

»NICHT DIE ERSTE PHILOSOPHIE SONDERN EINE LETZTE«

Rolf Tiedemann

Daß die Gewalt der Fakten so zum Entsetzen geworden ist, daß alle Theorie, und noch die wahre, sich wie Spott darauf ausnimmt — das ist dem Organ der Theorie selber, der Sprache, als Mal eingebrannt. Die Praxis, die die Theorie entmächtigt, kommt als Element der Zerstörung im Inneren der Theorie, ohne Blick auf mögliche Praxis, zutage. Eigentlich kann man nichts mehr sagen. Die Tat ist die einzige Form, die der Theorie noch bleibt.

Adorno (1939)

The anonymous martyrs of the concentration camps are the symbols of the humanity that is striving to be born. The task of philosophy is to translate what they have done into language that will be heard, even though their finite voices have been silenced by tyranny.

Max Horkheimer (1947)

Man realisiert am Beginn des 21. Jahrhunderts kaum noch, was in der Mitte des 20. mit dem Namen Auschwitz in Deutschland verbunden war, nämlich wenig genug. Um 1950 hatte Adorno, gerade zurückgekehrt aus dem amerikanischen Exil, zu befürchten, daß »bereits an Auschwitz zu erinnern für langweiliges Ressentiment« (10.1/53) galt; er mußte Ende der fünfziger Jahre, als er den Vortrag »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit« hielt, gegen die Verweigerung der Erinnerung sich wenden, die damals die Ermordeten noch um ihr Andenken betrüben wollte (vgl. 10.2/ 555 ff.). »Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse« (6/355), war für den Philosophen Adorno niemals eine rhetorische Frage sondern die allerernsteste, unvorstellbar ist ihm immer der Gedanke erschienen, daß nach dem Genozid an den europäischen Juden »das Leben >normal< weitergehen oder gar die Kultur >wiederaufgebaut< werden könnte« (4/61 f.). Schon wenige Dezennien nach dem Ende des Dritten Reiches war genau das längst geschehen und ist seinerseits wiederum Geschichte geworden. Die Shoah wurde, wohl seit Ende der siebziger Jahre, als der amerikanische

9

Kitschfilm »Holocaust« in Deutschland Zuschauerquoten wie 40 Jahre zuvor kaum Veit Harlans »Jud Süß« erreichte, zum Bestandteil des Fernsehalltags, auf den das Leben zusammenge-

schrumpft war. In der deutschen Gesellschaft hat ein zeremonielles Gedenken gleich einem Krebsherd sich ausgebreitet, bei dem der eine Experte des Erinnerns den anderen mit der Größe seines Denkmals und der Anzahl der Ermordeten, deren Namen darauf Platz finden sollten, zu übertrumpfen suchte. Auf ein pures >Medienereignis< heruntergebracht, verflüchtigte sich an der Shoah der Inhalt mehr und mehr. Mittlerweile hat, was sie, ohne vor Scham im Boden zu versinken, >Gedenkkultur< und >Erinnerungspolitik< nennen, sich vollends verselbständigt, gegenwärtige Gestalt dessen, was Lothar Baier >nachträglichen Antifaschismus< genannt hat. Wie ein Ritual zelebriert die politische Klasse unentwegt Feiern zum Gedenken an jede einzelne KZ-Befreiung und mindestens einmal im Jahr, mit Reden im Parlament, bei denen abwechselnd jeder am Mikrofon und vor den Kameras zugelassen wird, an alle zusammen; so möchte man der Welt, aber mehr wohl sich selber demonstrieren, daß man inzwischen wieder in die Zivilisation zurückgekehrt sei. Tatsächlich ist die Erinnerung, die heute nur noch eine andere Form des Vergessens ist,¹ endgültig in den Dienst eines Revisionismus getreten, der den Unterschied von Opfern und Tätern zur Unkenntlichkeit einzuebnen unternommen hat; es begann spätestens 1985, als Helmut Kohl Ronald Reagan die Geste von Bitburg abpreßte. Adorno hatte seinerzeit noch vom »leeren und kalten Vergessen« (10.2/566) gesprochen; es gab nur zu bald schon ein routiniertes, ebenso leeres und kaltes Gedenken, dem das New Yorker

Witzwort vom >Shoah business< den böse treffenden Bescheid erteilt hat. Und die revisionistische Lüge, die die Differenz zwischen der industrialisierten Vernichtung von Menschen und wie immer inhumanen Vertreibungen in ihrem Gefolge

1 Claude Lanzmann diagnostizierte jüngst in einem Zeitungsinterview »den Wahn des Erinnerns, der heute wütet«, diesen »musealen Wahnsinn« als eine >andere Form des Vergessens< (Frankfurter Allgemeine, 28.11.2007).

10

durchstreichen möchte, verurteilt das offizielle Erinnern von heutzutage, das in schmachvollem, gegenüber dem Geschehen gleichgültigem, aber der eigenen Identitätsfindung nur zu dienlichem Ritualismus verharrt: wie stände die zweite deutsche Republik auch da ohne ihre Auschwitz-Gedenktage.

Adorno, dem schon die »Aufarbeitung« der Vergangenheit des Phrasenhaften wegen verdächtig war, wußte: »Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären.« (10.2/572) Zu diesen Ursachen gehört nicht zuletzt eine Sprache, wie sie etwa in dem >erinnerungspolitischen< Salbadern nicht nur der Politiker sich manifestiert. In äußerstem Gegensatz sowohl zu der versierten Auschwitzrhetorik von gestern wie zur Zungenfertigkeit der neu-

deutschen Revisionisten heute war die Sprache Adornos, eines der sprachmächtigsten Schriftsteller des Deutschen, wie mit Ohnmacht geschlagen, wann immer sie zu umschreiben hatte, was da geschehen war. Scham verbot dem Philosophen, >über Auschwitz sprachlich gut zu schreiben< (vgl. 10.2/597 f.). Der die Protokollsätze der Positivisten, wo er ihnen begegnete, prinzipieller Kritik unterzog, mußte sich selber ihrer bedienen; dessen Musikerohr Wiederholungen perhorreszierte, bei dem häuften sie sich, wenn er vom Äußersten zu sprechen hatte, von der »administrativen Ermordung von Millionen unschuldiger Menschen« (10.2/557), von den Menschenvernichtungsfabriken in den Lagern der Deutschen. Der Philosoph der »Minima Moralia« und der »Negativen Dialektik« hat sich selber nicht ausgenommen, in einem privaten Brief schrieb er bereits 1946: »Nachdem 6 Millionen ermordet worden sind, geht es mir wider den Strich, mich über die Manieren der paar Überlebenden, die mir im übrigen auch nicht zu gefallen brauchen, aufzuhalten. Dazu kommt, daß die 50% Goj in mir sich irgendwie an der Judenverfolgung mitschuldig fühlen und daß ich deshalb ganz besonders allergisch auf alles reagiere, was gegen das auserwählte Volk gesagt wird [...].«² Die moralische Frage, »ob nach Ausch-

² Theodor W. Adorno, Briefe an die Eltern 1939-1951, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 2003, S.353

witz noch sich leben lasse«, ergänzte Adorno im Blick auf die eigene Person dahin, »ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre« (6/355 f.). Die Unmöglichkeit einer verbindlichen Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines Weiterlebens nach Auschwitz fiel der Adornoschen Philosophie zusammen mit der Unmöglichkeit von Philosophie seither. Weit entfernt von bloß metaphorischem Gebrauch, war solche Unmöglichkeit ganz buchstäblich gemeint. Gemeinsam mit Max Horkheimer, dem älteren Freund, schrieb Adorno in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit der »Dialektik der Aufklärung« das »Schlüsselbuch zur Erkenntnis der Epoche«³, dessen Autoren sich »nicht weniger als die Erkenntnis« vorsetzten, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (3/11). Die Frage hat Adorno wie Horkheimer bis zu ihrem Tod nicht mehr ruhenlassen; sie ist zum Zentrum ihres Denkens geworden, neben dem alles andere, insbesondere auch die überkommene Problematik der Philosophie, irrelevant erschien; was in Auschwitz und den anderen Vernichtungslagern geschehen ist, beinhaltete den Zusammenbruch der bisherigen, über-

aus mühsam errungenen Zivilisation, es bedeutete zugleich die Zurücknahme dessen, was Adorno ironisch als »abendländische Erbschaft von Positivität« (6/373) apostrophierte, will sagen: des innersten Gehalts der überkommenen Philosophie. Ähnlich, nämlich die Lager als negative Geschichtszeichen verstehend, hieß es 1947 bei Georges Bataille, der sonst nur wenig mit der Kritischen Theorie gemeinsam hatte, eher einen ihrer Gegenpole bilde-

3 Detlev Claussen, Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos, in: Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, hrsg. von Dan Diner, Frankfurt a. M. 1988, S. 55; vgl. auch Claussen, Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1987, passim. — Claussen hat wohl als erster und lange Zeit fast als einziger auf die Bedeutung von Auschwitz für die Adornosche Philosophie hingewiesen.

