

*Rede an die deutschen Mandarine*¹

Naphta: Sie bleiben dabei, daß Geist Frivolität bedeutet. Aber er kann nichts dafür, daß er von Hause aus dualistisch ist. Der Dualismus, die Antithese, das ist das bewegende, das leidenschaftliche, das dialektische, das geistreiche Prinzip. Die Welt feindlich gespalten sehen, das ist Geist. Aller Monismus ist langweilig.

*Settembrini: Ich hoffe uns einig in der Überzeugung, daß der Geist, so absolut er sei, niemals den Anwalt der Reaktion wird machen können. (...) Freiheit ist das Gesetz der Menschenliebe, nicht Nihilismus und Bosheit.*²

1. Die Begründung des gegenwärtigen ideologischen Verhältnisses von Philosophie und Ästhetik.

1.1. Von Kants Kopernikanischer Wende und Hegels Morgenröte zur Ästhetisierung des universalen Intellektuellen.

Im rückständigen Deutschland hat es Tradition, vor die konkreten gesellschaftlichen Veränderungen die Kritik zu setzen – bis hin zu ihrer Perpetuierung durch die Frankfurter Schule. Nicht jeder idealistische Philosoph kann dabei in den Rang des geistigen Pendants zur Französischen Revolution gehoben werden. Zwar hat sich die klassische idealistische Philosophie große Verdienste um die Emanzipation vom Feudalismus, um Aufklärung, um eine fortschrittliche Wissenschaft sowie um ein geschichtliches Bewusstsein und die Lösung von der Religion erworben. Sie gelangte jedoch nicht zu einer Einsicht in das Fortbestehen der widersprüchlichen Grundlagen ihres Daseins, in das Fortbestehen des Antagonismus von Produktionsbedingungen und der Entwicklung von Produktivkräften – und vor allem, dass das Bürgertum Teil dieses Antagonismus und seiner ideologischen Selbstverstrickung blieb.³ Kants Phi-

¹ S. h. dazu: Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens.* Hamburg 1990.

Den Begriff „der deutschen Mandarine“ richtet Hauke Brunkhorst kritisch gegen die philosophische Kultur der Gegenwart und unterzieht den allgemeinen Intellektuellen – hier nicht unmittelbar als klassenlosen Menschen zu verstehen einer Revision vom Standpunkt des ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus. Dabei erfährt der allgemeine Intellektuelle eine Transformation zum Gegenbegriff der aufklärerischen Rationalität und schließlich zur Auflösung der Subjektivität. Die Entwicklung, die beschrieben wird, ist nicht eindeutig ein Weg in den Revisionismus, sondern kommt einer brüchigen Modifikation des Universalismus als Ästhetisierung der Wissenschaft und Verwissenschaftlichung der Ästhetik gleich. Brunkhorsts ideologiekritische Position wäre jedoch m. E. um den Grundgedanken der *Deutschen Ideologie* bzw. um die marxistische Kritik am Linkshegelianismus zu ergänzen, wenn sie die gesellschaftlichen Antagonismen reflektieren soll und sich gegen den akademischen ideologischen Philosophiebetrieb abgrenzen will.

² Thomas Mann: *Der Zauberberg.* Berlin: Fischer 2013 20. Aufl.

Im 6. Kapitel des *Zauberbergs*, im Abschnitt *Noch jemand* treten Settembrini und Naphta als gegensätzliche philosophische Charaktere auf; ihr Disput spiegelt den hier als „Kopernikanischen Wende“ beschriebenen Positivismus- und Universalienstreit des beginnenden 20. Jahrhunderts, aber auch seine politischen Hintergründe wider. S. 514f.

³ S. h. hierzu: Robert Steigerwald: *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland.* Frankfurt a. Main: 1980 S. 166.

losophie entwickelt sich vor dem Hintergrund gewaltiger gesellschaftlicher und ökonomischer Umbrüche und die Emanzipationsbestrebungen des Bürgertums vom Feudalismus prägen den humanen Anspruch seiner Philosophie. Die Entgegensetzung von Konstitutionshypothese und Ding an sich ist genau der Ausdruck für die noch unentdeckte komplexe Wechselwirkung des Individuums mit der äußeren (noch unentdeckten Naturgeschichte) und seiner eigenen Natur – dem Stoffwechselprozess – der Arbeit. Erst der Neukantianismus baut den performativen Widerspruch – die metaphysische Dichotomie zwischen dem relativen Charakter der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit und einem transzendental verabsolutierten Subjekt aus. Dieser setzt sich autoritär über die konkreten, gesellschaftlichen Bedingungen hinweg und abstrahiert vom Emanzipations- und Erkenntnisstreben der Individuen. Hier vertauschen Irrationalismus und Erkenntnis, wie in der Lebensphilosophie den Platz – wonach die Verachtung der Erkenntnis als „eigentliche“ rationale Haltung goutiert wird, und zwar in einem esoterischen Sinne – denn die Einsicht in den Nihilismus ist nicht mehr auf dem Weg der Erkenntnis vermittelbar. Sie wird als Geheimwissen einer pseudowissenschaftlichen Avantgarde ausgewiesen und bleibt doch reaktionäre Sabotage an der Vernunft.⁴ Auch der heutige linke Revisionismus bleibt in diesem Alarmismus stehen. Die Nicht-Anerkennung der bewusstseinsunabhängigen Außenwelt muss die Suspendierung der gesellschaftlichen Praxis nach sich ziehen – was sonst? Die Revisionisten wollen sich nie entscheiden, obwohl sie wissen, dass es ihren dritten Weg zwischen Materialismus und Idealismus gar nicht gibt. Während nun der rechte Revisionismus eine Verwissenschaftlichung der marxischen Theorie anstrebt und das gesellschaftliche Subjekt – das revolutionäre Proletariat unkenntlich macht – das ist der Weg der Ausblendung der Klassegegensätze und einer vermeintlichen Assimilation – sucht der linke Revisionismus seinen Zuspruch in negativistischen und kultur-pessimistischen philosophischen Haltungen. Sie münden in den heutigen Westmarxismus, der die Probleme seines universellen Geltungsanspruchs und die subjektiv-idealistischen Verkürzungen geflissentlich ignoriert. Damit verbunden ist die Behauptung, der Materialismus berge einen Geschichtsdeterminismus in sich, der so als Attentismus – als Übergang von Kapitalismus in den Sozialismus nicht haltbar sei. Doch der strenge Determinismus wird nicht durch das Festhalten an der Einheit des Objektiven ins Werk gesetzt – sondern durch die Rückwendung ins Subjekt. Die gängigste Vorgehensweise besteht in der Reduktion des Materialismus auf seine rein historischen Seiten, um ihn dann in einer bloßen Bewusstseinshaltung verschwinden zu lassen. Eine Analyse geschichtlicher Bedingungen von gesellschaftlichen Veränderungen wird mit der neukantianischen Position unmöglich. Ebenso die Planung und Koordination gesellschaftlicher Produktion.⁵ Wie die spätbürgerliche Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts entsteht auch die Frankfurter Schule als Niedergangspänomen in den Vorkriegs- und Zwischenkriegsphasen, der russischen Revolution, der Abdankung der Monarchien und Gründung der Räterepubliken. Die großen gesellschaftlichen Umbrüche stellen für das bürgerliche Lager ein Bedrohungsszenario dar. Die subjektive Gefährdung von Interessen wird dabei zu einer allgemeinen generalisiert, Klasseninteressen werden als humane, allgemeine ausgewiesen. Doch die Frankfurter Schule bleibt hinsichtlich einer Einordnung nach ihren Quellen stets mehrdeutig, ihre Auflösung der Einheit des Objektiven ist oft subtil und entzieht sich dem direkten Zugriff. Adornos Bezüge zu Nietzsche werden schon durch die Infragestellung des Begriffs unverkennbar. Auch die Frankfurter Schule geht ihren kursorischen Durchgang durch die klassische deutsche Philosophie linkshegelianisch an. Dabei wird nun wie ehemals Marx kritische Abgrenzung von Hegel eingeebnet. Die Kritische Theorie erfährt je-

Ders.: Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland. Frankfurt am Main 1980 S.14f.

