, in der Kunst dunkel. Sie kann keinen klaren Plan vorbereiten. An dieser Stelle gerät sie bei Deleuze und Guattari in Kontakt mit der Philosophie. Die Kunst bereitet das Werden radikaler vor, als es die Philosophie je könnte. Die Kunst

---

<sup>1478</sup> VI.3.2., insbesondere VI.3.2.1.

<sup>1479</sup> Deleuze/Guattari, *Kafka – Für eine kleine Literatur*, S. 82., VI.3.2.3.

beschleunigt die Bewegungen. So werden sie lesbar für die Philosophie. Sehr analog zum Argument Adornos, die Kunstwerke würde nach ihrer Interpretation verlangen, steht das erste Zitat des Abschnittes zu Deleuze: Was ist die Aufgabe der Philosophie in Bezug auf die beschleunigten Bewegungen der Kunst? Kann sie bloß versuchen, die Gründe der Künstler zu entdecken? Entdecken, was sie zu ihren Werken, zur Darstellung des Werdens gebracht hat? Oder kann sie eben selbst in die Bewegung einsteigen? „Wie zu dieser *Politik*, zu dieser vollkommenen *Guerilla* gelangen?“ Unsere letzte Frage.

Die Auffassung des irrationalen Prinzips der vier Autoren wird an der Kunst deutlich, da jeder überzeugt ist, dass die Kunst in besonderem Maße in der Lage ist, dieses Prinzip zu fassen. Die unterschiedlichen Wahrnehmungen ihrer Möglichkeit sind Ausdruck der gesamten philosophischen Annahmen bezüglich des irrationalen Prinzips und sogar der historischen Entwicklung zwischen ihnen. Der konsequente Entzug jeder Vermittlung bei Kierkegaard ist für ihn Eigenschaft des Prinzips wie auch der Kunst. Bei Nietzsche beginnt eine Wandlung hin zum Objektiven, sowohl bei der Kunst als auch beim irrationalen Prinzip. Immer noch ist die Kunst Ausdruck vom Willen, aber der Wille wird mittelbarer, wenngleich keine Erkenntnis. Die Kunst tritt als Schein einer Welt, eines Willens auf, in der es kein Ding an sich mehr gibt. Sie ist in einem gewissen Sinne Oberfläche ohne Tiefe geworden. Aber damit keineswegs unecht, sondern um so echter. Diese Tendenz hält sich bei Adorno, der in der Kunst eine gelungene Reflexion des Nichtidentischen, des irrationalen Prinzips, sieht. Adorno mutet in seiner Hoffnung auf die Philosophie, die Kunst interpretieren zu können und zu müssen, rationalistischer an als Nietzsche. Er bringt die beiden Seiten, Kunst und Philosophie, am deutlichsten von allen vier Autoren in Stellung. Aber wir sahen oft, dass die Philosophie ihrer Methode bei aller Trennung dennoch nachhaltige Überarbeitung unterwerfen muss. Und dass diese Überarbeitungen, wenn sie die Philosophie schon nicht der Kunst annähern, doch Momente der jüngeren Kunstgeschichte mit aufnehmen. Wenn Adorno etwa für eine Philosophie in Form des Fragmentes und des Essays plädiert, dann fordert er die Aufhebung bestimmter Formgesetze, die seiner Meinung nach nicht mehr angemessen sind, weil sie dem, auf das die Philosophie schaut, dem Nichtidentischen, nicht gerecht werden. Ähnlich verhält es sich bei Deleuze, der schon in einem Interview kurz vor der Veröffentlichung von *Differenz und Wiederholung* ein Ausbleiben der Formentwicklung innerhalb der Philosophie moniert und dabei auf Parallelen zur Kunstgeschichte verweist. Kunst ist für Deleuze Liniendarstellung. Sie trifft die Differenzen. Schon

früh, in *Differenz und Wiederholung*, wird deutlich, dass wenn es nur noch Theater und Masken gibt, die Kunst eine zentrale Rolle in dieser Ontologie einnehmen wird. Wenn Kafka immer zwei Stunden zu früh ist, dann weil ihn das irrationale Prinzip durchfließt. Unsere letzte Frage, wie sich die Philosophie zum irrationalen Prinzip, zum Paradox, zum Willen, zum Nichtidentischen, zu den Differenzen verhalten kann, ist für alle vier Autoren auch die Frage, wie sich die Philosophie zur Kunst verhält.

## 5. Die Wonne und der Begriff

Ein Funken Hoffnung wohnt dem Werk jeder der vier Autoren inne, so sehr es sich auch teilweise versucht, davor zu verschließen. Kierkegaard ist bei aller Kritik der Vermittlung auf ein Ziel ausgerichtet: Ewige Seligkeit. Das Erfahren und Erfüllen der Aufgabe der Existenz, das Leben einer gelungenen Existenz, eines guten Lebens. Nietzsche sieht bei allen düsteren Ausichten der Ewigen Wiederkehr Momente des Glücks. Wenn der historische Sinn, die große Bewegung des Willens, aufgenommen wurde, ohne daran zu zerbrechen: „dies müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, — eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichtume wegschenkt und in's Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hieße dann — Menschlichkeit!“<sup>1480</sup> Adorno ahnt, sollte der Begriff jemals in die Fühlung mit den Gegenständen treten können, jemals einen Geschmack für das Nichtidentische entwickeln können, ein Moment, in dem sogar „die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig“<sup>1481</sup> wäre. Und wenn Deleuze schließlich nach der vollkommenen Guerilla sucht, in der man sich an der Oberfläche hält, ohne am Ufer zu bleiben, d.h. den organlosen Körper erhält, befreit von den Ketten, die ihn an Repräsentation und Identifikation binden, weil man sich von dieser Ontologie ein adäquateres Verständnis der Welt verspricht, und letztlich eine Politik, eine Umgangsweise mit der Welt und den Menschen, die sie bevölkern, dann wird deutlich, dass bei allen

---

<sup>1480</sup> III.3.5., Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, S. 564; FW 337.

<sup>1481</sup> „Zum Ende“, Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

vier Autoren die Hoffnung und Erkenntnistheorie zusammenfallen. Sie vollziehen im Grunde offenkundig und explizit das, was Nietzsche all den Denkern und Denkerinnen der Geschichte attestiert, gerade auch denen, die sich gerne als Diener einer von Wertsetzungen unabhängigen Wahrheit wähnen: Ihre Theorie der Welt, des Seins, des Werdens ist ein moralisches Unterfangen. Vielleicht nicht ausschließlich als ein solches intendiert, dennoch maßgeblich und nachhaltig vom eigenen Interesse und vor allem von den eigenen Hoffnungen geprägt.