12

te: »Comme les Pyramides ou l'Acropole, Auschwitz est le fait, est le signe de l'homme. L'image de l'homme est inseparable desormais d'une chambre ä gaz.«⁴ Aber nicht alle Philosophen sahen das so, von den Deutschschreibenden neben Adorno und Horkheimer wohl nur noch Günther Anders. 1949 kamen nicht nur Adorno und Horkheimer nach Deutschland zurück, damals meldete sich auch Heidegger, der zusammen mit Carl

Schmitt, Gehlen und anderen die Avantgarde des Führerstaats gebildet hatte, sozusagen in der Demokratie zurück und lieferte, obschon noch unter Lehrverbot, in Bremen 1949 jenen unsäglichen Satz ab, der ihm als einziger zu Auschwitz eingefallen ist: »Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.«⁵ Eine Heimholung von Auschwitz in die >Seinsgeschichte<, wie sie offenkundig hier intendiert ist, hätte den Philosophen angesichts von Lagerrampe und Gaskammer ein für allemal ebenso vergehen müssen wie die »universale Munterkeit«, welche unbeirrt dem Geschehenen seinen >Sinn<, gleichgültig fast welchen, bescheinigt. Zurückhaltend und sensibel hat Hans Jonas, anders als sein früherer Lehrer Heidegger, im Schatten von Auschwitz die alte Sinnfrage noch einmal aufgenommen und mit Hiob gefragt: wie konnte Gott zulassen, was dort geschah? Vielmehr: »was für ein Gott konnte es gesche-

4 Georges Bataille, *Euvres completes*, vol. XI : Articles 1 (1944-1949), Paris 1988, S. 226.

5 Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von Petra Jäger, Frankfurt a. M. 1994 (Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 79), S. 27. — Auch Emmanuel Levinas und George Steiner, die Heidegger sonst nahezu alles abkauften, weigerten sich, diesen Satz ihm durchgehen zu lassen; die Heideggersche >Fabrikation von Leichen< mit einer philosophischen Kategorie zu verwechseln, blieb einem Denker vorbehalten, der sich nicht entblödete, über »Quel che resta di Auschwitz« zu spekulieren.

hen lassen?«⁶ Eine Antwort vermochte auch Jonas nur zu finden, indem er den philosophischen Anspruch der Deutung von Wirklichem im Medium des Begriffs darangab und das Bild des *Zimzum*, das der Iurianischen Kabbala entstammt, zu dem erneuerten Mythos eines entmächtigten Gottes umprägte, der nichts ausrichten kann gegen das radikale Böse, welches Menschen Menschen antun.

In einem seiner spätesten Texte, einem Epilegomenon zur »Negativen Dialektik«, hat Adorno an einen Brief von Marx angeknüpft, der bereits den Rückfall der Zivilisation in die Barbarei befürchtet und, der Adornoschen Interpretation zufolge, in der Revolution die ultima ratio gegen den Rückfall gesehen habe: »Aber die Angst, die Marx nicht zuletzt wird bewogen haben, ist überholt. Der Rückfall hat stattgefunden. Nach Auschwitz und Hiroshima ihn für die Zukunft zu erwarten, hört auf den armseligen Trost, es könne immer noch schlimmer werden.« (10.2/769) Philosophie, die nicht nur für Hegel »ihre Zeit in Gedanken erfaßt«⁷ sein sollte, mußte bei der Anstrengung versagen, den stattgefundenen Rückfall zu begreifen, geschweige daß sie noch irgendeinen >Sinn< ihm abzugewinnen oder zu verleihen vermöchte. Auf weiten Strecken versuchte sie es denn auch gar nicht mehr, beschied sich entweder mit unverbindlichen Erwägungen übers Sein des Seienden oder mit der Analyse der sprachlichen Voraussetzungen von Denken an sich und überhaupt;

nicht selten sah man die Philosophen denn auch ganz konsequent mit der Abschaffung ihrer selbst beschäftigt. Adorno hat keines dieser Spiele mitgespielt, sondern in seinem Denken unbeirrt die reale Geschichte und ihre Erosionen zu reflektieren unternommen. In bestimmtem Sinn und zu einem gewissen Maß hat die Philosophie das stets getan; so war der Idealismus, vor allem derjenige Fichtes und Hegels, die französische Revolution >in Gedanken erfaßt<: ein

⁶ Vgl. Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: ders., Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt a. M., Leipzig 1992, S. 190 ff.

⁷ Hegel, Werke, Red.: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 26 (Vorrede).

Versuch, im Denken einzuholen, was geschichtlich vorausgegangen war; passivisches so sich Anpassen an den Weltlauf, wie der gleiche Idealismus in Schellings Spätphase oder bei Schopenhauer als Philosophie der Metternichschen Restauration fungierte, nachdem diese gesiegt hatte. Daß die Philosophie auch früher gelegentlich von der Geschichte zur Korrektur ihrer Axiome gezwungen wurde, dafür zitiert Adorno in der »Negativen Dialektik« das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 als Beispiel: dieses,

eine Katastrophe der ersten Natur, habe Voltaire von der Leibniz'schen Theodizee >kuriert< (vgl. 6/354). Noch Kant, den die 40.000 Toten nicht abhalten konnten, diesen >schrecklichen Zufall< als Naturforscher »lehrreich« zu finden und ihm mehrere Arbeiten zu widmen, bestritt den Menschen das Recht, »von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet hat, lauter bequeme Folgen zu erwarten«; er bestand darauf, »daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei«⁸. Nicht viel anders steht es bei Rousseau, in seinem >Brief über die Vorsehung<, in dem der vergebliche Versuch gemacht wurde, Voltaire angesichts von dessen »Poeme sur le desastre de Lisbonne« »zur Einkehr in sich zu bringen und ihm zu beweisen, daß alles gut sei« (vgl. NaS IV•14/273 f.). Erst der Voltairesche »Candide ou l'optimisme«⁹ denunzierte jenen >ruchlosen Optimismus<, der von der besten aller möglichen Welten schwafelte, als mit der Erfahrung nicht mehr zu vereinbaren, wenn anders er es jemals gewesen

⁸ Kant, Sämtliche Werke, hrsg. von Felix Gross, Bd. 2: Naturwissenschaftliche Schriften, Leipzig 1922, S. 483 u. 518.

⁹ Schopenhauer wollte Leibniz' »methodische[r] und breite[r] Entfaltung des Optimismus [...] kein anderes Verdienst zugestehn als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen >Candide< des großen Voltaire« (Schopenhauer, Sämtliche Werke, hrsg. von Wolfgang von Löhneysen, Bd. 2: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Darmstadt 1980, S. 746); und Mauthner schrieb über das Buch Voltaires, daß es wohl »an Wirkung die große Revolution hätte aufwägen können, wenn es nach Gebühr von der abendländischen Menschheit

verstanden [...] worden wäre« (Fritz Mauthner, Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 2. Aufl., Leipzig 1923, Bd. 2, S. 487).

15

sein sollte. Mittlerweile aber ist philosophische Erfahrung selber problematisch geworden; keine darf sich mehr anmaßen, an eine gesellschaftliche Katastrophe wie Auschwitz auch nur heranzureichen. In Tatsache und Gelingen »des gewollt Bösen«, viel mehr als in den »Heimsuchungen der blinden Naturkausalität«, >in Auschwitz und nicht in dem Erdbeben von Lissabon< hat auch Jonas die eigentliche theologisch-philosophische Aporie erblickt.¹⁰ Wie allerdings Heidegger, wenn er Auschwitz mit Berlin-Blockade und >Aushungerung< gleichsetzte, einen Vorläufer des neudeutschen Revisionismus abgibt, so mag man in seiner >seinsgeschichtlichen< Ontologisierung des Katastrophischen der Geschichte die Nachfolge der Kälte des naturforschenden Kant angetreten sehen, nicht die der Humanität des Philosophen der praktischen Vernunft". Adorno wäre wohl Voltaire zu vergleichen, der in dem Eigentlichen aus dem Schwarzwald seinem Pangloss begegnet ist. Ihm selber war es gründlich »ungewiß [geworden], ob Philosophie, als Tätigkeit des begreifenden Geistes, überhaupt noch an der Zeit sei [...]. Für Kontemplation

scheint es zu spät. Was in seiner Absurdität zutage liegt, sträubt sich gegens Begreifen.« (10.2/469) Am Ende schien es Adorno, dahin ging zumindest zuzeiten seine paradoxe Hoffnung, der Praxis, dem verändernden Eingriff nicht im gleichen Maß verschlossen. Anders als Horkheimer, der »nach Auschwitz« daran verzweifelte, noch etwas wie ein philosophisches chef-d'oeuvre verfassen zu können", hat Adorno nicht auf-

10 Vgl. Jonas, a.a.O. [Anm. 6], S. 206.

11 Die Grenzen von Kants Humanitätsbegriff sind nirgends deutlicher als in seinen antisemitischen Schwadronaden, von denen Adorno nur eine der harmloseren zitiert (vgl. 6/291 f.); vgl. jetzt Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2000, S. 27-74 passim.