Brunkhorsts Diskussion ist m. E. um die Entstehungsgeschichte des Revisionismus durch den Einfluss der neukantianischen Schulen zu ergänzen, auch um die Homologien der spätbürgerlichen Strömungen herauszustellen.

⁴ Ebenda S. 33f.

⁵ Ebenda S.42f.

doch – allen Erwartungen entgegen erst in der Emigration ihren praxisfernen Zuschnitt, so war die amerikanische Arbeiterbewegung einer so starken Repression ausgesetzt, dass die europäischen Theoretiker jeden Bezug zu deren Lage oder den gesellschaftlichen Antagonismen verloren – so blieb nichts als der abstrakte Antifaschismus.⁶ Wie der Linkshegelianismus vollzieht die Frankfurter Schule die Abwendung von der Geschichte des konkreten Menschen zur Geschichte des Bewusstseins – und darin ist der eigentliche Substitutionsfall zu sehen. Auch steht sie in ihrem Relativismus nicht in tatsächlichem Gegensatz zum Positivismus. Mit seiner erkenntnistheoretischen Beschränkung auf Einzeltatsachen löst dieser ebenso die Einheit des Objektiven auf und kehrt zum subjektiven Idealismus zurück. Man kann im Grunde nur noch von einer Rivalität zwischen den verschiedenen Schulen um die Radikalisierung des subjektiven Idealismus sprechen.⁷ Die Grundlagen gegenständlicher und theoretischer Praxis werden aufgelöst und unter Generalverdacht des Fetischismus gestellt – Verkehrung von Rationalität und Irrationalität oder vielmehr der Ideologie der Kritischen Theorie. Wie bei Heideggers Fragen wird hier durch eine sich perpetuierende kritische Haltung die Antwort gar nicht gesucht, das Fragen dient bekanntlich dazu, den Frager klein zu halten, ihm die Möglichkeiten seiner menschlichen Emanzipation zu nehmen – denn dahinter steht die Grundfrage der Philosophie, die das Seiende despektierlich behandelt und letztlich mit Nietzsche in den Abgrund der Negativität wirft. Nur dass die Frankfurter Schule ihre Metaphysik – und das ist nun neu und einzigartig – als Dialektik ausgibt. Doch warum streicht das Bürgertum seine ehemals fortschrittlichen Grundlagen durch, warum wendet es seinen Anspruch auf Aufklärung und Demokratisierung in Gegenaufklärung um? Die spätbürgerliche Wende ist Ausdruck von Abstiegsängsten – sie führt eben nicht auf die soziale Emanzipation hin, sondern kehrt zur Barbarei des Naturrechts zurück. Doch was für die bürgerliche Revolution des 19. Jahrhunderts noch konkreter Anlass und Motiv gewesen sein mag, generalisieren Adorno und Horkheimer zu einem Negativismus, der die politischen Ideale der Aufklärung – das französische Trinom ablehnt. Dabei nimmt sich die negative Dialektik gegenüber Schopenhauers und Nietzsches Weltwillen als das dynamischere negative Wirklichkeitsverhältnis aus. Eine universell ausgerichtete Mythologie denunziert hier die klassische Dialektik als mythologisch. Unverkennbar ist dabei der liberalistische Tenor: Dass der Klassenantagonismus aufgehört habe zu bestehen, dass der Sozialismus ein Auslaufmodell – oder vielmehr eine gescheiterte Illusion sei usf. Die dialektische Bezugnahme von Subjekt und Objekt wird somit nur um ihrer Brechung willen erweitert – damit werden sie jedoch in den unauflösbaren idealistischen Antagonismus wieder eingesetzt. – Jenseits der Dialektik kommen Subjekt und Objekt nicht voneinander los, gibt es keine Freiheit, weil es kein konkretes Individuum gibt. Anstatt somit einzuräumen, nach der kantischen Konstitutionshypothese oder im Sinne der empiriomonistischen Prinzipialkoordination vorzugehen, an deren Kritik Lenin seine Widerspiegelungstheorie entwickelt, anstatt die eigene subjektiv-idealistische Wendung kenntlich zu machen, wird hier der dialektische Materialismus als der alte, mechanische ausgewiesen und die dialektische Subjekt-Objekt-Beziehung aufgelöst. Der subjektive Idealismus tritt als der neue „eigentliche“ und historische Materialismus auf. Doch die Frankfurter Schule gesteht ihre agnostische und religiöse Haltung nicht ein, sondern weitet mithilfe der Psychoanalyse ihren subjektiv-idealistischen Anthropomorphismus zu einer „Ideologiekritik“ aus. Die Geschichte hält Adorno für völlig kontingent. Ebenso die Natur, was schon auf eine entstehende dualistische Entgegensetzung beider schließen lässt. Ihr Antagonismus resultiert aus dem negativen und irrationalen Wesen des Menschen, dessen Rationalität sich destruktiv gegen alles richtet. Mit Nietzsches Programmatik verbindet Adorno der gegen die Vernunft gesetzte Voluntarismus, Weltflucht und Weltverneinung begegnen sich hier. Auch in der klassischen deutschen Philosophie gibt es Bestrebungen, den metaphysischen Agnostizismus ständig zu überbieten, doch

⁶ Ebenda S.207f.

⁷ Ebenda S.213.

nach Hegel – und noch dazu gegen ihn und zugleich im Namen von Marx aufzutreten, kann nur eine extreme Form des Revisionismus im nun erweiterten Sinne darstellen. Die Kritische Theorie erkennt nicht an, dass gerade die materialistische Dialektik geeignet ist, das Andere des Begriffs – auch im Sinne des Vorbegrifflichen geltend zu machen. Doch das positive Resultat der Negation der Negation nicht anzuerkennen, kommt der Nichtanerkennung der Entwicklungsgesetze gleich.⁸ Denn die menschliche Freiheit konstituiert sich an ihrem spezifisch menschlichen Stoffwechsel mit der Natur – der Arbeit, hier kann nicht von objektiven Bedingungen abstrahiert werden – dann wäre im Übrigen auch keine Erkenntnis möglich. Der Substitutionsfall und Kategorienfehler im erweiterten Sinne besteht somit vor dem Hintergrund von Steigerwalds Ausführungen zum Revisionismus darin – die Metaphysik für das Andere des Begriffs auszugeben – wofür sich auch Heideggers Fundamentalontologie anbietet, der die Urteilslehre ablehnte. Von der agnostischen Position der emphatischen Negation sind dann auch keine Urteile mehr möglich. Hier stellt sich schon die Frage, inwieweit Adorno die Ästhetik für seinen Irrationalismus instrumentalisiert. Denn der Wahrheitsanspruch der Ästhetik wird nur noch aus dem Abgrund des Nihilismus formulierbar und zugänglich – ästhetischer Zynismus, für den es in der Gegenwart viele Beispiele gibt. Sie wird zum Medium der Diskreditierung der Rationalität und ihrer unmittelbaren Gleichsetzung mit dem Warenfetischismus.

An ihr wird der Irrationalismus – in einer Schärfe wie bei Nietzsche, doch mit deutlich programmatischerem Zug ins Werk gesetzt – auch wenn ästhetische Ansprüche häufig nur Ausdruck von Ideologie sind – hier wird sie zur Grundlage einer gegenaufklärerischen Haltung erweitert. Ästhetik verkehrt sich in Nicht-Ästhetik, dem gegenaufklärerischen Anspruch folgend muss sie in platonischen Ikonoklasmus münden.