Die Vorschläge, die die ausgewählten Autoren in ihren Werken machen, wie die Welt zu begreifen sei (bzw. wie sie sich diesem Vorgang auch entzieht), beeinflusst maßgeblich, welche Möglichkeiten durch die jeweilige Theorie sich eröffnen. Sie geben sich auffällig Mühe, keine „metaphysischen Leerstellen“ zu hinterlassen, obgleich ihr Umgang mit dem irrationalen Prinzip als einzige Leerstelle begriffen werden könnte (oder besser, vom Begriff, vom Denken her verstanden: begriffen werden *muss*). Nie gelingt es ihnen (notwendigerweise), ihre eigens eingeführten Begriffe vollends zu packen. Der Glaube, der Wille und das Selbst, das Nichtidentische, die Differenz; all diese Momente verschmelzen im Versuch, die Leerstelle zu füllen mit dieser. Keineswegs ist damit nichts gewonnen, doch ist der Preis für das konsequente Ausfüllen der Leerstelle ein gewisses Maß an Unklarheit. Die Autoren schreiben, um mit Deleuze zu sprechen, „deutlich-dunkel“ statt „klar-verworren“. Mit dem Offenlegen ihrer eigenen Grundannahmen und dem daraus resultierenden Stoßen auf das irrationale Prinzip – an dem sie selbst, als Philosophen, Halt machen müssen, da es sich ihrem Werkzeug: Denken und Begriff entzieht – schränken sie ihren Anspruch ein.

Kierkegaard empfindet diese Einschränkung am stärksten. Bei ihm ist es eine Reduktion auf das Subjektive, die, wenn es um die Ewige Seligkeit und die eigene Existenz geht, auch außerhalb von Adornos Polemik gegen Kierkegaard gilt. Wie im Abschnitt präsentiert, ist Kierkegaard sich sicher, dass es nach Außen hin keine Anzeichen dafür gibt, wie nah oder fern jemand der Ewigen Seligkeit ist. Es ist ein bloßes Verhältnis der Innerlichkeit. Die resultierende Hoffnung ist auf das selige Individuum eingeschränkt. Einem Anderen kann es nur durch Verwirrung helfen, niemals durch Anweisung. Die in den Abschnitten immer wieder angestoßene Frage, ob diese Theorie einen (Werte-)Relativismus verbreitet, scheint angesichts einer solch starken Isolation (des Subjekts und somit auch seiner Werte) unnötig, da sich die Werte – wenn sie keine bloße Tradition sind, wie Kierkegaard geschichtlich tradierte Werte einordnet (und abwertet) – vollkommen außerhalb des Rahmens der Vermittlung befinden. Es ist so in gewisser Hinsicht ein vollkommener Relativismus, da jedes Subjekt für sich selbst eintreten

muss und auch nur für sich selbst entstehen kann, zugleich fällt es beinahe schwer, noch von einem Relativismus zu reden, da bei konsequenter Anwendung dieser Theorie gar kein (relativer) Vergleich mehr möglich ist: Die Werte stehen völlig außerhalb des Rahmens der Verhandlung.

Die Wendung zum Objekt durch Aufnahme des Willens bei Nietzsche umgeht mehrere Schwierigkeiten Kierkegaards. Zunächst befindet sich das Individuum – das bei Nietzsche schon gar nicht mehr so unteilbar ist, wie es bei Kierkegaards Innerlichkeit noch anmuten mag – bei seiner Wertsetzung, d.h. seiner Auseinandersetzung mit dem irrationalen Prinzip/dem Willen, im Strudel dieses Willens und hat daher von Beginn an eine Verbindung zum Außen. Wenn Nietzsche den Augenblick durch die Ewige Wiederkehr unendlich erhöhen will, ihn als größte Schwierigkeit darstellen will<sup>1482</sup>, dann überschneidet sich die Idee der Bejahung Nietzsches mit der Ewigen Seligkeit Kierkegaards, für die der Augenblick ebenfalls eine zentrale Rolle spielt. Die Wandlung des irrationalen Prinzips ist aber für die Perspektiven der Hoffnung von größter Bedeutung. Bezeichnend, dass Kierkegaard explizit jede politische Beteiligung ablehnt, es nicht als seine Sache versteht.<sup>1483</sup> Freilich erkennt er die Existenz der Politik und der politischen Auseinandersetzung an, doch, und das ist entscheidend, hat all dieses Treiben nichts mit dem Paradox zu tun. Nietzsche hingegen, bei aller Ablehnung des „politischen Wesens“, insbesondere des demokratischen, sieht es untrennbar mit dem Willen verwoben.

Daran schließt Adorno an. Er lehnt Kierkegaards subjektive Isolation nicht zuletzt deshalb ab, weil sie sich ohnmächtig gegenüber der bestehenden Kräfte zeigt. Es geht sie schlicht nichts an, weshalb sie auch nie zu einer Veränderung der real bestehenden Kräfte drängt. Bei Nietzsche hingegen sieht er im Moment der Bejahung eine Gefahr der Perpetuierung der Herrschaft, was wiederum den Unterschied zwischen Adorno und Nietzsche im Hinblick auf die

---

<sup>1482</sup> Vgl. III.3. Es lässt sich zusammenfassen: „Auf dass ich diesen Augenblick bis in alle Ewigkeit bejahen kann. Ihn immer und immer wieder will!“

<sup>1483</sup> So heißt es am Ende der unwissenschaftlichen Nachschrift: „Vor allen Dingen bewahre denn der Himmel das Buch und mich vor jeder anerkennenden Gewalttätigkeit, dass ein brüllender Parteigänger es anerkennend zitiert und mich in den Zählbogen wie in die Stammrolle einträgt. Entgeht es ihm, dass keiner Partei mit einem experimentierenden Humoristen gedient sein kann, so kann dieser seine Unbrauchbarkeit zu etwas, dem er auf jede Weise zu entgehen suchen soll, desto besser einsehen. Ein Parteigänger zu sein, dazu habe ich keine Eignung, denn ich habe keine Meinung als die: dass es das allerschwierigste sein muss, ein Christ zu werden, welche Meinung keine Meinung ist, und die auch nicht irgendeine von den für eine „Meinung“ sonst charakteristischen Eigenschaften hat; [...] denn ich habe keine Meinung, und wünsche keine zu haben, genügsam und vergnügt damit.“ Kierkegaard, *unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 333.

Hoffnung markiert. Der Unterschied, wir sahen es oben<sup>1484</sup>, ist für ihn allerdings kein fundamentaler, sondern ein historischer. Ahnt Nietzsche eine ewige Notwendigkeit beider Aspekte des Willens, der Großartigen, Schaffenden sowie der Grausamen, Zerstörenden – wie es umfassend im Kapitel zum neuen Philosophen präsentiert wurde – und begreift seine „zukünftige Menschlichkeit“ nur in diesem Zusammenhang, so sieht Adorno in marxistischer Manier die Notwendigkeit der Grausamkeit aufgrund des technologischen Standes nicht mehr. Das Objektive selbst, die bestehenden Bedingungen, wandeln die Theorie und ermöglichen Adorno einen Ausblick, voller Zurückhaltung, auf eine Welt ohne Not. Das Objektive schafft die Möglichkeit und fordert sie zugleich ein. Explizit wendet sich Adorno gegen den Vorwurf eines (erkenntnistheoretischen sowie Werte-)Relativismus, da er die Forderungen bei den Objekten angelegt findet. Die Verschränkung von Erkenntnistheorie und einem, wenngleich dünnen/verschleierte[n] ethischen Programm setzt sich fort.