12 Unter dem Titel »Nach Auschwitz« notierte Horkheimer in den späten sechziger Jahren: »Wir jüdischen Intellektuellen, die dem Martertod unter Hitler entronnen sind, haben nur eine einzige Aufgabe, daran mitzuwirken, daß das Entsetzliche nicht wiederkehrt und nicht vergessen wird, die Einheit mit denen, die unter unsagbaren Qualen gestorben sind. Unser Denken, unsere Arbeit gehört ihnen; der Zufall, daß wir entkommen sind, soll die Einheit mit ihnen nicht fraglich, sondern gewisser machen. Was immer wir erfahren, hat unter dem Aspekt des Grauen zu stehen, das uns wie ihnen gegolten hat. Ihr Tod ist die Wahrheit unseres Lebens, ihre Verzweiflung und ihre Sehnsucht auszudrücken, sind wir da.« (Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987-1996, Bd. 6, S. 417)

16

gehört, im emphatischen Sinn zu philosophieren; noch in der »Negativen Dialektik« beharrte er auf dem Recht, ja der Notwendigkeit von Philosophie, über deren Gleichgültigkeit für den Weltlauf er doch ohne Illusionen war.

Als Adorno im Spätherbst 1949 aus dem Exil in seine Vaterstadt Frankfurt am Main zurückkehrte, hatte der westliche Teil des befreiten Deutschland sich wenige Wochen zuvor als Bundesrepublik konstituiert. Adorno kam in ein Land, in dem alte Nazis die wichtigsten Positionen in Politik und Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur nach wie vor besetzt hielten oder sie doch schnell wieder erlangten. In Tagebuchaufzeichnungen notierte er: »Die Welt ist untergegangen [...]. Keine Angst, kein Unbehagen unter den Menschen. Das Bewußtsein dessen, was sie verübten, bleibt ganz abstrakt, obwohl es bloß von Machtkonstellationen abhängt, ob es sich wiederholt.«" Hatten Adorno und Horkheimer früh im Antisemitismus den Beweis für das Scheitern der Zivilisation erkannt, so waren sie sich dennoch nicht zu

vornehm, ihre theoretischen Einsichten in praktische Anwendungen zu überführen; konkret: der Politik und Pädagogik bei der Bekämpfung des Antisemitismus und der Ausbildung demokratischen Bewußtseins zuzuarbeiten. Zeitweilig wußte alle Welt sich darin einig, vor allem Adornos Favorisierung der Theorie und Enthaltbarkeit von Praxis vorzuwerfen. Zur Zeit der sogenannten Studentenbewegung, die mit Adornos letzten Jahren zusammenfiel und zu deren Verdunkelung beitrug, hatte er sich gegen manchen seiner eigenen Schüler zu verteidigen, der das, häufig nur unzulänglich eingeübte, theoretische Verhalten nicht schnell genug wieder preisgeben konnte

13 Adorno, Tagebuch der großen Reise, Oktober 1949, in: Frankfurter Adorno Blätter VIII, München 2003, S. 109 f.

17

und den Lehrer auf die eigene Scheinpraxis zu verpflichten suchte. Tatsächlich hat Adorno sich zu keiner Zeit der Praxis verweigert, obwohl er den Zusammenhang jeder Tathandlung und allen Aktivismus' mit Unterdrückung, dem herrschaftlichen Prinzip selber, nur zu genau durchschaute. Gleich Horkheimer hat er nicht gezögert, dem nach Kant problematisch, scheinbar obsolet gewordenen Sittengesetz in der Gestalt eines >neuen kategorischen Imperativs< Achtung zu erbitten, notfalls sogar zu

erzwingen: »Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen. Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind [...].« (6/358) Den Abscheu vor dem physischen Schmerz teilte Adorno mit Sartre, mit dem ihn im übrigen nicht allzuviel verband. Fast gleichzeitig mit der »Dialektik der Aufklärung« war Sartres philosophisches Schauspiel »Morts sans sépulture« erschienen, in dem ein Widerstandskämpfer sagt: »Est-ce que ça garde un sens de vivre quand il y a des hommes qui vous tapent dessus jusqu'à vous casser les os? Tout est noir.«¹⁴ Sartres Frage war Adorno zufolge unumgänglich; jeder Gedanke, der sie nicht theoretisch in sich aufgenommen habe, schiebe ab, worüber gerade nachzudenken sei, und könne »ein Gedanke gar nicht genannt werden« (NaS IV•14/173 f.). Daß bei Adorno der Abscheu >praktisch< wurde, Konsequenzen im Leibhaften hatte, läßt sein Denken immer wieder den Zwangsverband des Systems aufbrechen. Die Kategorie

18

des Hinzutretenden's hat er in seiner Metakritik der praktischen Philosophie Kants entfaltet (vgl. 6/226 ff.); sie ist eine der *pikes de resistan-*

ce seines Materialismus gewesen. Zu denken wäre dabei an jenes Moment von Faktizität, ohne das vernünftige Einsicht und moralisches Handeln innerhalb der empirischen Gesellschaft gar nicht zusammenkämen; durch das allein die *res cogitans*, das Denken, der *res extensa* sich vermitteln kann und schließlich doch die Naturkausalität ein Stück weit überwinden mag. Mit diesem Hinzutretenden erhebt der Mensch sich über die Naturgesetze; es ist seinem Tun »Impuls«, ein Antrieb, beim Gegebenen nicht stehenzubleiben; ihm »eignet ein nach rationalistischen Spielregeln irrationaler Aspekt« (6/227). Im gleichen Sinn, der Begründung weder fähig noch bedürftig, gesellt sich der theoretischen Philosophie Adornos, der es um die diskursive Erkenntnis der Realität geht, jener Imperativ, der gebietet, daß das Grauen des Genozids sich nicht wiederholen dürfe: ein hinzutretender, nicht abzuleitender praktischer Beweggrund, ohne den Theorie nach Auschwitz von vornherein keine Chance mehr hätte.

Auschwitz, der deutsche Name der südostpolnischen Provinzstadt Oświęcim, steht in Adornos Texten als ein Mal, welches an das gemahnen soll, was dort und in den anderen Vernichtungslagern geschehen ist. Über das Geschehene selber hat Adorno kaum zu sprechen vermocht, und gleichwohl war es zwar nicht ein beredetes Thema, doch eine Art »unendlicher Aufgabe«, vor welche sein Denken sich gestellt wußte. Exemplarisch für die Schwierigkeiten, von dem theoretisch zu handeln, was in der Sprache der Mörder »Endlösung« hieß, sind die Mißverständnisse, die sich um Adornos

vielleicht bekanntesten Satz — nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, sei barbarisch — gebildet haben. Mißverstanden haben diesen Satz nicht nur jene Lyriker, die da befürchteten, die Daseinsberechtigung solle ihnen aberkannt werden; in anderem Sinne mißverstanden hat ihn etwa auch Günther Anders, der darin ein Verbot, demzufolge keine Gedichte mehr geschrie-

19

ben werden *dürften*, erkennen wollte, das er sogar noch zu erweitern gedachte⁶. In Wahrheit kehrte Adornos Satz seine Spitze nicht zuletzt ... den Schreibenden selber, der Kultur insgesamt als dem Leiden der Opfer unangemessen, wo nicht mitschuldig an ihm, kritisierte: »Selbst der radikalsten Reflexion aufs eigene Versagen ist die Grenze gesetzt, daß sie nur Reflexion bleibt, ohne das Dasein zu verändern, von dem das Versagen des Geistes zeugt.« (10.1/27 f.) >Reflexion aufs eigene Versagen< ist die vorrangige Aufgabe, vor der Adorno zufolge das Denken nach Auschwitz sich findet; das heißt aber, es sieht jene Kultur, zu der auch es selbst gehört, beteiligt an dem Versinken der Gesellschaft in die >neue Art von Barbarei<. Wie immer auch das Denken auf den Rückfall reflektieren und zu ihm sich verhalten mag, es kann nur falsch sein: Schweigen bestätigte das Geschehene, ohne daß doch Reden etwas zu ändern vermöchte. »Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich der letzten Stufe

der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben. Der absoluten Verdinglichung [...] ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation.« (10.1/30) Das Schreiben von Gedichten wird in dem Adornoschen Satz synekdochisch gebraucht, es steht für die Kunst als ganze und schließlich für die ganze Kultur. In der »Negativen Dialektik« hat Adorno ausgesprochen, daß Auschwitz »das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen« habe: »Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese,

16 Vgl. Günther Anders, *Ketzereien*, 2. Aufl., München 1991, S. 242 f.: »Adornos dictum, daß nach Auschwitz nicht mehr gedichtet werden könne — im Sinne von >dürfe< — bestätigt sich. Wahrscheinlich muß sein Wort sogar erweitert werden: daß nun nicht mehr geglaubt, gedankt oder gebetet werden könne — im Sinne von >dürfe<. Daß nach Auschwitz noch-religiös-sein Gedankenlosigkeit beweise und unmoralisch sei.«