Geschichtlich war die klassische bürgerliche Philosophie somit nur, solange sie ihren Anspruch geschichtliches Subjekt zu sein überhaupt formulierte. In ihrer Verwirklichung – dem Fortbestand und der Befestigung der gesellschaftlichen Antagonismen gerät sie in Selbstwiderspruch und erliegt ihren eigenen klassenspezifischen Beschränkungen. Die spätbürgerliche Philosophie reagiert auf den Verlust der Partizipationsmöglichkeiten der bürgerlichen Klasse, auf ihre Ohnmachtserfahrung und macht ihr nur noch negativ gegen die Gesellschaft vorgebragtes Interesse geltend, sich zu erhalten. Hier artikuliert sich ein abstrakt gewordenes gesellschaftliches Subjekt irrational und gegenaufklärerisch – als Lebensphilosophie, oder ohnmächtig und apologetisch – als Positivismus. Die spätbürgerliche Philosophie ist voller Zynismen. Schopenhauers Polemik richtet sich gegen die Arbeiterbewegung und er will sie in ihrem fortschrittlichen und emanzipatorischen Denken wie Handeln lähmen und schwächen. Die Individuen sollen die elenden Verhältnisse übernehmen, weil es ihr Schicksal ist, alle Hoffnung auf Veränderung fahren zu lassen. Das Streben nach Fortschritt und Emanzipation wird hier schon – Nähe zu Nietzsche – zur Hybris, bei Nietzsche dann zur *décadence*. Der Geschichte wird keinerlei Sinn zugestanden, der Einzelne wird gegenüber der Menschheit aufgewertet und Nietzsche folgert daraus – offener und uneingeschränkter als Schopenhauer – einen Klassismus. Doch bürgerliche und spätbürgerliche Philosophie können im strengen Sinne nicht zusammengedacht werden. Insofern sich Letztere in Apologetik wandelt, sogar auf den Bewusstseinsreflex reduzierbar ist, führt sie in den Stillstand.⁹ Die heutige spätbürgerliche Philosophie ist gleichermaßen ein ideologisches Krisenphänomen. Deshalb nimmt sie sich entweder in ihrem Erkenntnisanspruch zurück und wirbt um Verständnis für die Krisen, ohne Alternativen aufzuzeigen, oder sie geht gleich zu irrationalistischen Surrogaten – über und hier wird die Kultur in vielfältiger Weise instrumentalisiert. Den Konservatismus kennzeichnet vor allem Ignoranz, weshalb er für Kants kopernikanische Wende, oder vielmehr seine

⁸ Ebenda S. 229.

⁹ Manfred Buhr und Robert Steigerwald (Hrsg): Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit. Zu den Grundtendenzen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie. Marxistische Blätter Nr. 100 Frankfurt am Main 1981. S. 28.

Folgen – den Neukantianismus empfänglich wird. Ferner pflegt dieser genauso wie die Revisionisten einen Negativismus, verbindet ihn jedoch mit dem Ruf nach einem autoritären Staat, der Forderung nach Anpassung an die neue Situation sowie nach Zugeständnissen und Einschränkungen der Demokratie. Andere Ansätze entgrenzen den Demokratiebegriff und wollen ihn auf einer abstrakten Ebene gewissermaßen neu entwickeln. Der Demokratiebegriff wird somit vollständig durch das bürgerliche Klasseninteresse substituiert, und dieses wird ferner über das Konzept eines sich selbst regulierenden Marktes gestellt – Abschied von der Meritokratie der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts. Entscheidend ist aber nun, dass in diese Lücke, welche der Konservatismus schafft, die konservative Wertediskussion tritt, so die Autoren Buhr und Steigerwald, womit einer inhaltlichen Bestimmung der Freiheit, wie sie den Individuen grundrechtlich zur Disposition steht, Vorschub geleistet wird.¹⁰ Schließlich versucht die konservative Ideologie ihren Wertekanon an der Natur des Menschen festzumachen, verlegt somit Naturwüchsiges in sein Wesen. Unabweislich schließen solche Hypostasen die Deformation des Menschen ein. Im Einzelnen beinhaltet die kopernikanische Wende – auf den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext bezogen – das postfaktische Zeitalter die Auflösung der Einheit des Objektiven zugunsten des „Effekts“, des Rekurses auf Meinungen, Gefühle, wofür subjektiv-idealistische Positionen, die Leugnung jeder gegenständlichen Setzung, wie des Erkenntnisfortschritts und vielfältige solipsistische Positionen geltend gemacht werden. Der Neukantianismus ist nicht nur irrationalistischer Widerschein gesellschaftlicher Antagonismen, – er ist antihuman – insofern er konstruktive Lösungen durch seinen Agnostizismus behindert und das wird schon an seiner ungeschichtlichen Konzeption deutlich. Der Solipsismus ist beileibe keine bloß erkenntnistheoretische Extravaganz, ob er nun zynisch und negativistisch auftritt oder als Votum für den philosophischen „höheren Menschen“ gegenüber dem materialistischen, um schon Nietzsches Diktion aufzunehmen – wobei „der Materialismus“ bloßes Schicksal, existenzielles Verhängnis bleibt. Vom lebensphilosophischen Opportunismus zum Populismus, auch wenn er mit philosophisch-selbstzweckhaftem, wie elitärem und neuartigem Anspruch vorgetragen wird, ist der Weg somit nicht weit. Zum allseitigen Partikularismus gehört aus Steigerwalds Sicht auch der kleinbürgerliche Rückzug auf Technikfeindlichkeit, auf ein unhistorisches Verständnis von Fortschritt und Emanzipation, das den Widerspruch von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften an anderen, als gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen festzumachen versucht. Auch hierin spiegelt sich die Auseinandersetzung zwischen der Aufklärung, ihrem Anspruch auf Vernunft und wissenschaftliche Rationalität und dem spätbürgerlich romantischen Naturbegriff wider – der selbst bereits gespalten ist. Natur wird entweder verkultet, negativ der Geschichte und der menschlichen Zwecktätigkeit entgegengesetzt, oder von ihrer Deformation her betrachtet – in beiden Fällen deutet dies auf einen undialektischen Naturbegriff hin. Hegel und Goethe haben sich ganz im Sinne des bürgerlichen Selbstbewusstseins und der Herausforderungen, die an dieses geknüpft sind gegen diese Anfänge des Irrationalismus gewandt. Thomas Mann lässt das fortschrittliche Bürgertum der Aufklärung in der Gestalt des Settembrini im Zauberberg noch mal erscheinen und führt an Naphta, seinem Gegenspieler alle Wesensmerkmale der spätbürgerlichen politischen Gesinnung vor. Schließlich verschleiert der Wunsch nach einem Technologiewechsel, was die Debatte um Abrüstung schon lange zuvor offensichtlich gemacht hat: die Kontrolle über Märkte, Einflussphären für Investitionen sowie über Territorien mit vielversprechenden Rohstoffen.

1.2. Vom Erscheinen des letzten universellen Intellektuellen auf der Plattform der Ästhetik hin zu seiner Atomisierung im Postmodernismus.