Ebenso bei Deleuze. Doch wieder finden sich Unterschiede zum Vorgegangenen. Deleuze schien, insbesondere später mit Guattari, versessen darauf, Methoden der Analyse des irrationalen Prinzips zu entwickeln. Er wollte, als Denker, einen organlosen Körper ausmachen und befreien, die Einschreibungsfläche so weit freilegen, dass sie mit den Differenzen umgehen kann. Wie bei dem verharren, was wir im Abschnitt zu Deleuze als Oberflächeneffekte der Einschreibungsfläche ausgemacht haben: Sprachen und Denken, ohne doch am festen Ufer des Seins, vor allem aber auch: des Systems zu verharren, da dieses den Zugang zu den Differenzen unmöglich macht? Wie also die Oberfläche – Sprache und Denken – in einer Welt des Werdens (der Differenz) und gerade nicht des Seins retten? „Wie sich an der Oberfläche halten, ohne am Ufer zu bleiben?“ fragt Deleuze pointiert und formuliert damit eine Hoffnung, die auf den ersten Blick harmloser wirkt als die der anderen Autoren, wenngleich genauso unmöglich. Wie überhaupt einen Umgang (des Denkens) mit dem Anderen entwickeln? Aber der erste Blick trügt, denn Deleuze würde Adorno sich anschließen, wenn dieser in „Zum Ende“ verkündet, dass angesichts dieser absoluten Zumutung, „die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig“ ist. Die Frage nach der Möglichkeit, das Sein bzw. das Werden des Willens auch nur irgendwie Denken zu können, d.h. zu verstehen, wie die Dinge sind (bzw. werden), ist selbst schon das ethische Programm schlechthin. Immer

---

<sup>1484</sup> Vgl. den Absatz zu Adorno im 3. Kapitel dieses Fazits.

weniger Subjekt, immer mehr Objekt, Wille, Bewegung. In der Umdeutung der Ewigen Wiederkehr spitzt es sich zu: Im Abschnitt zu Nietzsche und zu Deleuze werden zwei Interpretationen zur Ewigen Wiederkehr präsentiert. Im Nietzscheabschnitt findet sich die klassischere Auslegung. Es ist die Ewige Wiederkehr desselben. Sie drängt sich bei Nietzsche in dieser Form auf und ist eine Erhöhung des Augenblicks, das Problem des historischen Sinns. Deleuze wandelt die Ewige Wiederkehr des Selben in eine Ewige Wiederkehr des Anderen. Was wiederkehrt, ist verändert. Was sich wiederholt ist das Werden. Damit opfert er die Emphase Nietzsches für die Bewegung. Beides sind zweifelsohne bei Nietzsche angelegte Momente, doch ist bei der Lektüre von Nietzsches Werk nie ganz ersichtlich, wie weit er im Hinblick auf die Bewegung bereit ist zu gehen. Er selbst fürchtet, was Deleuze und Guattari zuletzt in *Tausend Plateaus* wieder vermehrt wittern: Die Bewegung ist so wenig einseitig zu bejahen wie ihr Gegenteil. Die permanente Revolution der vollkommenen Guerilla kann vom schaffenden Moment, das Deleuze darin vermutet und bekräftigen will, in ein Moment der Zerstörung von ungeahnten Ausmaßen umschlagen. Die Ewige Wiederkehr ist nach der Darstellung in *Differenz und Wiederholung* allerdings alleinige Agentin der Bewegung, des Werdens. Sie prüft die Dinge auf ihre Möglichkeit, im Werden (durch Wandlung) zu bestehen. Das Werden, als Grundprinzip all dessen, was wird, ist in Form der Ewigen Wiederkehr die ethische Prüfung des eigenen Prinzips. Trotz dieser scheinbaren Tautologie entwickelt sich jedoch ein Denken, das der Repräsentation und Identifikation, das diesem Prinzip opponierte. Alle Hoffnung von Deleuze basiert auf der Annahme einer Perspektive, die diesen Irrtum zu heben vermag, um das Werden als solches aufnehmen zu können. Das ethische Programm ist in gewisser Hinsicht das Erzeugen eines befreiten organlosen Körpers, also einer Erkenntnistheorie des Werdens. Dieses Ziel allerdings (das sich sowieso einer positiven Darstellung entzieht), verblasst vor den Strapazen der Methode, die sich auf den Weg macht es zu erreichen. In diesem Sinne ist die Erlösung, die das Ziel darstellt, fast gleichgültig, ob der Aufgabe, vor der diese Philosophie steht, die sich, als ein Beispiel von vielen, in der Auseinandersetzung und Spannung der zwei Wiederholungen von Nietzsche und Deleuze zeigt.

Aufgrund der Verquickung von Erkenntnistheorie und ethischem Programm sind die vorgestellten Theorien auch das, was man heutzutage einen naturalistischen oder Sein-Sollen Fehlschluss<sup>1485</sup> nennen könnte. Ihr verwechseln von Seins- und Sollenssätzen hat dabei Prinzip, obwohl sie sehr selten überhaupt Sollenssätze anstrengen. Kierkegaard schließt von der Unbegründbarkeit der Existenz, vom notwendigen Paradox mindestens auf die Unmöglichkeit allgemeiner moralisch-ethischer Werte. Nietzsche, Adorno und Deleuze treiben diesen Gedanken insofern weiter, als dass sie Momente des Konkreten in Kierkegaards Paradox verorten. Es wird eindeutiger als bei Kierkegaard noch zum Konkreten schlechthin. Was uns entgegentritt ist das Objekt, in Form des Willens, des Nichtidentischen, der Differenzen. Auch wenn es das Ziel ist, die Subjekt-Objekt-Trennung als solche aufzuheben – wir denken etwa an die zuletzt vorgestellte, das Subjekt aufhebende Theorie des Werdens von Deleuze und Guattari<sup>1486</sup> –, hilft uns die Trennung an dieser Stelle, um uns das Ineinanderfallen vor Augen zu führen. Kierkegaard setzt den Glauben als das Organ im Menschen, das ihn dazu befähigt, mit dem Paradox überhaupt in ein Verhältnis zu geraten, wenngleich in keines des Verständnisses/der Erkenntnis. Der Glaube war hier ein Gespür für das Paradox, das Andere des Denkens. Das Objektive des Anderen klingt schon an. Deutlich hervorgehoben wird es von Nietzsche, wenn er sich zwar im Rahmen seiner Religionskritik gegen einen Glauben an Hinterwelten entschieden wendet, aber das Moment des Glaubens nicht fahren lässt, sollte es sich auf den Willen richten. Der Schaffende, so heißt es im Kapitel „Vom Lande der Bildung“ im Zarathustra, als Kritik gegen die Gelehrten, denen als Werkzeug der Wissenschaft jegliche Fähigkeit zur eigenen Wertsetzung abhandengekommen ist, muss noch an den Glauben glauben. Womit wir eine Wandlung des Glaubens zum Willen hin erfahren. Wenn der Schaffende an den Glauben glaubt, dann weil er den Schein zur Wahrheit erheben will. Aber, wie oben ausgeführt, nicht, um alles bloß trostlos als Schein zu begreifen und als Schein zu verteidigen, sondern um die Wahrheit im Schein ausfindig zu machen: Masken überall. Deleuze sieht in Kierkegaards Glauben diese Tendenz zum Objektiven schon angelegt. „Es ist merkwürdig, dass das Wort ‚Glaube‘ dazu dient, eine Ebene zu beschreiben, die der Immanenz zugewandt ist.“<sup>1487</sup> Hiermit bekräftigen Deleuze und Guattari die Ansicht, dass das Objekt längst bei Kierkegaard angelegt war. Adorno spricht selten vom Glauben und bringt ihn nicht in eine positive Konnotation mit