20

der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. [...] Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.« (6/359) Jeder Ausweg, alles Hölderlinisch >Ret-

tende<, scheint geschichtsphilosophisch versperrt zu sein: »Wer für Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte.« (6/360) Keinem Lyriker wollte Adorno sein Tun verbieten, unschuldig wie es ist, vergleicht man es mit den Untaten der anderen; er bestand lediglich darauf, daß Gedichte zu schreiben vor und nach Auschwitz durch eine nicht mehr überbrückbare Kluft geschieden sei. Seine Beiträge zur ästhetischen Theorie stellen auch immer wiederholte Versuche dar, der Kunst in einer Situation, durch die sie objektiv fragwürdig geworden ist, ja welche Kunst nicht mehr zuzulassen scheint, dennoch so etwas wie eine >Theodizee< zu schreiben, die als metaphysischer Optimismus stets nur blanker Hohn auf die Realität war: »Der Begriff einer nach Auschwitz auferstandenen Kultur ist scheinhaft und widersinnig, und dafür hat jedes Gebilde, das überhaupt noch entsteht, den bitteren Preis zu bezahlen. Weil jedoch die Welt den eigenen Untergang überlebt hat, bedarf sie gleichwohl der Kunst als ihrer bewußtlosen Geschichtsschreibung.« (10.2/506) Der Lyriker konnte in der Ästhetik Adornos mit gleichem Recht eine Apologie des Gedichtschreibens finden.¹⁷

17 In der 1965 gehaltenen Vorlesung über Metaphysik wies Adorno ausdrücklich darauf hin, »daß man so gut wie ich gesagt habe, daß man nach Auschwitz *kein* Gedicht mehr schreiben kann — womit ich das Hohle der auferstandenen Kultur habe bezeichnen wollen —, andererseits *doch* Gedichte noch schreiben *muß*« (NaS IV•14/172). Das konvergiert aber bereits mit der Position Celans, wie diese etwa auch von Jean Bollack gekennzeichnet wird, wenn er, polemisch gegen die Interpreten des Dich-

ters gewandt, die ihn auf die Heideggersche Frage nach dem >Wesen der Dichtung< verpflichten möchten, seinerseits fragt: »Wann [...] hat Celan, und sei es auch nur in der geringsten Silbe, >die Dichtung< von der Judenverfolgung getrennt? Die Beharrlichkeit, mit der man den Gegensatz verwischen will, den von Celan immer wieder aufs neue gezogenen Graben, der die beiden Welten trennt, ist ebenso

21

Daß zu jenen, die seinen Satz verkannten, auch der Dichter der »Engführung« gehörte, hat Adorno geschmerzt, der vom Rang der Celanschen Gedichte zutiefst überzeugt war (vgl. 7/477). Wohl nicht zuletzt angesichts von Celans Widerspruch revozierte Adorno in der »Negativen Dialektik« den fast 20 Jahre zuvor formulierten Satz insoweit, als er vom pragmatischen Gedichtschreiben zu handeln schien: »Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben.« (6/355) Wenn auch nach Auschwitz Gedichte noch möglich sind, dann doch nur solche, die zwar nicht vom Leiden in den Vernichtungslagern handeln, das wäre unmöglich, aber die seinem Eingedenken gelten: es in sich aufgenommen haben und dadurch das ästhetische Bereich transzendieren. Nichts anderes hatte Celan in der Rede beim Erhalt des Büchner-Preises 1960 mit einem Satz gesagt, der vergleichbare Prominenz wie derjenige Adornos erlangte: »Vielleicht darf

man sagen, daß jedem Gedicht sein >20. Jänner< eingeschrieben bleibt? Vielleicht ist das Neue an den Gedichten, die heute geschrieben werden, gerade dies: daß hier am deutlichsten versucht wird, solcher Daten eingedenk zu bleiben?« In den zwei Jahrzehnten nach 1949, seit Adornos Rückkehr aus der Emigration, als seine Philosophie eine unvergleichliche Wirkung im nachfaschistischen Deutschland übte und das sogenannte kulturelle Leben maßgeblich mitbestimmte, tat sie das wesentlich durch ihre Intention — wenn man es eine Intention

unendlich wie diese Schlucht.« (Jean Bollack, Dichtung wider Dichtung. Paul Celan und die Literatur, hrsg. von Werner Wögerbauer, Göttingen 2006, S. 405)

18 Über Nähe und Ferne zwischen Adorno und Celan vgl. Marlies Janz, Vom Engagement absoluter Poesie. Zur Lyrik und Ästhetik Paul Celans, 2. Aufl., Königstein 1984, S. 115 ff.; Jean Bollack, Paul Celan. Poetik der Fremdheit, übertr. von Werner Wögerbauer, Wien 2000, S. 117 f. und passim; Joachim Seng, »Die wahre Flaschenpost«. Zur Beziehung zwischen Theodor W. Adorno und Paul Celan, in: Frankfurter Adorno Blätter VIII, München 2003, S. 151 ff.

19 Paul Celan, Gesammelte Werke, hrsg. von Beda Allemann und Stefan Reichert, Frankfurt a. M. 1983, Bd. 3, S. 196.

22

nennen mag — des Eingedenkens, in der sie mit jenen modernen Kunstwerken konvergierte, die, wie Picassos »Guernica« und Schönbergs »A Survivor from Warsaw«, ihrer geschichtsphilosophischen Unmöglichkeit abgezwungen waren. >Zum letzten Mal Philosophie<: mit dem Kafka nachgebildeten Wort scheint die Adornosche sich in die Geschichte der Philosophie eingeschrieben zu haben. Wenn die Hoffnung auf eine veränderte Gesellschaft, die Celan mit Adorno geteilt hat, spätestens in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu Protest ging, um im folgenden Jahrzehnt ohne weitere Umwege in eine neukonservative Restauration einzumünden, die sich inzwischen als restaurierter Nationalismus zur Kenntlichkeit veränderte, dann scheint die Philosophie Adornos unterdessen einer Furie des Verschwindens anheimgefallen zu sein. Nach der vielbeschworenen >Wende< hat das neudeutsche Justemilieu die Sache in die eigene Hand genommen: während die Festredner der politischen Klasse ihre offizielle Gedenkkultur bedienten, ging der Rest um so unabgelenkter seinen Geschäften nach. Im Überbau wollten die Romanciers den allgemeinen Trend nicht versäumen, sie kehrten als Staatspoeten ihren Stolz heraus, >wieder Deutsche sein< zu dürfen: sei es, daß sie zur Ächtung einer imaginären »Auschwitzkeule« aufriefen, sei es, daß sie versenkten KdF-Dampfern die poetische Parität mit den Vernichtungslagern zu erschreiben unternahmen. Die Stelle des Eingedenkens an das Vergangene sowohl in der Adornoschen Philosophie wie in Celans Gedichten hat längst das wiedererwachte Interesse an den Ursprüngen im Chthonischen, die

Ideologie einer wieder einmal >neuen< Mythologie besetzt, wie es gleichermaßen in der Konjunktur des mißverstandenen Nietzsche und in der Renaissance des Denkens von Heidegger, Schmitt und Jünger zum Ausdruck kommt. Solche Einkehr bei den Vorsokratikern meint einen Rückzug aus der realen Geschichte, der nicht nur die Erinnerung ausblendet, sondern Erfahrung selber durchstreicht: intellektuelle Ratifizierung von Tendenzen, denen die Gesellschaft von sich aus folgt. Nicht das Ende der Geschichtem ist herangekom-

20 Vgl. aber unten, S. 158.

23

men, wie die Neophyten glauben machen möchten, aber der Ausfall jedes historischen Bewußtseins absehbar geworden; er bringt das Denken nicht um das beste, nur um alles. Der gegenwärtige Augenblick, in dem die Intelligenzija im Gefolge der Politik sich bei den Antipoden einrichten zu wollen scheint, fordert eine erneute Lektüre der Schriften Adornos um so nachdrücklicher. Aus ihr ließe sich wieder lernen, daß ohne Erinnerung, die Kantische >Reproduktion in der Einbildung<, keine Erkenntnis, die lohnt, gelingen kann; daß Erinnerung jedoch, einer Theorie zuwider, die seit der Platonischen doicyvr/atc die herrschende war und der auch Kant mit fast der gesamten Tradition folgte,

keine zeitlos gültige, nicht die transzendente Synthesis ist, sondern jenen >Zeitkern< besitzt, von dem zuerst Walter Benjamin gesprochen hat. Dieser Zeitkern ist für die Philosophie in der Ära nach Auschwitz in den Schreien der Opfer enthalten, seither ist »das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, [...] Bedingung aller Wahrheit« (6/29)²¹. Wenn heute auch Philosophie irgend noch möglich ist, dann nur eine, die darin mit der Lyrik, die Celan geschrieben hat, übereinkommt, daß sie in jedem ihrer Sätze das Leiden in den — am >20. Jänner< 1942, auf der sogenannten Wannseekonferenz verhandelten — Vernichtungslagern gegenwärtig hält; die nicht länger im Schatten der hochgewachsenen Platane am Ilissos, sondern im Celanschen »Schatten / des Wundenmals in der Luft«²² gedacht wird.