Mit den Instrumentalisierungen der Ästhetik durch die postmoderne – im eigentlichen Sinne revisionistische Ideologie lösen sich die Konturen des klassenlosen Menschen – des An-

¹⁰ Ebenda S. 61f.

spruchs auf die Dialektik von Freiheit und Gleichheit (Losurdo) auf und dies ist ein Skandal.¹¹ Es lässt sich zeigen, dass die Freiheitsbestimmung für den modernen philosophischen Revisionismus so vage wie negativ bleibt und dies zum Wahrzeichen des Anthropomorphismus und Irrationalismus der Gegenaufklärung wird. Die Verwirklichung des allgemeinen konkreten Menschen kann auch nicht einem mutmaßlichen Ende der Geschichte anheimgestellt werden, worin sich das Verharren in der negativen Freiheit manifestieren würde, sondern obliegt der praktischen Verwirklichung des Zoon politicon. Dagegen steht bei Hegel und seinen Mitstreitern der Begriff der Morgenröte für das hereinbrechende Licht, die Vernunft. Für die jungen Philosophen dreht sich alles um die brüchige Wirklichkeit zwischen äußerster Repression und radikalem Aufbruch. Von daher erklärt sich auch das programmatische Verständnis ihrer Systeme, mit dem Hegel und Schelling, eher ihre Distanznahme ausdrücken können, als es zuvor noch Kant möglich war. Hegel hatte sich jedoch gegenüber den anderen Idealisten von vorneherein mit den geschichtlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Revolution auseinandergesetzt. Das „An sich“ wird durch die Setzungen des Ich durchrevolutioniert, die Methode der Natur, die absolutistische Forderung der Hinnahme einer gottgegebenen Ordnung liegt in der Vergangenheit. Hegel bezieht sich auf die konkreten Umsetzungen der Dialektik von Freiheit und Gleichheit in Frankreich. Das Absolute, der Absolutismus geht selbst auf die Freiheit über, wenn in der Phänomenologie von der absoluten Freiheit und dem Schrecken die Rede ist. Der Allgemeinbegriff war eben nicht allgemein genug, es ist die Verkehrung von Allgemeinem und Besonderem, welche den Terror heraufbeschwört. Ein Gemeinwesen freier Menschen muss für die jungen Idealisten jedoch Utopie bleiben, auch angesichts der Tatsache, dass die Revolution auf das feudalistisch zerstückelte Deutschland nur geringe Auswirkungen hatte. Den Geschichtsrevisionismus, die Gegenaufklärung gab es schon zu Hegels Zeit. So werden die deutschen Idealisten diffamiert, die Integrität ihrer Ideale infrage gestellt – und hier wurzelt der Revisionismus in den konterrevolutionären Belangen, in den von Steigerwald viel zitierten agnostischen und skeptizistischen Haltungen, im Korporationsgeist der Freimaurer, an den Thomas Mann mit der Figur des Naphta im Zauberberg noch einmal anknüpft, und zwar in Hinblick auf das Scheitern der Weimarer Republik. Der Revisionismus kommt aus England, dessen konstitutioneller Monarchie die aufklärerischen Bestrebungen viel zu weit gehen. Bekanntlich muss sie die menschliche Autonomie und Emanzipation schon aus den liberalistischen und imperialistischen Interessen heraus bagatellisieren. Etabliert der Konservatismus E. Burkes das für diesen charakteristische negative Menschenbild, so verbindet sich dies schon frühzeitig mit dem Populismus und dem spezifisch deutschen Hass auf Intellektuelle. Dabei fehlt es den deutschen Mandarinen an der politischen und ökonomischen Macht – daher der Vergleich mit den chinesischen Beamten – sie sind nur die Wächter der Herrschaftsinteressen.¹² Doch was der Konservatismus instrumentalisiert – die Angst vor der Eigenständigkeit, vor den theoretisch-praktischen Folgen des Handelns – hintertreibt, wie schon gesagt auch die Kritische Theorie, die mit ihren Imperativen gar nicht auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Praxis ausgeht. Die deutschen Mandarine haben eine neue Generation von Renegaten herangezüchtet, die zwar jederzeit und überall jeden unter Generalverdacht des Totalitarismus stellen, aber wie der späte Hegel nur noch die Revolution beschwören, die in der Vergangenheit liegt. Für die neuen Mandarine der 70er Jahre schickt sich Industrie- und Technikfeindlichkeit nicht mehr. Sie bedienen sich der Postmoderne und propagieren den Skeptizismus oder den Positivismus. Gesellschaftliche Bedingungen werden nicht hinterfragt, ihre Widersprüchlichkeit wird als tolerabel, als Pluralismus ausgewiesen, wonach man heute – auch in der Philosophie alles machen kann. Als wäre der weltanschauliche Freiraum gerade darin zu sehen, dass man die Antagonismen nicht mehr

¹¹ S. h. hierzu auch: Domenico Losurdo: Von Hegel zu Hitler. *Geschichte und Kritik eines Zerrbildes*. Köln: 2015.

¹² Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens*. Hamburg 1990 S.46.

benennt. Der Nihilismus ist Mode geworden, der Anspruch auf Erklärungen, gar auf den Gesamtzusammenhang wird diskreditiert. Die Diskreditierung der Intellektuellen hat nur sublimere Formen angenommen. Darin kann man die ideologischen Voraussetzungen des Neoliberalismus sehen. Die modernistische konservative Ideologie ist die Ideologie der Ideologielosigkeit – in Schulen schon lange – die vermeintliche Neutralität. Kants Methode ist, wie gezeigt, insofern kritisch und revolutionär, als sie sich gegen die bloße Hinnahme vorhandener Verhältnisse wendet. Er argumentiert sogar quasi marxistisch, wenn er sich mit dem abstrakten Freiheitsbegriff gegen schon bestehende gesellschaftliche Interessenkonflikte und Partikularismen wendet. Doch der Negativismus der Kritischen Theorie, die Kant gerne für sich in Anspruch nimmt, lässt sich damit nicht rechtfertigen. Die Furie des Verschwindens verkehrt sich ihrerseits in absolute Positivität und hier exerziert Hegel vor, wozu die Kritische Theorie in ihrem Negativismus uneingestandenweise tendiert – zur Selbstauflösung. Der Antagonismus auch gegen das empirische konkrete Wesen des Menschen wird doch hier erst initiiert. Die Kunst überschreitet ihre Grenzen gerade nicht aufgrund eines solchen nihilistischen Allgemeinbegriffs, für den sie ohnehin nur instrumentalisiert wird, sondern aus der praktischen Erfahrung – aus ihrem Wissensfortschritt, wie er sich an der Praxis fortentwickelt heraus. Weil das oft verwechselt wurde, geriet die abstrakte Malerei zur Artistik und zum Chauvinismus. Der Mensch soll somit allem, was ihn und seine geschichtliche Sekundärnatur ausmacht, entsagen, vor allem dem erkenntnistheoretischen Anspruch auf die Einheit des Objektiven, die Ideologie der Diskreditierung der Vernunft ist an ihrem Zenit angelangt, Liberalismus und Sozialdarwinismus geben sich einen pluralistischen Schein, Vernunft und Irrationalismus haben ihren Platz vertauscht – der Substitutionsfall oder Kategorienfehler. Die Gesellschaftskritik der Kritischen Theorie – am Konsum, Kulturindustrie und Umwelterstörung geht den „aufgeklärten“ Gegenauflärern nicht mehr weit genug, sie versagen jeder scheinbar großen Erzählung die Gefolgschaft. Doch wenn der Partikularismus Selbstzweck wird, kann er nicht mehr mit rationalen Mitteln geltend gemacht werden, er muss geräuschvoll inszeniert werden, die Rede ist von *der Ästhetisierung der Intellektuellenrolle*.¹³ Zu den Impulsen, die die Ästhetisierung des Intellektuellen vorantreiben, gehören nicht nur die Vernunftkritik der Frankfurter Schule und der Kritische Rationalismus mit seiner völligen Desavouierung der Vernunft, sondern auch die neuen Lesarten der Psychoanalyse aus den Gebieten heraus, die diese selbst hegemonial für sich in Anspruch nahm.¹⁴ Für die Verwissenschaftlichung des Lebens bzw. der Kunst durch die Psychoanalyse spricht m. E., dass jene in die Komplexität eines ganz neuen Bereiches einführt und hierzu die Allgemeinbegriffe angibt. Wenn sie durch die Ästhetik heuristisch genutzt wird – dann auch, weil die Psychoanalyse ihr Mittel an die Hand gibt, ihren eigenen Produktionsprozess auf Verallgemeinerungen zu befragen und dies liegt im Interesse einer Ästhetik, wie sie die Kontinuität des universellen Intellektuellen fortführen könnte. Derartige Herangehensweisen verwiesen zwar immer wieder in einen humanen Kontext, jedoch auch in seine romantische Verkürzung, wie sie als Rückzug des Spätbürgertums des 19. Jahrhunderts vom öffentlichen Leben zum Ausdruck kommt. Im Gegenzug verwandelt sich der Philosoph in der Ästhetisierung des Intellektuellen in den Essayisten und tritt von seinem universalen Anspruch zurück.¹⁵ Derartige Formen des Rückzugs signalisieren die Entfremdung von der gesellschaftlichen Praxis einerseits, aber auch das Durchdenken der Außenseiterrolle andererseits. Dabei handelt es sich um eine dekonstruktive Perspektive, die eingenommen wird, um den Universalismus der Philosophie – den sie auch historisch gesehen als Ursprung der Geisteswissenschaften hatte – durch die Ästhetik zu verabschieden. In der Ästhetisierung der Wissenschaft werden alle heterogenen Kontexte auf das Subjekt zurückgeführt, das mehr

¹³ Ebenda S.73.