---

<sup>1485</sup> Die Idee also, dass deskriptive Sätze und normative Sätze sich überschneiden bzw. aktiv vermischt werden, um so aus der Beschreibung dessen, wie es ist eine Norm zu machen, wie es zu sein hat.

<sup>1486</sup> Vgl. VI.2.4.

<sup>1487</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 384.

seiner Theorie des Nichtidentischen. Wird er allerdings so materialistisch ausgelegt, wie es bei Kierkegaard sich vermuten lässt, wie es Nietzsche und Deleuze explizit fordern, dann drängt die Theorie des Nichtidentischen geradezu zu einem solchen Glauben. Einem Glauben, in dem Subjekt und Objekt verschmelzen, in dem man vielmehr entdeckt, dass das Subjekt nie so isoliert war, wie es zuweilen auftrat, das Subjekt schon immer ein spätes Ergebnis des Objekts war. Der Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses geht an dem gesamten hier präsentierten Konzept, der verschiedenen vorgestellten Arten und Weisen, die Welt samt irrationalen Prinzip vorzustellen, vorbei. Denn sie überschneiden sich im irrationalen Prinzip und damit auch in der Objektivität der Wertsetzungen, so abstrakt und weit entfernt es uns scheinen mag – nicht ohne Grund betont jeder der vier Autoren das Ausmaß der Zumutung, die dieser neue Gedanke für uns bereithält. Die Lehre des irrationalen Prinzips lenkt den Blick auf das (irrationale) Objekt und lässt es dem Subjekt nichtmehr durchgehen, das Objekt auf seine eigenen (subjektiven) Kategorien zu reduzieren. Aus dieser Kehrtwende in der „Erkenntnistheorie“ ergibt sich der Umschlag der Ethik: Zu befragen sind auch in dieser Hinsicht die Dinge, nicht das Subjekt. Die Wonne – so unspezifisch sie uns in jedem Abschnitt auch entgegentritt – ist im Sein bzw. im Werden, niemals in einem davon isolierten Subjekt zu finden, einem Subjekt, das der Vorwurf eines Sein-Sollen-Fehlschluss doch immer suggeriert, wenn er die Trennung zwischen Sein und Sollen perpetuiert.<sup>1488</sup> Dies gilt selbst für Kierkegaard, der doch gerade für das isolierteste aller Subjekte explizit einsteht, wenn der Übergang gelingt, den Deleuze und Guattari bezüglich Kierkegaard vorschlagen: Der Glaube wendet sich genau dann der Immanenz zu (d.h. wird vom isoliert-subjektiven Phänomen zu einem objektiven), wenn er die Grenze zwischen Subjekt und Objekt aufhebt. Dort wo Adorno Kierkegaards Rückzug in subjektive Isolation und letztlich gar seine idealistische Tendenz entdeckt, bereiten Deleuze und Guattari seine Öffnung zum Objekt vor.

Wenn Deleuze sich zusammen mit Guattari in *Was ist Philosophie?* selbst in die Nähe von Adorno bringt und im gleichen Atemzug die Philosophie von „Kommunikation, Austausch, Konsens und Meinung“ trennt, so scheint er sich unter anderem von der zweiten Generation der

---

<sup>1488</sup> Bestrebungen, die versuchen, die Trennung aufrechtzuerhalten und gleichzeitig den Sollenssätzen objektiven Gehalt zuschreiben stehen vor der Schwierigkeit, das Herkommen der Sollenssätze in Subjekten zu verorten, oder das Herkommen tatsächlich aus den Objekten zu verneinen, wobei sie allerdings ganz in Nähe zu den in dieser Arbeit ausgeführten Konzepten wären (solange sie nicht wiederum annehmen, dass das Objektive aus dem die Sollenssätze sich entfalten einem rationalen Prinzip nach strukturiert ist).

Kritischen Theorie zu distanzieren, in der die Kommunikation eine prominente Rolle einnimmt. Er beschreibt eine Philosophie der absoluten Deterritorialisierung, eine Philosophie des Werdens, des Willens. Diese ruft, wie oben bereits präsentiert, nach „*einer neuen Erde, einem neuen Volk.*“ „Auf diese Weise aber dringt sie vor zur nicht-propositionalen Figur des Begriffs, worin Kommunikation, Austausch, Konsens und Meinung sich in Nichts auflösen.“<sup>1489</sup> Die Suche nach dieser Figur des Begriffs, zunächst die Fragestellung, warum überhaupt danach gesucht werden müsste, daraufhin mögliche Beispiele dieser Figur, ist das Thema dieser Arbeit. Diese Philosophie sucht neue Wege für ihr eigentliches Medium: den Begriff. Sie lernte, dass Repräsentation und Identifikation am Werden scheitern. Damit kritisiert sie immer zugleich jene, auch aktuelle Philosophien, für die die Sprache selbst nicht zum Problem geworden ist. Jede Station, jeder Abschnitt ist auch ein Angriff auf eine moderne Philosophie, die zwar zu meist einen weitreichenden Anspruch auf die Wahrheit, wie er noch dem Deutschen Idealismus vorschwebte (weshalb der Begriff der Wissenschaft dort auch eine andere, eine viel kräftigere Bedeutung hat), ablehnt, aber dennoch an den „zwanglosen Zwang des besseren Argumentes“ glaubt, an eine Methode glaubt, die vermeint auf der Ebene der rein sprachlichen Auseinandersetzung zu Erkenntnissen und Lösungen zu gelangen. Die also das irrationale Prinzip entweder ignorieren oder zu rationalisieren versuchen, es jedenfalls dem Anschein nach ausmerzen wollen, statt seine Wirkmächtigkeit zu begreifen, auch als Problem zu begreifen, als Problem einer Philosophie, der es fremd ist.