Noch vor dem Beginn des deutschen Vernichtungskrieges, im Sommer 1939 entwarfen Horkheimer und Adorno für das Institut

²¹ Einer der Protagonisten der Jungkonservativen sieht bei der »Rekonstruktion des Mythos« »die Einsicht in die Wahrheit von der Grausamkeit, Adorno nannte es Leid,« >eine Rolle spielen< (Karl Heinz Bohrer [Hrsg.], Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M. 1983, S. 7 [Vorwort]); die Gleichsetzung von Antagonistischem und der darin sich bekundende Versuch, auch Adorno

einen Nischenplatz bei den neuen Mythologen zu verschaffen, sind an Obszönität kaum zu überbieten.

22 Celan, a.a.O. [Anm. 19], Bd. 2, S. 23.

24

für Sozialforschung, das Deutschland 1933 verlassen hatte und inzwischen in New York domizilierte, ein Forschungsprojekt über Antisemitismus". Weil die Bemühungen um die Finanzierung sich hinzogen, konnten die Arbeiten zunächst nicht begonnen werden. Anfang 1943 erreichten dann die USA Berichte über die deutschen Vernichtungslager, in denen die historischen Fakten bereits erstaunlich genau wiedergegeben wurden. Das Kapitel »Elemente des Antisemitismus« — wie fast die gesamte »Dialektik der Aufklärung« von Adorno gemeinsam mit Horkheimer geschrieben — war ein erster Versuch, dem Geschehen in Deutschland theoretisch gerecht zu werden; ein Anspruch, dem in letzter Instanz nicht zu genügen war, weil keine Theorie des Antisemitismus zu erklären vermochte, wozu der Antisemitismus der Deutschen imstande gewesen ist. Auch deshalb wohl war 1944 im Institut für Sozialforschung das ältere Projekt einer empirischen Untersuchung wiederaufgenommen und mit den fünf Bänden der »Studies in Prejudice« durchgeführt worden, deren Zentrum die »Authoritarian Personality« bildete; von dem 1950 erschienenen Buch über den au-

toritären Charakter schrieb Adorno später, für seinen Anteil an dieser sozialpsychologischen Untersuchung seien die theoretischen »Elemente des Antisemitismus« aus der »Dialektik der Aufklärung« >verbindlich< gewesen (vgl. 10.2 /721). — Lange vorher schon, im August 1940, hatte Adorno in einem Brief an Horkheimer geschrieben:

Mir geht es allmählich so, auch unter dem Eindruck der letzten Nachrichten aus Deutschland, daß ich mich von dem Gedanken an das Schicksal der Juden überhaupt nicht mehr los-

23 Vgl. Horkheimer, Gesammelte Schriften, a.a.O. [Anm. 12], Bd. 16, S. 585 ff. sowie die beiden Memoranden »Nationalsozialismus und Antisemitismus« (in: Adorno/Horkheimer, Briefwechsel 1927-1969, hrsg. von Christoph Gödde u. Henri Lonitz, Bd. I, Frankfurt a. M. 2003, S. 539 ff.) und »Research Project an Anti-Semitism« (in: Studies in Philosophy and Social Science, Vol. IX, 1941, pp. 124 ff.), das erste Memorandum wurde von Adorno geschrieben, am zweiten waren weitere Mitarbeiter des Instituts beteiligt.

25

machen kann. Oftmals kommt es mir vor, als wäre all das, was wir unterm Aspekt des Proletariats zu sehen gewohnt waren, heute in furchtbarer Konzentration auf die Juden übergegangen. Ich frage mich, ob wir nicht [...] die Dinge, die wir eigentlich sagen wollen, im Zusammenhang mit den Juden sagen sollten, die den Gegenpunkt zur Konzentration der Macht darstellen.²⁴

Die Sätze bilden den Eingang zum Denken Adornos jedenfalls seit 1940, sie werfen Licht aber auch auf bestimmte Motive in Arbeiten, die davor entstanden sind und denen ihr Autor selber »den Charakter einer traumhaften Antezipation« (1/384) zuerkannt haben würde. Adorno, der keine jüdische Mutter hatte, römisch-katholisch getauft und als junger Mensch zur Lutherischen Kirche übergetreten war, warf sich später selbst seinen »Assimilantenhochmut gegen die Ostjuden« (18/501) vor und hat erst angesichts des Antisemitismus des nationalsozialistischen Deutschland ein wirkliches Verhältnis zum Volk und zur Religion seines Vaters gewonnen.²⁵ Der Zusammenhang mit dem >Schicksal der Juden< bestimmte hinfort so >die Dinge<, die Adorno >eigentlich sagen wollte<, wie nicht viel später Sartre den Zusammenhang des Schicksals der Juden mit dem der Franzosen und am Ende aller Menschen erkannt hatte: im letzten Satz der Ende 1944, bald nach der Befreiung von den Deutschen, geschriebenen »Reflexions sur la question juive« heißt es: »Kein Franzose wird in Sicherheit sein, solange noch ein Jude in Frankreich und *in der ganzen Welt* um sein Leben fürchten muß.«²⁶ Sartre spricht noch *nicht* von Aussch-

24 Adorno/Horkheimer, Briefwechsel, a.a.O., S. 84.

25 Ob und wann Oscar Wiesengrund die jüdische Gemeinde verlassen hat, ist nicht geklärt; jedenfalls wurde in den Schulakten seines Sohnes noch »mosaisch« als Religion des Vaters angeführt. — Vgl. auch Joachim Perels, Judentum und Gesellschaftskritik. Zu Motiven in Adornos Denken, in: ders. [Hrsg.], Leiden beredt werden lassen. Beiträge über das Denken Theodor W. Adornos, Hannover 2006, S. 85 ff.

26 Sartre, Überlegungen zur Judenfrage, übertr. von Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 91.

26

witz, von dem er damals erst wenig wußte; ihm steht noch der Jude der Geschichte *vor* den Vernichtungslagern vor Augen, »diese Quintessenz des Menschen, verfemt, entwurzelt, von Anfang an der Unauthentizität oder dem Martyrium geweiht. Da ist nicht einer von uns, der [...] nicht ganz und gar schuldig und sogar verbrecherisch wäre; das von den Nazis vergossene jüdische Blut fällt zurück auf das Haupt eines jeden von uns.«²⁷ Adorno hatte, wie Horkheimer und die Kritische Theorie an Marx anknüpfend, die Geschichte lange >unterm Aspekt des Proletariats< gesehen: als Geschichte von Klassenkämpfen, dennoch tendenziell ein Prozeß des Fortschritts, dessen mehr oder weniger bald bevorstehender Abschluß dem Proletariat zu danken sein würde: der Klasse über den Klassen, dem endlichen Subjekt-Objekt der Geschichte, durch das die Klassenkämpfe beendet und die Emanzipation des Menschen vollendet werden würde. Diese Sicht der Dinge ließ sich im Angesicht des >Schicksals der Juden< in Deutschland nicht länger aufrechterhalten. Offenkundig waren die bisherigen Klassenkämpfe von Schlimmerem, der >Konzentration der Macht<, einem durchrationalisierten System von Manipulation, nackter Herrschaft selber abgelöst worden. Die Menschen, weit entfernt, als Proletariat zum Subjekt der Geschichte sich zu organisieren, wa-

ren in den Lagern endgültig zu bloßen Objekten brutalster Unterdrückung herabgesetzt worden oder hatten einverstanden das schon von Max Weber prophezeite >Gehäuse der Hörigkeit< bezogen. Die Kulturindustrie trug das Ihre bei, den Lauf der Dinge zu beschleunigen und die Individuen für ihre restlose Verdinglichung zuzubereiten. Aufklärendes Denken, vorab das Marxistische, hatte überall dort versagt, wo es darauf angekommen wäre; Besinnung und Betrachtung, die durch zwei Jahrtausende Philosophie ehrwürdigen theoretischen Verhaltensweisen, erwiesen sich als ohnmächtig. Die »Dialektik der Aufklärung« versuchte auf die Frage, was in der Geschichte fehlgegangen war, eine Antwort zu finden; in dem Kapitel »Elemente des Antisemitismus« wurde die Antwort >im Zusammenhang mit den Juden< gesucht.