¹⁴ Ebenda S.76f.

¹⁵ Ebenda S.80.

Mythos, als universeller Intellektueller bleibt. Das An sich der Wirklichkeit, die Objektivität verliert ein Stück weit ihre Autonomie in der narrativen Umsetzung.

– In Deutschland ist nun die Option auf den universellen Intellektuellen von der auf den universellen Zweifel abgelöst worden. In Amerika hat man – postmodern die Aufklärungsphilosophie erfolgreich in einen musealen eklektizistischen Kulturbetrieb integriert. Die Ästhetisierung des Intellektuellen geht in eine ähnliche Richtung wie die gegenaufklärerischen Impulse, sie ist – um es ungeschönt zu sagen – Ausdruck des Rechtsrucks der Gesellschaft, Verabschiedung des Universalismus aus zweifelhaften Motiven heraus, nicht weil sich plötzlich sein Anachronismus zeigt. Dieser wird allenfalls beschworen. Dennoch ist man heute im Erfinden von Strategien, die Universalismusfrage zu umgehen kreativer, als darin sie auszutragen – weshalb die Option auf den Diskurs der Idealisten in dieser europäischen und amerikanischen Gemengelage immer noch ein hoffnungsvoller Ansatz bleibt. Gerade den Hegelianern wird häufig erwidert – Hegel sei tot oder out. Gerade deshalb – und auch dies ist ein Zug in den Populismus entwickelt sich eine Kultur des Solipsismus, der kulturellen Differenz.¹⁶ Der Skeptizismus und die Verachtung der allgemeinen Ideen sind im Trend, gerade aufgrund ihres apologetischen Wesens. Die Spielarten des dekonstruktiven Denkens, das Diffundieren des Universalismus in vage ästhetische Konzepte entsprechen auch nicht einem *Dernier cri*, sondern bleiben vor allem Ausweichmanöver, Ausdruck von Provinzialismus und fehlender Zivilcourage. Dabei bleibt es irritierend, dass die Soziologie bis heute in Adorno den allgemeinen Intellektuellen sieht – der er nun mal ausweislich seiner eigenen Vernunftkritik und der darin inkorporierten Hinwendung zur Ästhetik nicht ist.¹⁷ Vielmehr bringt doch die Frankfurter Schule das fragliche Projekt der Ästhetisierung des Intellektuellen erst auf den Weg und initiiert die kopernikanische Wende gegen den Materialismus – der dabei besonders oft als Dogmatismus ausgewiesen wird. Damit wäre doch Ästhetik nicht mehr als eine gegenaufklärerische Position, und diese Konsequenz wird vielfach gezogen.

An einer Theorie des organischen Intellektuellen im Sinne Gramscis will sich auch Sartre nicht orientieren. Vielmehr fordert er eine engagierte Rationalität, die ihre fachspezifischen Grenzen aufbricht. Diese Rationalität orientiert sich im Gegensatz zu Adorno an einem affirmativen Begriff des Allgemeinen, der in bestimmten Widerspruch zur Realpolitik gebracht wird.¹⁸ Das Schreiben wird ihm dabei zum Mittel der Formulierung seines Widerspruchs. Er sucht nicht die Zuflucht bei den Kommunisten, sondern universalisiert das Einzelschicksal der gesellschaftlichen Benachteiligung – worin man eine Verallgemeinerung des Subjektiven, eine kritizistische und protobürgerliche Position, aber nicht das Eintreten für den Universalismus sehen kann. Diese Verallgemeinerung wurzelt aber grundsätzlich in der Atomisierung des Intellektuellen, sie ist programmatisch nahe an den Protagonisten der Französischen Revolution, es liegt in der Natur seiner Vereinzelung, dass er nicht die soziale Emanzipation vorwegnehmen kann. Man kann darin den fortgeschrittenen Partikularismus – bis hin zur Atomisierung eben sehen, oder freundlicher einen Perspektivismus, der die theoretischen Möglichkeiten auslotet, die gesellschaftlichen Missstände vorzuführen, und zwar in theoretisch maximalistischer Form, ohne die Dialektik zur Praxis zu suchen. Wie Adorno macht Sartre andererseits die schützenswerten Interessen der Besonderheit geltend, die Radikalisierung des Atomismus zu einer asketischen Existenz eingeschlossen. Sartre wird zum Fürsprecher der Einsiedler, insofern der Negativismus ohnehin den gesellschaftlichen Bedingungen

¹⁶ Ebenda S. 86.

¹⁷ Ebenda S.90. Brunkhorst verteidigt die Position der Frankfurter Schule als Fortführung der universalistischen Programmatik. Nur gelegentlich bringt er Kritik dagegen vor, und wenn, dann auch nicht vom marxistischen Standpunkt. Eine Lanze für den Universalismus und die Rationalität der Aufklärung zu brechen darf jedoch nicht ihr Ziel aus den Augen verlieren: Den allgemeinen klassenlosen Menschen. Zweck-Mittel-Verkehrung wäre, am Intellektuellen um jeden Preis festzuhalten (wie es die Frankfurter Schule tut), bei allem Widerstand, dem man der Intellektuellenschelte entgegenbringen muss.

¹⁸ Ebenda S.110f.