Kierkegaard beginnt mit dem radikalen Argument, dass die Kommunikation des Paradoxes vollkommen unmöglich ist. Der Gedanke lebt in allen Abschnitten weiter, wenngleich er hinsichtlich seiner Radikalität entschärft wird: Nietzsche glaubt nicht daran, je den Willen sprachlich ausdrücken zu können, lässt allerdings Ausdrucksversuche zu, worunter sein eigenes Werk auch zu zählen ist. Adorno und Deleuze nähern sich mithilfe dieser Gedanken immer weiter einer „Wahrhaftigkeit des Scheines“ an. Hier, wo nur noch Masken gelten und jede Vorstellung eines Dings an sich abgelegt ist, an dieser Stelle bahnt sich die „nicht-propositionale Figur des Begriffs“ an, was keineswegs bedeutet, es gäbe eine eindeutige Idee von dieser Figur. Die Eindeutigkeit sowie die Vermittlung, die Kommunizierbarkeit, geht diesem Begriff ab. Adorno beklagt es wieder und wieder, besonders deutlich in der Spannung zwischen Kunst – die noch näher am Willen, noch mehr Maske ist – und der Philosophie. Dieser neue mögliche Begriff ist

---

<sup>1489</sup> Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 115.

aber nie relativ, da er den Objekten abgerungen wurde, mehr als je ein subjektiver – vermittelbarer, allgemeiner – Begriff es könnte. Deleuze und Guattari verstehen ihren Geophilosophie aus genau diesem Grunde als „neuen Empirismus“. Für sie ist eine Rückkehr zur Kommunikation, zur Vermittlung ein Rückfall in das Denken der Repräsentation und Identifikation, die doch für eine gelungene Kommunikation von Nöten ist.

Die gesamte von den vier Autoren betriebene Untersuchung der Form, somit auch ihre Methode und ihre Philosophie ist getrieben vom irrationalen Prinzip. Jede der vorgestellten Theorien rotiert darum. Daher ging jeder Abschnitt den langen Umweg über die Erkenntnistheorie der vier Autoren. Es zeugt in gewisser Hinsicht von einem hohen Maß an Wissenschaftlichkeit, wenn sie versuchen in aller Redlichkeit, dem von ihnen ausgemachten Gegenstand gerecht zu werden. Nur treffen sie dabei auf die Schwierigkeit der eindeutigen Darstellung eines Gegenstandes, der dies nicht zulässt: Paradox, Wille, Nichtidentisches, Differenz.

Kierkegaard ahnt in seinem Selbstverständnis als Schriftsteller nicht bloß die Nähe der Kunst zum Paradox, sondern die Unmöglichkeit mit der klassischen philosophischen Methode, die für ihn, nachhaltig vom Deutschen Idealismus und Hegel geprägt, der identifizierende Begriff war, in diesen Bereich vorzudringen. Wenngleich seine Werke immer wieder Momente klassischer philosophischer Argumentationen aufweisen, fallen diese stets mit Erzählungen zusammen. Das Konkrete der Erzählungen ist untrennbar verbunden mit den vorgeführten Argumenten und hat den eigentlichen Vorrang. Immer wieder kehrt sein Werk zu Szenen und Entscheidungen der Existenz, unmittelbar zurück. Sei es die Entscheidung Abrahams, Isaak zu töten, oder, möglicherweise näher an unserer Existenz, dem Kirchgänger, dem der Glaube am Montag unendlich schwerfällt (und man muss wahrlich kein Kirchgänger sein, um zu wissen, dass die stetige Umsetzung dessen, was einem als Ideal vorschwebt, von unendlicher Schwierigkeit ist – das gnadenlose „immer“, wie Kierkegaard schreibt).<sup>1490</sup> Zugespitzt führt dieser Vorrang zu Kierkegaards Konklusion, dass auch er es nicht vermag, das Paradox, als absolut Konkretes – die Existenz –, vermittelnd darzustellen. Was er in seinen Erzählungen fasst, sind die Resultate der Entscheidungen. Die Geschichte Abrahams zeigt genau dies. Bezüglich der Entscheidung kann Abraham nur sagen: Weil Gott es befohlen hat und ich glaubte. Die Erzählung erfasst immer nur den Rahmen. Das Paradox und die von ihm ausgehende Entscheidung bleibt dunkel. Die Anregung zum Paradox ist jedoch seine Hoffnung. Durch seine literarisch-

---

<sup>1490</sup> Vgl. II.2.1. und II.3.8.2.1. im K-Abschnitt.

künstlerische Form hofft Kierkegaard die Leser in ein eigenes, inneres Verhältnis zur Existenz versetzen zu können. So konvergieren bei Kierkegaard Hoffnung und Form.

In Nietzsches Werk wirkt das irrationale Prinzip als Wille mindestens ebenso deutlich. Die Aphorismen sind Ausdruck der vielen Aspekte, die wir über den gesamten Abschnitt hinweg mithilfe des Kapitels „Vom Lesen und Schreiben“ aus dem Zarathustra entwickelt haben.<sup>1491</sup>

An jeder Stelle drückt Nietzsche sich aus, oder wie er sagt: schreibt er mit Blut. Der Versuch, den Willen, außen und innen, in der Welt und in den Tiefen des eigenen Selbst wirkend, zu fassen, treibt ihn zur fragmentarischen, sporadischen, sprunghaften Form des Aphorismus. Wenn Giorgio Colli, der an der kritischen Gesamtausgabe von Nietzsche mitarbeitete, als Fazit dieser Arbeit zu folgendem Satz kommt: „Nietzsche hat alles gesagt und das Gegenteil von allem.“<sup>1492</sup> Dann ist darin nicht nur eine inhaltliche Wahrheit enthalten. Nietzsches Argumentation ist vielfältig wie der Wille, den er betrachtet. Wir haben in seinem Abschnitt versucht, die stetige Ambivalenz des Willens zu umrahmen. Konzentriert findet sich diese Erkenntnis Nietzsches in eben jenem „Vom Lesen und Schreiben“, das zum Abschluss des Abschnittes akribisch interpretiert wurde. Nietzsches Form passt sich dem Gegenstand an. Der Aphorismus ist, wie der Wille Nietzsche erschien. Nie übersieht Nietzsche die Unzufriedenheit, die einer Form gegenübergebracht wird, die ins Zentrum das Fragmentarische, das Sprunghafte stellt. Doch da der Wille zur Zufriedenheit für Nietzsche nie eine Begründung für irgendetwas darstellt und er vielmehr, wenn überhaupt, im Willen die Wahrheit erkennt, sieht er sich genötigt auf diese Form zurückzugreifen. Dass der Zarathustra letztlich sein Hauptwerk werden sollte, zeigt auch bei Nietzsche die Verquickung von Kunst und Willen an. Der lindernden Kraft der Kunst bewusst, glaubt er, hier seinen besten Zugriff gefunden zu haben, wenngleich immer noch einen unzulänglichen.<sup>1493</sup> Seine gesamte Philosophie führte ihn zum Zarathustra, besser: führte ihn zur Form des Zarathustras, denn inhaltlich findet sich vieles ebenfalls an anderen Stellen. Der Zarathustra war in erster Linie ein Projekt der Form. Es ist die Form der Hoffnung Nietzsches, ein künstlerischer Ausdruck des Willens, der sich gegen sich selbst in seiner grausamen Ausformung, als Ewige Wiederkehr, wendet.