27 Ebd., S. 82.

27

Auschwitz stellte für Adorno keine zufällige und womöglich reparable Katastrophe der Weltgeschichte dar, keine Jaspersche >Grenzsituation< (vgl. 11/129); in der »Dialektik der Aufklärung« sollte vielmehr der Antisemitismus »aus dem Wesen der herrschenden Vernunft selber und der ihrem Bild entsprechenden Welt« hergeleitet werden (3/17). Wenn Adorno früher nicht

ohne eine gewisse Naivität auf die Suche nach den >geschichtlich-archaischen Archetypen< der Phänomene, die er zu dechiffrieren unternahm, sich begeben hatte, dann verlor dies Verfahren die letzten Reste von Unschuld, als es auf den Antisemitismus angewandt wurde. Philosophische Theorie kann nicht sich zufrieden geben, die Vernichtungslager in der gesellschaftlichen Struktur vorgebildet zu finden²⁸, oder gar sie der Geschichte kausal zuordnen wollen; sie sieht sich genötigt, die Geschichte selber bis in ihre archaischen Anfänge hinein neu und anders zu interpretieren. »Man kann nicht Auschwitz auf eine Analogie mit der Zernichtung der griechischen Stadtstaaten bringen als bloß graduelle Zunahme des Grauens, der gegenüber man den eigenen Seelenfrieden bewahrt. Wohl aber fällt von der nie zuvor erfahrenen Marter und Erniedrigung der in Viehwagen Verschleppten das tödlich-grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit, in deren stumpfer und planloser Gewalt die wissenschaftlich ausgeheckte teleologisch bereits mitgesetzt war.« (4/266) So heißt es in einer Reflexion der »Minima Moralia«: komprimiertes Modell für die in der gleichzeitig entstandenen »Dialektik der Aufklärung« entwickelte Theorie des

28

Antisemitismus. Wenn Adorno später von einem >veränderten< Begriff von Philosophie sprach, dem er in der »Negativen Dialektik« zu genügen suche, dann bilden die »Elemente des Antisemitismus« aus der mehr als zwei Jahrzehnte früher geschriebenen »Dialektik der Aufklärung« den ersten Schritt auf diesem Weg. Unter dem >tödlich-grelle Licht<, das mitten im 20. Jahrhundert angezündet wurde, ergab sich die unabweisbare Nötigung, die Stammbegriffe< der Vernunft, mit denen die abendländische Philosophie zweieinhalb Jahrtausende die Menschen über sich selbst und ihre Welt aufzuklären suchte, noch einmal zu überprüfen. Hatte »Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens«, wie der erste Satz der »Dialektik der Aufklärung« formuliert, ihr oberstes Ziel, »von den Menschen die Furcht zu nehmen« (3/19), so gründlich verfehlt, dann werden in der Philosophie Adornos, die den Kantischen >Gerichtshof< der Vernunftkritik wiedereinsetzte, die traditionellen Kategorien der Welterklärung — vom bürgerlichen Individuum bis zum sinnverleihenden Absoluten, vom Begriff der Erfahrung bis zu dem der Zweck-Mittel-Rationalität — einem Prozeß unterworfen, aus dem keine dieser Kategorien unverändert hervorgeht; eine jede, ihres >affirmativen Wesens< entkleidet, gleichwohl als negative auch festgehalten und weitergetrieben wird; weitergetrieben bis zu jenem Punkt, an dem »die vollendete Negativität, ein-

mal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt« (4/281).

Der gelbe Fleck, der den Juden in Deutschland angeheftet worden ist, um sie unterscheidbar zu machen, diene in Wahrheit ihrer Gleichmachung; was jedem einzelnen als sein Spezifisches eignen mochte, sollte vor dem, was er mit den Vielen teilte, verschwinden: der einzelne Jude war nicht länger der wirkliche lebende und leidende Mensch, er wurde, als Angehöriger dieses Volkes, zum bloßen Exempel eines anderen, einer Abstraktion, in der das konkret Verschiedene im ununterscheidbar Identischen aufging. Den dialektischen Blick Adornos gemahnte der Exempelcharakter, den die Antisemiten den Juden verliehen, an Verfahren, die in die Vorgeschichte der Zivilisation zurückreichten und essenziell für deren Geschichte geworden waren. Seit es gesellschaftlich organisierte

29

Arbeit gab, folgte sie dem gleichen Schema: die gegebene Natur ging in die Arbeitsprozesse nur insoweit ein, als sie für den gesetzten, angestrebten Zweck nützlich war; der Rest blieb, als nutzlos, am Weg des Fortschritts liegen, er verfiel, ein nur Potentielles, der Mißachtung. Nicht soviel anders war es, Adorno zufolge, mit

der wissenschaftlichen ratio beschaffen: die Naturqualitäten mehr und mehr zurückdrängend, begegnen in Gestalt der wissenschaftlichen Begriffsbildung die Phänomene nur noch als Exempel ihrer Begriffe; was immer die diskursive Sphäre an Sachhaltigem übersteigen mag, wird zugunsten der Handhabbarkeit vernachlässigt, fortgelassen, in der Konsequenz: vernichtet; die Identität des Begriffs negiert das Nichtidentische der Sachen. So haben die Selektionen an der Rampe das >tödlich-grelle Licht< auch auf die Denkgewohnheiten der Logiker geworfen, welche in aller Einfalt stets zu einem nur Geistigen erklärt worden waren. »Die Gleichgültigkeit gegen Individuum, die in der Logik sich ausdrückt« (3/228), ist vom gleichen Schlag, der die Geschichte hindurch auch die Menschen niederstreckte, den einzelnen als quantité négligeable behandelte und die Abweichenden und Außenseiter unter ihnen wegspernte. Auch wo es diesen, selten genug, nicht gleich an Leib und Leben ging, sondern in der Sphäre des Geistes, bei Kultur und Wissenschaften sein Bewenden haben sollte, wußte Adorno die Vernichtung des Nichtidentischen unterirdisch am Werk. Aber wie die Gesellschaft über die Individuen hinweg, vermöge der Liquidierung von Individualität, ihre allgemeinen Tendenzen durchsetzt und dadurch als ganze den Lagern sich anähnelte, so verarmt eine Erkenntnis, welche sich zunehmend desinteressiert zeigt am Konkreten und an seiner Differenz vom Begrifflichen. Wo Erkenntnis die Welt und ihre Bewohner nur mehr in ihrer Exempelfunktion wahrnimmt; ein jedes

nur als Beispiel für anderes, keines mehr an und für sich gelten läßt, da hat Denken immer schon abgedankt; wie »seit je [...] antisemitisches Urteil von Stereotypie des Denkens« zeugte, so ist an die Stelle von in die Sachen eindringender Betrachtung und Besinnung ein >Schematismus< getreten, eine stereotype Wahrnehmung, die die >kategoriale Arbeit< ersetzt (vgl. 3/226 f.). Wahrheit nachdrücklichen Sinnes, die ihre Gegen-

30

stände nicht unter ein jeweils Abstrakteres subsumierte, sondern ihr Inneres zu erschließen suchte, scheint in der Gesellschaft nach Auschwitz endgültig obsolet geworden zu sein; bei den Herren auf allen Stufen der Hierarchie vermag ein Begriff von Wahrheit, der nach mehr und anderem tastet als falsifizierbarer Richtigkeit, allenfalls noch ein müdes Lächeln hervorzurufen.

Es ist die Müdigkeit einer Herrschaft, deren es »ökonomisch nicht mehr bedürfte« (3/192), und die gleichwohl das unterdrückende Prinzip unablässig zu erneuern versteht. Macht ist das offene Geheimnis der andauernden Vorgeschichte. Nachdem die »Politica« des Aristoteles die hierarchisch organisierte Herrschaft als allgemeines Ordnungsprinzip fürs Haus wie in der πόλις empfohlen hatten, war durch Paulus die irdische Macht mit dem Mantel des Göttlichen

drapiert worden. Der Kritischen Theorie zufolge »kulminiert in der Moderne, im kalten Elend der freien Lohnarbeit alle Unterdrückung, die Menschen je Menschen angetan haben« (8/373); und die Aufklärung, die es anders intendierte, beruht auf einer mit Herrschaft fusionierten Rationalität. Anstatt die Herrschaft von Menschen über Menschen durch eine >Verwaltung von Sachen< abzulösen, wie es dem Marxismus vorschwebte, etablierte der sich durchsetzende Kapitalismus eine Herrschaft der Dinge über die Menschen, in der das Klassenprivileg sich reproduzierte. Im 20. Jahrhundert traten dann wieder die Diktaturen und Tyranneien mit ihrem direkten Terror an die Stelle von Ausbeutung und Herrschaft, die sich planlos mittels der Marktmechanismen durchgesetzt hatten. Adornos Philosophie unternahm es, die Unterdrückung — und das heißt: das Klassenverhältnis — noch im Unscheinbarsten, in den kleinsten Gesten des Alltags, jenem >Abhub der Erscheinungswelt<, von dem Freud gesprochen hat, aufzuspüren und zu denunzieren. »Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen«, heißt es in den »Minima Moralia«: »Herablassung und sich nicht besser Dünken sind das Gleiche. Durch die Anpassung an die Schwäche der Unterdrückten bestätigt man in solcher Schwäche die Voraussetzung der Herrschaft und entwickelt selber das Maß an Grobheit, Dumpf-

heit und Gewalttätigkeit, dessen man zur Ausübung der Herrschaft bedarf.« (4/27) — Wie Herrschaft sich ursprünglich nach dem Modell von Naturbeherrschung formiert hatte, so bedeutete Naturbeherrschung immer zuerst die der eigenen Natur des Menschen; das naturbeherrschende Prinzip ist gar nicht zu trennen von dem der Selbsterhaltung. Als Adorno in den frühen sechziger Jahren »Masse und Macht« von Elias Canetti kennenlernte, in dem die Macht auf das Prinzip des Überlebens zurückgeführt wird, registrierte er nicht ohne Genugtuung die Ähnlichkeit mit seiner und Horkheimers Theorie in der »Dialektik der Aufklärung«.29 Selbsterhaltung, das »suum esse conservare« des Spinoza, ist das Wesen nicht nur der herrschaftlichen Vernunft; schon Spinoza selbst läßt die Tugend in ihm begründet sein," und nach Adorno schlägt es, »aufs äußerste sublimiert«, sogar im scheinbar >rein logischen Identitätsprinzip< noch durch (vgl. NaS IV•10/140; auch