immanent ist – es wird hier nicht, wie bei Adorno erkenntnistheoretisch gegen sie herausgehoben. Der Dichter als Eremit behauptet die Negativität, weil sie die Intersubjektivität als Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis authentisch widerspiegelt. Einmal mehr zeigt sich am Existenzialismus, dass dieser kritizistische Universalismus nicht abstrakt und allgemein genug ist. Er hat zwar einen heuristischen Wert, insofern er die gesellschaftliche Zerrissenheit, den Zerfall in Atome signalisiert – den radikalisierten Partikularismus, aber leistet er theoretisch mehr, als der Schein falscher Verhältnisse suggeriert? Denn nur die Konkurrenzverhältnisse der atomisierten Individuen haben universellen Charakter angenommen, Konkurrenz wird auch gegenwärtig und allerorten geschürt und steigert die Dichotomie zwischen Anpassungszwang und Auflehnung, bis hin zum Herzinfarkt im Büro. Repression manifestiert sich heutzutage über Isolation und Ausgrenzung. Intellektuelle müssen mit ihrer hier beschriebenen Rolle brechen, oder sie werden zerbrochen, Berufsverbote, der Radikalenerlass werden bis heute praktiziert, ohne dass es offen eingeräumt wird. Wie bei Adorno wird auch bei Sartre die *Alienation* zur undurchdringlichen und unüberwindbaren Dichotomie gesteigert. Dennoch bleibt ihr eine kathartische Wirkung vorbehalten, wie sie fortwährenden Zweifel an den bestehenden Verhältnissen stiftet. Auch Sartre wird damit zum Grenzfall der Forttradierung der spätbürgerlichen Positionen – des Revisionismus und der Positionen des dritten Weges. Das anfänglich radikalisierte Subjekt – der verallgemeinerte Subjektivismus wird zur Passivität verdammt – und hier scheinen doch die Herrschafts-Knechtschafts-Dialektik sowie ihre von Hegel vorgeführten Aporien der Französischen Revolution durch. Doch sind Kunst und der politische Universalismus tatsächlich nur teilweise kompatibel? Maler sprechen oft von sich als dummen Tieren auch die französischen Philosophen steckten sie in diese Schublade, aber schließt dies auch das von Sartre nur beschworene Engagement aus? Die Intensität der künstlerischen Haltung liegt m. E. in ihrem besonderen Wirklichkeitsverhältnis, die Anstrengung muss darauf ausgehen, dies konkret zu gestalten und zum Ausdruck bringen. Das Experiment bleibt an die Subjektivität gebunden, die ihre ganze Energie darauf verwenden muss, diesen Weg, der nur entsteht, in dem man ihn macht zu erkunden und weiter zu entwickeln. Der Universalismus hingegen schließt eine echte politische Begabung, Handlungsfähigkeit aber auch die Fähigkeit ein die Folgen abzusehen ein. Aber auch in objektiver Hinsicht ist die Existenz des Intellektuellen voraussetzungsvoll und setzt im Grunde einen Universalgelehrten wie Hegel oder einen Wissenschaftler der politischen Ökonomie wie Marx voraus. Der Intellektuelle, der seinen Beruf ernst nimmt, schreibt Geschichte, auch wenn er vom akademischen Leben relegiert wird, wie das Schicksal Feuerbachs und das mancher seiner Zeitgenossen zeigt. Der Künstler hat sein Telos in sich selbst und hier hat die Kategorie der Besonderheit – um es mit Lukács zu sagen, Vorrang vor dem Allgemeinen, wenn sie in analoger Weise glaubwürdig sein soll. Dennoch orientiert sich Sartre an der Ästhetik, was m. E. auch darin begründet ist, dass sein Intellektueller, wie beschrieben, einer solipsistischen Programmatik genügen muss. Sartre ist angezogen von den vorbegrifflichen Möglichkeiten der Ästhetik. Mit Adorno verbindet ihn das Interesse an diesen Such- und Experimentierprozessen. Auch geht doch letztlich um das Aufspüren und Wiederauffinden der Humanität, des konkreten menschlichen Menschen, dem Marx am Schluss des *Kapitals*, im Zusammenhang mit der trinitarischen Formel seine Selbstentfaltung aufgibt. Ferner verbindet den Intellektuellen und den Künstler der unabgesicherte Weg. Die Ästhetik diffundiert nicht im Bestimmungslosen, sondern lebt und führt dem Intellektuellen die Utopien vor, die er selbst hegt, somit wird die Unterscheidung von Künstler und Intellektuellem hinfällig. Die Autonomie der Ästhetik steht damit nicht länger im Widerspruch zum Universalismus des Intellektuellen, sondern wird im Gegenteil zum Maßstab seiner Rolle.¹⁹ Weitaus überzeugender als Adorno gelingt m. E. Sartre die Integration des Autonomieanspruchs der Ästhetik in die Sozialphilosophie – bei Adorno wird sie auch nicht gesucht, sondern soll ganz im Gegenteil deren Rahmen sprengen. Post festum

¹⁹ Ebenda S. 112f.

will Sartre den strengen Determinismus seiner ontologischen Subjekt-Objekt-Konzeption entschärfen. Wie Adorno lotet er sie in all ihren Abgründen aus, doch ohne dessen marktschreierische Polemik gegen das Gespenst der instrumentellen Vernunft. Die Ästhetik erscheint als Rettung, als Ausweg aus dem Dilemma des Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisses und ganz im Gegensatz zu Adorno bildet die Diskussion um die intersubjektiven Beziehungen bei Sartre die leitende Fragestellung. Vermittels der Prosa will er Position beziehen. Seine ästhetische Programmatik nimmt die Sprache als Handlung und das ist u. a. auch in der bildnerischen Auseinandersetzung möglich. Zumindest sind so die Voraussetzungen gegeben, dass theoretisches Handeln und gesellschaftliche Praxis eins werden. Das theoretische Handeln bleibt nicht folgenlos, es ist professionalisierte, an den Schriftsteller gebundene gesellschaftliche Praxis, oder die Sätze bestimmen Handlungsweisen, ohne die sie nicht ihre Bedeutung entfalten würden. Auch die bildende Kunst wird durch die Einmischung in die gegenständliche Wirklichkeit zur Bühne für neue Seinsweisen. Die Poesie gar spielt mit der Dinglichkeit und der Verfremdung, die poetischen Metaphern generieren eine subjektive Wirklichkeit. Sie werden Selbstzweck. Um der Ästhetik nicht ihren utopischen und humanen Anspruch streitig zu machen, sollte man jedoch nicht auf dem Selbstzweck, losgelöst von anderen Qualitäten insistieren. Denn Artefakte sind m. E. dann schön, wenn sie wie die Poesie die Wirklichkeit berühren, oder operativ – als Prosa Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Allgemeines und Besonderes zusammenbringen, (was die Poesie auch vermag, aber oft schwer nachvollziehbar ist). Macht Hegel das Ende der Geschichte für das Erscheinen des universalen Intellektuellen geltend, so Sartre – Hegels Bewusstseinshierarchien folgend – die Öffentlichkeit als Faktor der universalen wechselseitigen Vermittlung der Individuen. Doch die objektiv idealistischen Prämissen werden dadurch nicht aufgelöst, es geht nie um den konkreten Menschen. Nur ein völlig abstrakter Universalismus kann das Ende der Geschichte avisieren, die gesellschaftliche Praxis bleibt unversöhnt, wie Marx dazu feststellt und die Untauglichkeit des idealistischen Subjekt-Objekt-Antagonismus als geschichtliches Paradigma beweist. Ästhetik ist sozusagen ein unabgeschlossener Vortrag eines Selbstbewusstseins, auf den sich ein anderes Selbstbewusstsein beziehen kann, die Chance schlechthin auf die wechselseitige Konstitution als Selbstbewusstseine, ein Alternativprojekt zum geschichtlichen Progress des Herrschafts-Knechtschaftsverhältnisses. Wie für Adorno stellt offensichtlich auch für Sartre die Ästhetik eine Alternative – den Substitutionsfall – zu einer materialistischen Programmatik dar, nur dass die Schwierigkeiten des idealistischen Kontextes vorgeführt und ausgetragen werden. Die Ästhetik hat sozusagen noch nicht auf das Selbstbewusstsein verzichtet, sie inszeniert die Ursituation, den Kampf um Anerkennung fortlaufend neu, weshalb sie sich mit dem Universalismus des Intellektuellen nicht nur in Verbindung bringen lässt, sondern ihn sogar geltend macht. Aufgrund ihrer Zweckfreiheit kann sie eben gerade nicht in die Rolle des Knechtes schlüpfen. Sartre steht sogar in der Tradition des ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus, wonach der universalistische Anspruch ebenfalls ästhetisch begründet war. Er wirft seinen Hut in die Manege, wenn er sich einerseits als Schriftsteller der Öffentlichkeit stellt und damit die Kategorie des Besonderen zu seinem operativen Ausgangspunkt macht, zugleich aber durch sein Werk für die Verwirklichung des konkreten Allgemeinen eintritt. Die Verbindung von Besonderem zum Allgemeinen wird damit eben zum ästhetischen Impakt. Die Qualität eines ästhetischen Werks ist dann in seiner appellativen Ausdrucksstärke zu sehen. Zugleich verbürgt die Ästhetik allein die Freiheit. Aber was ist das für eine Freiheit? Freilich, die Gedanken sind frei, aber praktisch hat der Mensch die Freiheit, den Arbeitsvertrag zu unterzeichnen oder zu verhungern – und die Liberalisten sagen, dass die Freiheit dann eben darin besteht, zu verhungern. Die Schwierigkeit, den Universalismus in der Gesellschaft zu platzieren, sieht Sartre selbst. Er stellt ihr nicht die medizinische Diagnose, wie Marx, um es mit Lukács auszudrücken, sondern schafft eine Projektion des Universalismus, auch wenn sein politisches Engagement unbestritten bleibt. Die Kopernikanische Wende funktioniert –

wie sich an den drei Freunden des Tübinger Stifts zeigt eben nur – wenn sie künftige Entwicklungen antizipiert.