---

<sup>1491</sup> Vgl. die Vorstellung in III.4.4.2. und dann die umfangreiche, abschließende Auseinandersetzung in III.5.

<sup>1492</sup> Giorgio Colli, *Nach Nietzsche*, Frankfurt am Main, EVA, 1980, S. 209.

<sup>1493</sup> Vgl. Der Genesende, insbesondere: „– O meine Tiere, antwortete Zarathustra, schwätzt also weiter und lasst mich zuhören! Es erquickt mich so, dass ihr schwätzt: wo geschwätzt wird, da liegt mir schon die Welt wie ein Garten. Wie lieblich ist es, dass Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbogen und Scheinbrücken zwischen Ewig-Geschiedenem?“, Nietzsche, *Zarathustra*, S. 272.

Die Idee des Fragments setzt sich bei Adorno fort. Adornos ganzes Anliegen ist die Möglichkeit. Wir haben wiederholt festgehalten, wie Hoffnung und Möglichkeit bei Adorno sich ineinander verschränken. Seine Utopie am Ende der *Minima Moralia* fasst alles zusammen. Die Herausforderung an den Begriff, an das Denken ist so groß, dass die Frage nach der Erlösung fast gleichgültig erscheint, sollte das Ausmaß der Forderung deutlich werden. Der Begriff muss sein Verhältnis zum Nichtidentischen entdecken. Muss lernen, wie auch er selbst Nichtidentisches ist, wie sein ganzes Herkommen eines aus Nichtidentität ist. Wenn Adorno im Anschluss an diese Überlegungen zur Form des Fragmentes gelangt, dann deshalb, weil dort die zwingenden Aspekte des Begriffes ausgesetzt sind. Der Begriff will einen Anfang und ein Ende, einen Abschluss, er will eine „runde Sache“ sein und bedarf zur Vermittlung eine klare Struktur. Er verlangt Kohärenz, wie Deleuze später moniert und ihn mit der Chao-Erranz konfrontiert. Das Nichtidentische – wie das irrationale Prinzip in allen Abschnitten – besitzt keine solche Struktur. Das Vermuten einer solchen rationalen Struktur ist für Adorno (insbesondere mit Nietzsche) nicht mehr als ein philosophisches Vorurteil, das im Deutschen Idealismus seinen Höhepunkt fand. Das Fragment als Form ist durch die Form hindurch inhaltlicher Widerspruch. Nicht nur hat die *Dialektik der Aufklärung* den direkten Untertitel „philosophische Fragmente“, auch ist die *Negative Dialektik* ein kurioses Werk, das sumpftartig und doch kreisend immer wieder das Problem des Nichtidentischen wiederholt und vertieft. Ein Sumpf: Eine Einleitung, die alles vorwegnimmt und doch nicht recht vorbereitet. Daraufhin ein immer tieferes Eindringen in die Schwierigkeit, aus der es, wie es scheint, kaum und immer weniger ein Entrinnen gibt. Die provozierte Hilflosigkeit wird in völliger Absicht herbeigeführt, denn nur in diesen Momenten ist die Lage des Abstrakten verzweifelt genug, um sich selbst ein Stückweit zu überwinden. Adorno fasst diesen Weg selbst, wenn er einleitend Walter Benjamin zitiert, der die frühere Erkenntnistheorie Adornos als einen „Gang durch die Eiswüste der Abstraktion“ bezeichnet. Der Gang ist notwendig „um zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen.“<sup>1494</sup> Diese Selbstgeißelung des Begriffs, in der er durch das Überstrapazieren seines eigenen Prinzips – der Abstraktion – über sich selbst hinaus zum Konkreten gehoben wird, eröffnet (der Möglichkeit, nicht der Notwendigkeit nach!) Perspektiven jenseits der Identifikation, aber auch der bloßen Naturverfallenheit. Das Fragmentarische des Werkes Adornos trifft des Wei-

---

<sup>1494</sup> Vgl. dazu, sowie für die gesamte Argumentation zum Nichtidentischen: V.4., Adorno, *Negative Dialektik*, S. 9.

teren auf die Konstellation. Dem Willen zur Identifikation wird durch ständige Neubezeichnung, durch schier unendliche Begriffsvielfalt ein Riegel vorgeschoben. Ein Text, der sich ständig wandelt, weil er für die vermeintlich selbe Sache doch stetig neue Begriffe einführt, ist eine Zumutung. Das Nichtidentische ist aber bereits die Zumutung. Die Hoffnung Adornos ist es, diesem vielfältigen Gegenstand in dieser Form gerechter zu werden. Die oberflächlich fehlende Präzision, die man an seinen Werken aufgrund der stetig wechselnden Begriffe bemängeln könnte, erweist sich für ihn als adäquatere Methode der Erfassung des Nichtidentischen als es eine „sauber definierte Sprache“ je sein könnte. Letztlich, und das beschreibt die Perspektive von „Zum Ende“, verschränken sich in dem Nichtidentischen Beschreibung und Wunsch. Das Nichtidentische spricht: ‚Weh sprich: Vergeh.<sup>1495</sup>

Die in diesem Ausspruch implizierte materialistische Perspektive, in der das Objekt befragt wird und den Weg leitet – auszeichnend für Adornos Nichtidentisches – reicht bis in den Abschnitt zu Deleuze hinein. Die Hoffnung auch hier: Möglichkeit, Veränderung, Bewegung – in der Sprache des späten Deleuze: Fluchtlinien und absolute Deterritorialisierung. Ein befreites Werden. Insbesondere vom Denken der Repräsentation und Identifikation. Ohne Zweifel bedeutet dies für Deleuze eine notwendige Revolution innerhalb der Methode der Philosophie. Die Freilegung der Differenzen, die er theoretisch mit dem Konzept von Differenz und Wiederholung gegen Negation und Identifikation vorbereitet, findet sich praktisch in den späteren Werken angewandt. Schon im von uns zitierten Interview vor dem Erscheinen von *Differenz und Wiederholung* sieht er ein Ende der Bücher, wie sie bisher in der Philosophie geschrieben wurden, und wundert sich, wann eine mit der Entwicklung der verschiedenen Künste vergleichbare Revolution einsetzt.<sup>1496</sup> Dort, insbesondere im Anfang des 20. Jahrhunderts, wurde das, was in der Philosophie – wenn überhaupt – eine Krise des Inhalts war, als Formkrise spürbar. In den Künsten machte sich ein radikaler Bruch mit der Tradition über die Form bemerkbar. Kubismus und Zwölftonmusik wären einige der zahlreichen Beispiele auf die Deleuze mit dieser Anmerkung anspielt. Der Bruch bestand darin, dass die Form der Tradition nicht „weiterentwickelt“ und verfeinert wurde, sondern vielmehr als Ganzes in Frage stand. In der Philosophie bleibt ein solch krasser Bruch aus, weshalb Deleuze die Frage umtreibt, ob und wann eine solche Formkrise die Philosophie einholen könnte. Denn sie ist für Deleuze (und später auch Guattari) unmittelbar an den Werdegang der Differenzen geknüpft. Kafka ist für sie ein

---

<sup>1495</sup> V.4.4., Adorno, *Negative Dialektik*, S. 203.