29 Ein Widerspruch zwischen den beiden Theorien, der kaum sich schlichten läßt, besteht allerdings in der jeweils eingenommenen Perspektive: während Adorno immer von der Moderne her auf die Ursprünge blickt, begibt Canetti sich zu den >sogenannten Primitiven<, »um von ihnen her ein schonungsloses Licht auf sich selbst zu werfen« (Elias Canetti, Die Stimmen von Marrakesch • Das Gewissen der Worte, München 1995, S. 119). Weder im Interesse an den >Urbildern, Imagines< noch im Ausgang vom Konkreten gibt es dagegen einen Gegensatz zwischen Adorno und Canetti; ob in ihrem

Rundfunk-Gespräch Adorno >vergeblich versuchte<, die »idealen [?] Bilder Canettis zu materialisieren oder sie in Beziehung zu wissenschaftlicher Terminologie ähnlichen Fragestellungen hin zu >aktualisieren«<, kann der Leser ebenso leicht überprüfen, wie ob es mehr als pures Ressentiment ist zu behaupten: »Trotz der Brillanz seiner einschüchternden Abstraktionsfähigkeit wirkt Adorno bei diesem Unterfangen wie ein alles mit allem assoziierender Moderator, während Canetti derjenige ist, der intellektuelle Würde hat.« (Karl Heinz Bohrer, Der Stoiker und unsere prähistorische Seele. Zu »Masse und Macht«, in: Wortmasken. Texte zu Leben und Werk von Elias Canetti, München 1995, S. 94)

30 Spinoza, Opera • Werke, hrsg. von Konrad Blumenstock, Bd. 2: Tractatus de intellectus emendatione, Ethica, Darmstadt 1967, S. 414.

3/106 f.). Weniger sublimiert, vielmehr außerordentlich handfest liegt die Selbsterhaltung dem verhärteten bürgerlichen Selbst zugrunde, seiner >verstockten Partikularität<, von der es in der »Dialektik der Aufklärung« heißt, sie sei »im Bestehenden gerade das Allgemeine«; Adornos eingreifende Kritik gilt dem »kalten, stoischen Charakter [...], den die Gesellschaft bis heute den Menschen aufzwingt« (3/193). Kälte als Konstituens der bürgerlichen Subjektivität, die ihrerseits zu den Konstituenten von Auschwitz gehört, verdankt sich dem Prinzip von Selbsterhaltung um ihrer selbst willen, dem Gegenstück zur Destruktion um der Destruktion willen, wie sie die treusorgenden, musikliebenden Familienväter bestimmte, die in den Lagern

als Monstren sich erwiesen. Selbstbesinnung, die allein die bornierte Selbsterhaltung allenfalls zu überwinden vermöchte, hat es nicht gekonnt: die antisemitischen Pogrome und am Ende die Vernichtungslager >demonstrieren< »die Ohnmacht dessen [...], was ihnen Einhalt gebieten könnte, der Besinnung, des Bedeutens, schließlich der Wahrheit« (3/195). Besinnung, Bedeuten, Wahrheit haben sich im Verlauf der Geschichte langsam und mühselig aus der selbsterhaltenden Vernunft herausgebildet und sich dieser entgegengesetzt, sie vertraten bis vorgestern die Gehalte der Philosophie nicht weniger als die der Kultur insgesamt; Gehalte, die in Auschwitz mitvernichtet wurden.

Dennoch hat Adorno den Gesellschaftsvertrag, unter dem längst die Mehrheit der Philosophen sich zusammengefunden hatte, mochten sie sonst wie zerstritten immer sich geben, nicht unterschreiben mögen: daß Spekulation Gedankendichtung, Metaphysik nur mehr Objekt der Philosophiegeschichtsschreibung und Hegels Absolutes ein schlechter Witz sei. Sind sie das alles auch und womöglich überflüssiger noch, als ihre Verächter ahnen, so doch nicht nur und nicht zur Gänze; mit nicht weniger Recht ließe sich vertreten, daß inzwischen Metaphysik eine Art Existenzminimum des Denkens bildet. Adorno hätte für das Projekt eines alternativlosen >Nachmetaphysischen Denkens< wohl das Kafkasche Aphorisma von der >leeren fröhlichen Fahrt< bereitgehalten: »das Ausreißen des Blocks aus dem Fundament« gelingt solchem Den-

33

ken zwar auch nicht, wohl aber »das Zerreißen der Riemen«". Sein eigenes Denken wußte sich ans seiende Konkrete gekettet und suchte materialistisch die engste Fühlung mit ihm; wollte seinen >Block<32, das dem Denken Heterogene, gerade nicht >ausreißen<, will sagen: durch Denken wegschaffen, sondern versuchen, es aufzusprengen. Der >veränderte< Begriff von Philosophie, den Adorno lange vor den Nachmetaphysikern verfolgte, meinte »den Übergang von Philosophie an Deutung, die weder das Gedeutete noch das Symbol zum Absoluten erhöht, sondern, was wahr sei, dort sucht, wo der Gedanke das unwiederbringliche Urbild heiliger Texte säkularisiert« (6/64). Philosophie als Deutung" verzichtet auf den Anspruch der Systeme, kraft herrscherlicher Subjektivität die Welt idealistisch noch einmal zu erschaffen; das Wahre als Ganzes aus der Tasche ziehen zu können"". Deutende Philosophie bescheidet sich indessen nicht nur mit weniger, sie will zugleich auch mehr als der überkommene Systembegriff; so zerbrechlich wie radikal, will sie endlich leisten, was solange in den Systemen jeglicher Observanz ausgeschlossen blieb, wovon alle >systematisch< abstrahiert hatten: »das Unauflöslche aufsprengen« (6/38). Wahrheit ist der Deutung weder eine aus Begriffen konstruierte adaequatio noch ein offenbarer Text, nicht die ἀλήθεια der Ontologien;

sie geht aufs vollendet Säkulare, von dem die Philosophie seit Platon verachtungsvoll weggesehen hatte, aufs Vergängliche und Sterbliche: »Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist.« (6/20) Ausgeschieden hat der gesellschaftliche Abstraktionsmechanismus, der dem der Logik zugrunde liegt, vorab das Individuum, den einzelnen, um den

31 Vgl. Franz Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II in der Fassung der Handschriften, hrsg. von Jost Schillemeit, Frankfurt a. M. 1992, S. 123.

32 Zur Theorie des >Blocks<, die Adorno anhand der Kantischen Vernunftkritik entwickelte, vgl. Adorno, Kants »Kritik der reinen Vernunft«, NaS IV•4/263 ff.

33 Vgl. unten, S. 166 ff.

34 Vgl. auch unten, S. 152.

34

es dem Adornoschen Denken um so dringlicher zu tun ist, je weniger es auf ihn in der Gesellschaft noch ankommt. Metaphysik ist diesem Denken »in die Fragen des materiellen Daseins« geschlüpft: »Die somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen ist Schauplatz des Leidens, das in den Lagern alles Beschwichtigende des Geistes und sei-

ner Objektivierung, der Kultur, ohne Trost verbrannte.« (6/358) Indem sie, systematisch auf ihre Weise, an diese Schicht sich bindet und, mit den Verletzungen der Menschen solidarisch, sich weigert, Sinn aus dem Leiden zu pressen, wird die Philosophie Adornos materialistisch. Materialistisch in dem exzentrischen Sinn, daß Objektives nur mehr der Erfahrung von Subjektivem sich verdankt. »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.« (6/29) Der Ausdruck, den das Leiden in Adornos Werk erfahren hat, ist zum letzten Asyl von Metaphysik, zu einem das materielle Dasein um ein wie immer geringes Übersteigenden, geworden.