Statt der Behauptung eines Universalismus, der sich an die Gesellschaft als ein homogenes Ganzes wendet, machen nun Luhmann und Foucault daher die Vielfalt der Diskurse geltend. Sie sehen in dem bisherigen Universalismus eine Mystifikation, eine gegenüber der Wirklichkeit verselbstständigte Haltung, wenngleich sie damit auch den Übergang zur Gegenaufklärung initiieren, indem sie auf die Partikularismen partikularistisch reagieren. Wenn Foucault ein Reflexionsverhältnis um den Machtbegriff aufbaut, so Luhmann eines um den Sinn.²⁰ Einer weiteren Form des Kulturpessimismus folgend universalisiert Foucault das Negative – die Machtverhältnisse, während Luhmann den Sinn zu einer politischen Struktur generalisiert. Diese Generalisierungen treffen sich jedoch wieder mit Foucaults Paradigmen, insofern die Sinnverhältnisse Kontrollstrukturen begründen, auch wenn sie als „harmlose“ idealistische Reflexionsstrukturen erscheinen. Die Denkfigur der Reflexion ist auch nicht mehr anthropozentrisch ausgerichtet, sondern erweist sich als ein Mechanismus der wechselseitigen Subordination von Bezugssystemen. Ein einzelnes System hinterfragt fortlaufend sein Verhältnis zur Umwelt. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis wird somit iterierbar, in eine Dynamik gebracht. Das An sich – die Einheit der Erkenntnis können die selbstreferenziellen Systeme jedoch nicht erreichen, weshalb die Autopoiese auf einen Relativismus beschränkt bleibt. Und in diese nun verabsolutierte Kopernikanische Wende haken sich alle Strömungen der Gegenwartsphilosophie ein, sie weisen sich damit als Gegenaufklärung aus. Den Rahmen der Revisionismus der innermarxistischen Diskussion kann man nicht mehr bemühen, aber es ist m. E. notwendig, die Homologien dieser Strömungen herauszustellen. Auch Hegels objektiver Geist wirkt nur noch aus der Ferne nach, eher schon instrumentalisiert ihn der Konstruktivismus für seine Grundlegung. Dieser ist auch vergleichbar mit dem Empiriomonismus und seiner Prinzipialkoordination, die als potemkinsche Dörfer ähnlich geräuschvoll auftraten. Die Systemtheorie sagt überhaupt nichts Neues, sie wendet eine alte idealistische Erkenntnistheorie auf die Erscheinungswelt an, aber ohne deren Differenziertheit und Komplexität zu teilen. Die in künstlichem Gegensatz gehaltene Subjekt-Objekt-Beziehung ändert daran nichts, zumal sie nur die Entstehung eines neuen Systems auslösen soll. Die Systemtheorie lässt das An sich, die Einheit des Objektiven fallen, und zwar zugunsten der fortlaufenden Selbstkonstitution der Erkenntnis. Die Gegenstände der Wirklichkeit werden vielmehr aus einem radikalisierten Agnostizismus abgeleitet, der – den performativen Widerspruch vollziehend, epistemologisch zur Voraussetzung gemacht wird. Die Systemtheorie erweist sich damit als Superideologie, in die ausnahmslos jede andere Position integrierbar werden soll, auch wenn sie in ihrer Unverträglichkeit und Eigenständigkeit gar nicht mehr bestimmbar wird.²¹ Foucault muss sie als Diskurstheorie nur noch auf die Macht fokussieren. Dabei radikalisiert er sie zu einem äußerlichen Impakt, für den das Subjekt gar nicht mehr auftaucht oder allenfalls passiver Gegenstand der gesellschaftlichen Repression bleibt. Sein Universalismus bleibt damit negativ konnotiert, Verweisungszusammenhang auf eine negativ konnotierte Wirklichkeit aus einem unbekanntem Abgrund, der sich genauso wie Erstere entzieht. Ferner setzt er implizit Heideggers metaphysischen Seinsbegriff voraus. Wie das Sein bleibt die Macht uneinsehbar und kontingent, womit implizit ein dahinter stehendes metaphysisches Subjekt vorausgesetzt wird. Foucault fordert die unbedingte Änderung der Denkgewohnheiten weit über einen bloßen Paradigmenwechsel hinaus, denn das idealistische Subjekt ist kein Bezugspunkt mehr und auch eine humane, emanzipatorische Orientierung am konkreten Menschen wird ausgeschlossen. Doch so sehr die Geschichtlichkeit in der Streuung der Diskurse geltend gemacht wird, gerade ihre Verabsolutierung steht einer *Conditio humana* im Sinne von Marx *Zoon politicon* – seiner Bedürfnisnatur entgegen. Und hinter dem angeblichen transzendentalen Narzissmus der

²⁰ Ebenda S. 135f.

²¹ Ebenda S. 145.