<sup>1496</sup> Vgl. VI.3.3.

prominentes Beispiel (unter vielen), inwiefern sich das Rhizom, die freigesetzten Differenzen in der Kunst tummeln. In *Logik des Sinns* stellt Deleuze die entscheidende Frage, die der Anlass für den Abschnitt wurde: Welche Rolle hat die Philosophie angesichts dieser Entwicklungen in den anderen Bereichen? Und er liefert eine immer ausführlicher werdende Antwort, die in den mit Guattari zusammengeschriebenen Werken ihren Höhepunkt findet. Die Ontologie der Differenzen wurde zu einer der Wunschmaschinen, dann der Mannigfaltigkeiten. Immer weiter wurden die Auflösungserscheinungen vom Subjekt zugespitzt, die Zusammenhänge dessen, was eine Individuation darstellt, neu geordnet. Zuletzt fällt theoretisch wie praktisch alles zusammen, was besonders *Tausend Plateaus* aus Perspektive eines Denkens der Repräsentation und Identifikation so schwer zugänglich macht. „Wir haben alles verwendet, was uns begegnet ist, das Nächstliegende und das Entfernteste.“<sup>1497</sup> Die Differenzen, als Linien und Linienkrenzungen sollten selbst zum Sprechen gebracht werden. In diesem Buch wird exerziert, was Adorno mit der Fühlung der Gegenstände ahnt. Die theoretische Erklärung, eingebettet in Erzählungen von Zauberern, Masochisten und Wolfsmännern, mutet mystisch an. Deleuze und Guattari sind sich des Irrsinns bewusst. Dennoch, beziehungsweise gerade deshalb, nennen sie es einen „neuen Empirismus“. Sie zeigen mit aller Deutlichkeit auf das Problem und fassen die Bewegungen der Linien (der Differenzen) wie sie sich ihnen zeigen. Der Vortrag von Professor Challenger, der durch seinen eigenen Vortrag, durch die Form und den Inhalt des Vortrages (die immer mehr ineinander fallen) selbst in das Werden gerät, ist vielleicht der gelungenste Ausdruck.<sup>1498</sup> In diesem Kapitel, das aus diesem Grunde auch das Ende des Abschnittes bildet, findet die Verschränkungen von Wissen und Werden innerhalb von *Tausend Plateaus* seine prägnanteste Gestalt. Challenger verwandelt sich, durch verschiedene Phasen des Werdens gelangt er zuletzt zur Konsistenzebene, erreicht den befreiten organlosen Körper. Die Form seines Vortrages, wovon das Kapitel selbst wohl nur einen entfernten Geschmack wiedergeben kann, hat den Übergang vorbereitet. Er selbst ist, als Vortragender, geworden. An dieser Stelle findet sich die Philosophie, die nicht bloß „Nachforschungen anstellt und Sondernummern herausgibt“, wie Deleuze noch in *Logik des Sinns* die Möglichkeiten der Philosophie provokant karikiert. Hier konvergiert – zumindest ein Stückweit, immer nur ein Stückweit – die Hoffnung von Deleuze („an der Oberfläche halten, ohne am Ufer zu bleiben“) mit der Form. Einer Form, die dem Werden gewidmet ist, aber sich nicht im Werden verliert.

---

<sup>1497</sup> VI.2.4.8. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 12.

<sup>1498</sup> Vgl. VI.3.3.7.

Die von Deleuze und Guattari gewählte Form zeigt, dass eine Untersuchung immer ein Wagnis sein muss, ein Experiment. In der Form riskiert sich die Philosophie, riskiert, sich nicht an der Oberfläche halten zu können, die Sprache zu verlieren. All das aber ändert nichts an der Notwendigkeit des Risikos. Der Möglichkeit wegen.

Die Entwicklung des irrationalen Prinzips, d.h. die philosophiehistorische Entdeckung und Ausarbeitung dieses Prinzips, die Bedeutung dieser Entwicklung für die Philosophie und ihre Form sowie Methode, die den Kern jedes Abschnittes bildet, führt zuletzt zum Anliegen dieser Arbeit selbst zurück. Sie hat, so hoffe ich ist deutlich geworden, die Vermittlung nicht in gleicherweise ausgesetzt, wie es als Konsequenz der Abschnitte zuweilen gefordert wurde. Sie geht dadurch nicht so weit wie die in ihr aufgenommenen Philosophien es teilweise tun. Aber es war auch nicht die Aufgabe dieser Arbeit, die vorgestellten Philosophien zu überholen. Ziel war es, das Problem, das in jeder einzelnen genannten Station vorhanden ist, zu schärfen, zusammenzulegen und auf die Frage der Form hin zu bearbeiten. Eine Aufgabe, die als sammelnde und vergleichende durchaus der Vermittlung offensteht. Einzig besteht die Gefahr, dass in dieser Arbeit das Zentrum der vorgestellten Philosophien so verdeckt bleibt, wie die Autoren es befürchten, wenn der Begriff sich diesem Zentrum, also dem irrationalen Prinzip annimmt. Die Gefahr besteht darin, dass das zentrale Moment der verschiedenen vorgestellten Philosophien, also das Paradox und der Glaube, der Wille zur Macht, das Nichtidentische, die Differenz, durch eine solche Vorstellung, wie es in dieser Arbeit geschehen ist, nicht mit dem Nachdruck geschehen kann, wie es eigentlich passieren sollte. Genau deshalb wählten die ausgewählten Autoren ihre jeweils eigene Form. Da diese Momente aber den Drang zur gewählten Form wiederrum erklären, macht die Aufgabe dieser Arbeit so schwierig: Sie will, ohne epigonisch die Form der Autoren zu kopieren (die doch eigentlich nötig ist, um ihre Philosophie zu erklären), aufzeigen, wie Form und Inhalt bei diesen vier Autoren konvergieren. Die markante Unbestimmtheit, welche die ausgewählten Autoren auszeichnet, war gerade der Antrieb für diese Arbeit; zu zeigen, dass die Beschäftigung mit „dem Anderen“ des Denkens nicht eine völlig abstruse Theorie eines Philosophen ist, der sich auf Abwege befindet, sondern den Kern einer ganzen philosophischen Bewegung ausmacht. Hierzu hätten noch eine Vielzahl anderer Stationen zu Rate gezogen werden können, doch wie sich bei der Untersuchung zeigte, ist eine auch nur annähernd ernsthafte Beschäftigung allein mit diesen vier Positionen eine sehr umfassende Aufgabe.