Es ist nicht zuletzt ein Asyl in der Sprache. Die Einleitung zur »Negativen Dialektik«, in der Adorno seinen Begriff philosophischer Erfahrung exponiert, widmet sich, nach Benjamin wohl zum erstenmal wieder, auch der Frage der Darstellung in der Philosophie: dem der Philosophie unabdingbaren Ausdrucksmoment, ihrem >sprachlichen Wesen< (vgl. 6/65 f.). Nachdem die Schau der Totalen, der Mythos vom >großen Ganzen< als vornehmste Gegenstände der Philosophie restlos diskriminiert waren und »vom metaphysischen Wahrheitsgehalt so gut wie nichts übrig« (6/399) geblieben ist, hat die Erfahrung des Kleinen, des Geringsten, des Unscheinbaren eine ganz andere Dignität gewonnen. »Das Zurückweichende wird immer kleiner, so wie Goethe in der ein Äußerstes nennenden Parabel des Kästchens der Neuen Melusine es darstellte; immer unscheinbarer; das ist der

erkenntniskritische wie der geschichtsphilosophische Grund dafür, daß Metaphysik in die Mikrologie einwandert.« (6/399) Deutende Versenkung ins Kleinste will an den Sachen enträtseln, worin diese miteinander kommunizieren; sie möchte ihrer Affinität untereinander und so

35

der Bestimmtheit der Objekte an sich näherkommen, als es dem Begriffs- und Verfahrensfetischismus, seiner Systematisierung des Identischen jemals gelingen kann. Die Adornosche Rede von der >Sache selbst<, allerorten als Skandalon vermerkt, geht auf die Kohärenz des Nichtidentischen, eine Erfahrung des Objekts, die dem Subjekt ohne Gewalt, durchs Sich-ihm-Überlassen, das reine >Zusehen< der »Phänomenologie des Geistes«" möglich sei. Darin hat für Adorno »das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht [gefunden], das der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem« (6/55). Die in die Antike, anscheinend auf Parmenides, zurückdatierende Lehre der Homologie, nach der nur Ähnliches das Ähnliche erkennen könne, hat Adorno vielfach beschäftigt," bis er ihr in der »Negativen Dialektik« die eigene Fassung fand: »Nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen.« (6/65) Wider alle Einreden der approbierten Philosophie ist Adorno an der Möglichkeit einer metaphysischen Erfahrung, die vermöge der Sprache zu retten wäre,

nicht irre geworden; anders als der Erzähler in der »Neuen Melusine«, würde sie das Geheimnis des Kleinen nicht um jeden Preis lüften wollen, sondern sein Undurchdringliches respektieren; dem einzelnen in seiner Differenz von anderem einzelnen zu seinem Recht verhelfen. Aber was in der Gesellschaft heute noch ferner gerückt ist, als es stets schon war, die reale Versöhnung des Verschiedenen, das bereitet auch dem Denken prohibitive Schwierigkeiten. Modelle seines Begriffs von Erfahrung hat Adorno am ehesten in der Kunst zu finden ge-

35 Vgl. in der Vorrede: die Wissenschaft, i.e. Philosophie im Sinne Hegels, »ist [...] die List, die, der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Tun ist« (Hegel, Werke, a.a.O. [Anm. 7], Bd. 3: Phänomenologie des Geistes, S. 53 f.).

36 Vgl. etwa in der »Metakritik der Erkenntnistheorie« die große Anmerkung bei Gelegenheit des Kantischen Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (6/147 f.) oder in der Vorlesung über die »Kritik der reinen Vernunft«, NaS IV•4/333. — Vgl. auch unten, S. 136 f.

36

glaubt, so in Valéry's »Sehnsucht [...] nach einem Denken, das des eigenen Zwangscharakters ledig wäre« (11/201): um dieser Sehnsucht, dem tiefsten Gehalt der Adornoschen >minima metaphysica<, nachzuspüren und sie in Philosophie zu übersetzen

oder doch philosophisch produktiv zu machen, hat Adorno einen großen Teil seiner Arbeit an die Kunst gewandt. »Schon vor Auschwitz war es angesichts der geschichtlichen Erfahrungen affirmative Lüge, irgend dem Dasein positiven Sinn zuzuschreiben. [...] Indem die Kunstwerke unerbittlicher stets den sinnstiftenden Zusammenhang abklopfen, wenden sie sich gegen diesen und gegen Sinn überhaupt« (7/229): so fand Adorno noch für die Unmöglichkeit einer Philosophie, die unbeeindruckt weiter nach dem Sinn des Daseins fragt, einen Ausdruck in der Kunst.

Adornos Begriff von Metaphysik als Mikrologie bildet die Antithese zur prima philosophia, die mit der Aristotelischen »Metaphysik« nach den πρώται ἀρχαί und αἰτίαι, den ersten Gründen und Ursachen des Seienden forscht. Die »Metakritik der Erkenntnistheorie«, vor der »Negativen Dialektik« Adornos philosophisches Hauptwerk, enthält die immanent epistemologische Kritik der Ursprungsphilosophie: einer Hierarchie nach tragendem Ersten — gleichgültig, wie dies bestimmt werde — und daraus abgeleiteter, jenem untergeordneter Faktizität. Dem Pronunciamento der Fundamentalontologie wider die Moderne, demzufolge bei den Ursprüngen die höhere Weihe und der eigentliche Wert seien, zu denen es zurückzufinden gelte wie zu den faustischen Müttern, hält Adorno Dialektik als den Versuch entgegen, »das Neue des Alten zu sehen anstatt einzig das Alte des Neuen« (5/46). Vor den Kataklysmen der fortdauernden Mo-

derne nehmen die Anfänge sich wesentlich weniger idyllisch aus, als die Philosophen in der Schwarzwaldhütte und auf den Kathedern es sich ausmalen. Im Exil und angesichts der Lager konnte keiner mehr übersehen, was schon die Produkte der Kulturindustrie ihn lehren konnten: »Grell bestrahlt das Grauen des Endes den Trug des Ursprungs« (4/256). Es wäre am Denken nach Auschwitz, dieser Einsicht gerecht zu werden, ohne einer erneuerten Gnosis zu verfallen. »Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu

37

verändern, dann nimmt Philosophie Abschied [...]. Nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit sondern eine letzte.« (5/47) Was Adorno an solcher letzten Philosophie, und damit an Philosophie denn doch, festhalten ließ, war gar nicht sosehr die Einsicht, daß die Veränderung der Welt mißlungen war (vgl. 6/15); es war der Gedanke an die Opfer. Um ihrer und ihres Gedächtnisses willen hat er, enthusiastisch nahezu, darauf bestanden, daß »der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich ver-

gangene widerrufen wäre« (6/395)³⁷. Lokalisiert hat Adorno den in Transzendenz mündenden Gedanken in einem Niemandsland, aus dem er gelegentlich berichtet hat. In den Lücken, die dort zwischen den durch Grenzpfähle abgesteckten Disziplinen und ihren vorgeblichen Zuständigkeiten sich auftun, suchte er das >unauslöschlich Ontische<, das Nichtidentische — nämlich nicht mit ihrem begrifflichen Abguß Identische — der >Sachen selbst<. In einer Erzählung von den Spielen, die er als Kind gespielt hat, verriet er, wofür das Wort Niemandsland in seinem Diktionär stand: »Das Land [...], das ich, spielend mit mir selbst, okkupierte, war ein Niemandsland. Später, im Krieg, tauchte das Wort auf für den verwüsteten Raum vor den beiden Fronten. Es ist aber die getreue Übersetzung des griechischen — Aristophanischen —, das ich damals desto besser verstand, je weniger ich es kannte, Utopie.« (10.1/305) Aber Niemandsland meint bei Adorno immer beides: ein Land ohne Herrschaft, Natur, die der Zurichtung durch Subjektivität noch

³⁷ Wahrscheinlich wurde der Materialist Adorno zu dem allem Materialismus ins Gesicht schlagenden, theologischen Gedanken des Widerrufs vergangenen Leids durch Benjamin ermutigt. Zu erinnern wäre vor allem an die zweite der Thesen »Über den Begriff der Geschichte«, in der es heißt, daß die Vergangenheit >Anspruch< habe an die »uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, [mitgegebene] schwache messianische Kraft«: »Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.« (Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. 1.2, Frankfurt a. M. 1990, S. 694)

38

entzogen ist, und in eins damit ihr Gegenteil, die entstellte Natur, wo sie am entstelltesten ist, ihre »jüngste Verwerfung«, wie es bei Celan heißt. Heute, da >wütendes Erinnern< die jüngsten wie die ältesten Verwerfungen dem Vergessen überantwortet, will zugleich niemand die Sache mehr kennen, die das Wort Utopie einmal umschrieben hat, weil es keiner schon verstanden hat; da mag dann ein letzter Strahl des Messianischen Lichts in Adornos Denken des Niemandslands sich noch brechen, in dieser so ungesicherten wie fehlbaren >letzten Philosophie<, die doch auch eine Philosophie des Letzten ist, der Risse und Schründe, in der nach Auschwitz die Welt daliegt (vgl. 4/281); nicht nur υπόθεσις wie alles anfang, sondern ebenso Analyse dessen, was daraus wurde.

³⁸ Celan, a.a.O. [Anm. 19], Bd. 1, S. 197, 203.

39