Zum einen war es also das Anliegen, ein Gespür für das Andere zu entwickeln, das die Philosophien von allen ausgewählten Autoren bestimmt. Zum anderen aus der Notwendigkeit dieses Anderen die Philosophie und das Denken als ihr Medium infrage zu stellen. Und dabei stets die Konsequenz für die Form im Auge zu behalten.

Insofern versucht diese Arbeit entlang der gewählten Autoren Perspektiven der Form vorzubereiten. Vorzubereiten, weil es nicht ihre Aufgabe war und sein konnte, selbst in diesem Maße in die Entwicklung einzusteigen. Nichtsdestotrotz möchte sie zu solchem Einsteigen nötigen. Dieses Einsteigen, dieses Experiment übersteigt allerdings den Rahmen der hier gesetzten Aufgaben. Was bleibt ist die Lust am Versuch. Denn hat sich das irrationale Prinzip erst einmal im philosophischen Denken verbreitet, dann strebt jede Faser der philosophischen Neugier zur Auseinandersetzung damit. Es ist die Arbeit am Material, am Konkreten, die diese Philosophie antreibt, ganz gegen den Anschein, den die blumigen Worte an dieser Stelle verbreiten mögen. Allein ist sie sich dabei selbst fremd geworden, weshalb sie umlernen muss. Jede Station, jeder Abschnitt, war ein Schritt dieses Umlernens. Man würde missverstehen, wenn man eine Progression vermutet. Die Abschnitte stehen zweifelsohne im historischen Bezug zueinander, soweit der Zeitfluss es zulässt, aber man täte besser daran, sie als Facetten einer Konstellation zu sehen. Diese Konstellation sammelt sich, ganz wie es Adorno vorschwebte, um das irrationale Prinzip. Es sind Ahnungen einer Philosophie des Willens, die noch immer das Licht nach vorn wirft, auf eine zukünftige Philosophie. Vielleicht ist es ein ihr ganz eigenes Moment, immer auf die Zukunft gerichtet zu sein, nie ganz bei sich verharren zu können. Diese Ahnungen enthalten die Aufforderung an der Suche zu partizipieren. Denn die Hoffnung des Begriffs, da scheinen alle vier Autoren einig, liegt in seiner Transformation. Die Wonne, die der Begriff in der Aufklärung in Form von Freiheit und Autonomie versprach, bleibt ihm fremd, wenn er das irrationale Prinzip, das Material, den Willen ausschließt. Ist er aber bereit, sich selbst fremd zu werden, in die Fühlung mit den Gegenständen zu geraten, so wird er durch die unbestreitbare Verschränkung von Form und Inhalt jedes allgemeine Formgesetz abstreifen wollen. Die Suche ist die einer adäquaten Form, nicht der einen. Aufgabe einer zukünftigen Philosophie.

# VIII. Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.

- *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2019.
- *Dialektik der Aufklärung* (mit Max Horkheimer), Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2017.
- *Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2017.
- *Minima Moralia*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2012.
- *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2015.
- *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2010.

Benjamin, Walter

- *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978.

Colli, Giorgio

- *Nach Nietzsche*, Frankfurt am Main, EVA, 1980.

Deleuze, Gilles

- *Anti-Ödipus* (mit Félix Guattari), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2021.
- *Logik des Sinns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2014.
- *Differenz und Wiederholung*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2007.
- *Kafka – Für eine kleine Literatur* (mit Félix Guattari), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.
- „Die Immanenz, ein Leben...“, in: *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg, Sabine Groenewold Verlage, 2002.
- *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.
- *Tausend Plateaus* (mit Félix Guattari), Berlin, Merve Verlag, 1992.
- „Über Nietzsche und das Bild des Denkens“, in: *Die einsame Insel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003.

Fichte, Johann Gottlieb

- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke Band 1, Berlin, de Gruyter, 1971.

Foucault, Michel

- *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.

Freud, Sigmund

- *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931.

Heidegger, Martin

- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.
- *Was heisst Denken?*, Gesamtausgabe Band 8, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- *Phänomenologie des Geistes*, Werke Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.
- *Wissenschaft der Logik I*, Werke Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.
- *Wissenschaft der Logik II*, Werke Band 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.

Kant, Immanuel

- *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Kants theoretische Philosophie Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2018.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

Kierkegaard, Sören

- *Der Begriff Angst*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1983.
- *Furcht und Zittern*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1993.
- *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1985.
- *Philosophische Brocken*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.
- *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, erster Teil, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982.
- *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, zweiter Teil, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982.
- *Die Tagebücher*, Erster Band, Regensburg, Eugen Diederichs Verlag, 1962.
- *Die Wiederholung*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1998.

Max Stirner

- *Der Einzige und sein Eigentum*, Bottrop, Verlag der Mackay-Gesellschaft, 1986.

## Nietzsche, Friedrich

- *Also sprach Zarathustra*, KSA Band 4, Berlin, de Gruyter, 2018.
- *Der Antichrist*, KSA Band 6, Berlin, de Gruyter, 2020.
- *Fröhliche Wissenschaft*, KSA Band 3, Berlin, de Gruyter, 1980.
- *Die Geburt der Tragödie*, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980.
- *Zur Genealogie der Moral*, KSA Band 5, Berlin, de Gruyter, 1980.
- *Götzen-Dämmerung*, KSA Band 6, Berlin, de Gruyter, 2020.
- *Jenseits von Gut und Böse*, KSA Band 5, Berlin, de Gruyter, 1980.
- *Menschlich Allzumenschliches I und II*, KSA Band 2, Berlin, de Gruyter, 1988.
- Nachgelassene Fragmente 1882-4, KSA Band 10, Berlin, de Gruyter, 1980.
- Nachgelassene Fragmente 1884-5, KSA Band 11, Berlin, de Gruyter, 1980.
- Nachgelassene Fragmente 1885-7, KSA Band 12, Berlin, de Gruyter, 1980.
- Sämtliche Briefe 1887-1889, KSA Briefe Band 8, Berlin, de Gruyter, 2003.
- Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980.
- Unzeitgemäße Betrachtung 2, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980.
- Unzeitgemäße Betrachtung 3, KSA Band 1, Berlin, de Gruyter, 1980.

## Schopenhauer, Arthur

- *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band VI, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung I/I*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band I, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung I/II*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band I, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung II/I*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band I, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung II/II*, in Zürcher Ausgabe, Werke Band I, Zürich, Diogenes Verlag AG, 1977.

## Von Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich

- *Erinnerungen 1848-1914*. 2., ergänzte Auflage, Leipzig, Köhler, 1928.

## Briefe:

- Ritschl an Vischer-Bilfinger in Eduard Vischer: Wilhelm Vischer. Gelehrter und Ratsherr, Basel, 1958, S. 119 Fußnote 328.