bisherigen Systeme wird Foucault – was sonst – durch die Radikalisierung des antihumanen Perspektivismus nur einen neuen begründen. Denn dahinter steht eine radikale Verinnerlichungsstrategie.²² Nur im Durchstreichen jeder kohärenten Beziehung der Diskurse, nur in einer der systemtheoretischen Intervention vergleichbaren Haltung scheint auch hier die Erkenntnis auf, wobei der Bruch mit der Rationalität noch weiter radikalisiert wird. Eine Systemtheorie hingegen, wie sie als erweitertes Kausalitätsverständnis am dialektischen Determinismus festzumachen wäre, eine solche, welche die unterschiedlichen Determinismen hinterfragt und im besten Sinne der Rationalität an eine exaktere Bestimmung der Einheit des Objektiven heranzuführen würde, gälte ihm als Häresie schlechthin. Behauptet wird letztlich immer nur ein Subjekt in der Selbstreflexion, das sich vermeintlich vom Objekt losreißt, womit über die idealistischen Systeme hinaus nichts gesagt wird, außer dass sie hier in eklektizistischer und manierter Weise instrumentalisiert werden. An der Einheit des Objektiven ist eine solche Haltung nicht interessiert, die die Bewusstseinsunabhängigkeit der Wirklichkeit gar nicht anerkennen kann und vielmehr nur ihr eigenes verselbstständigtes Bewusstsein reproduziert. Die Systemtheorie Luhmanns, der radikale Konstruktivismus hat für die gegenaufklärerischen Positionen nur die Grundlage geschaffen. Im Gegensatz zu anderen Positionen ist für Foucault die Rationalität durch die Macht kontaminiert, ohne dass er die damit verbundene Verkürzung der marxistischen Analyse der Herrschaftsverhältnisse eingesteht. Eine Abgrenzung gegenüber dem Freudomarxismus bleibt strittig.²³ Wie kein anderer zerschlägt Foucault jede große Erzählung im Ansatz, universell ist nur der Terror der Gegenaufklärung. Doch der Protest gegen die vermeintlichen Machtdiskurse tritt selbst machtvoll auf – Foucault als Nietzsche, als Naphta. Warum sonst zitiert er Heideggers „Ereignis“, die Intervention, die sich als radikaler Subjektivismus vom Objektiven losreißt – Naphta erschießt sich selbst im Duell mit Settembrini. Foucault wendet sich als Erbe der Kritischen Theorie gegen den positiven Begriff der Aufklärung und ihren Fortschrittsoptimismus. Er hält die europäische Kultur und Denktradition für korrumpiert, überkommen und zudem für eurozentrisch. Naheliegender ist, dass hieraus die Antideutschen für sich ihre Konsequenzen ziehen. Wenn er Wissen und Macht unmittelbar gleichsetzt, skizziert er ein despotisches ungeschichtliches Gemeinwesen. Universell ist somit nur noch der gegenaufklärerische mythische Anspruch eines negativen (Welt)willens, um es mit Schopenhauer auszudrücken. So entsteht der antihumane Mythos und Brunkhorst skizziert die Parallelen zwischen dem foucaultschen Mythos und dem Mythos, wie ihn die *Dialektik der Aufklärung* beschwört. Foucault sucht in der Gegenaufklärung jedoch nicht mehr die Ästhetisierung des Wissens (durch seine Negation und Substitution oder Hintertreibung, welcher Art auch immer), sondern den absoluten Antagonismus zu diesem, wie auch sein Bruch mit den sinnstiftenden Momenten des Strukturalismus zeigt.²⁴ Für Adorno war das Gegenüber der instrumentellen Vernunft nicht so entgrenzt, eher noch aus ihrer Begrifflichkeit abgeleitet, ohne aus der abendländischen Denktradition herauszufallen. Ferner teilt Adorno noch die emanzipatorischen Grundlagen des Kritizismus und seine Verteidigung des Besonderen weist noch humane Züge auf. Was innen und außen ist, unterliegt in der Kritischen Theorie noch eindeutigen, vom deutschen Idealismus abgeleiteten Bedingungen, das Subjekt wird nicht aufgegeben, die Freiheit des Subjekts, wenn auch durch Kategorien der Rationalität teilweise gemaßregelt, missinterpretiert oder überbewertet ist das verbindende Thema. Bei Foucault hingegen diffundiert das Subjekt in alle Richtungen – in alle Diskurse und seine personale Einheit wird aufgegeben. Dafür macht er den Diskurs und mit ihm die Fremdeinwirkung, „das Außen“ geltend und lässt sie in Macht übergehen, der er in Hinblick auf die Subjektconstitution affirmativ gegenübersteht – und dies folgt aus der mit Heidegger geltend gemachten mythischen Seinserfahrung. Diesen Rausch des Willens zur Macht teilt er

²² Ebenda S.155f.

²³ Ebenda S. 160.

²⁴ Ebenda S.163.

mit Adorno nicht, für den von der Rückkehr zum Nichtidentischen keinerlei kathartische Wirkung ausgeht, so Brunkhorst.²⁵ Beide Sartre und Foucault wollen jedoch ihr philosophisches Denken in politischer Aktivität konzentrieren. Wohl ist darin der nicht auflösbare Widerspruch zwischen Denken und politischem Handeln zu sehen. Wenn Foucault die Außenperspektive geltend macht, dann auch um vorzuführen, wie sich die Verobjektivierung durch die Repression anfühlt – Denken wider den Strich.

Zusammenfassend ist festzustellen:

Die modernen Intellektuellen scheinen unabgesicherter, als die der früheren Jahrhunderte, die in der theologischen Denktradition verankert waren, oder – wie in der Antike auf ihre öffentliche Beachtung, auf das Interesse der Öffentlichkeit an ihnen zurückgreifen konnten. Zugleich gibt es die Repression durch die Philosophie – den heute wieder aktuellen elitären Standpunkt Platons, wonach den Intellektuellen ein Exklusivrecht auf das Wissen und die politische Macht über die Polis zugeschrieben werden soll. Man kann darin die Radikalisierung ihrer metaphysischen Grundlagen sehen, so dass sie mit linkem Denken und den Grundlagen des historischen und dialektischen Materialismus nicht mehr in Verbindung gebracht werden kann. Aber wie gesagt: Ausgangspunkt war die kopernikanische Wende und die Skepsis – der Versuch, den allgemeinen Intellektuellen zu retten. Dass der Kritizismus selbstzweckhaft bleibt, wird ferner daran deutlich, dass er sich als *l'art pour l'art* Phänomen für Ideologiekritik ausgibt. Die Positionen von Nietzsche und Heidegger muss man auch nicht als Bereicherung oder gar heuristische Erweiterung für das Selbstverständnis der Philosophie heranziehen. Insbesondere in Hinblick auf Heidegger ist das politisch naiv. Was die veränderte Öffentlichkeit der Philosophie anbelangt, so steht der allgemeine Intellektuelle, wie ihn Brunkhorst geltend macht im Konkurrenzverhältnis zu seinesgleichen, und ist überdies mehrheitsfähigen Trends und Meinungen ausgesetzt. Auch wird er absichtsvoll in Gegensatz zu den analytischen Möglichkeiten des Klassenantagonismus durch den wissenschaftlichen Sozialismus gebracht – den Brunkhorst, der mit der Metaphysik nicht brechen will, sicher unter das kritizistische Sziensismusverdikt stellen würde. Als Ausweg bleibt nur eine theoretische Perspektive, wie die Foucaults, wonach der Intellektuelle an den verschiedenen Diskursen partizipiert und die bisher herausgehobene Stellung einbüßt. Da er als Wissender an der Macht teilhat, bleibt seine Rolle bestenfalls ambivalent. Somit stellt sich die Frage, welche Art von Vermittlung er überhaupt anstreben soll. Aus Brunkhorsts Sicht ist die Philosophie nur dann fortschrittlich, wenn sie sich komplementär zu den übrigen Wissenschaften verhält, und – damit verbunden Kritik an der modernen Rationalität übt. Das ist nun aber ein sophistisches Argument, weil die Kritische Theorie gerade über diese Haltung nicht hinausgegangen ist und auch niemals darüber hinausgehen wird, weil dies unerlässlich für ihre Selbstbegründung ist. Man kann auch von einem dritten Weg der philosophischen Rabulistik sprechen, der die wahren gesellschaftlichen Antagonismen konsequent ignoriert. Was aus Sicht der Kritischen Theorie nicht mehr möglich ist, muss man jedoch nicht für einen unhintergehbaren Wahrheitsanspruch halten: Die Rückkehr zum aufklärerischen Vernunftbegriff – und dazu im Folgenden noch ein kurzer Exkurs:

Settembrini: Ich protestiere gegen die Unterstellung, daß der moderne Staat die Teufelsknechtschaft des Individuums bedeute! Ich protestiere zum drittenmal, und zwar gegen die vexatorische Alternative von Preußentum und gotischer Reaktion (...). Die Demokratie hat keinen anderen Sinn als den einer individualistischen Korrektur jedes Staatsabsolutismus. (...) ... die Errungenschaften von Renaissance und Aufklärung, mein Herr, heißen Persönlichkeit, Menschenrecht, Freiheit!

Naphta: ... diese Ideale sind tot, (...). (...) Alle wahrhaft erzieherischen Verbände haben von jeher gewußt, um was es sich in Wahrheit bei aller Pädagogik immer nur handeln kann: näm-

²⁵ Ebenda S.167.

lich um den absoluten Befehl, die eiserne Bindung, um Disziplin, Opfer, Verleugnung des Ich, Vergewaltigung der Persönlichkeit. Zuletzt bedeutet es ein liebloses Mißverstehen der Jugend, zu glauben, sie finde ihre Lust in der Freiheit. Ihre tiefste Lust ist der Gehorsam.²⁶

2. Gegenentwurf zur Dekonstruktion des Vernunftbegriffs: methodologisches Cross-over zwischen philosophischem Materialismus und Ästhetik.

Vor dem Hintergrund des Gesagten und des gegenwärtigen Impakts der Kritischen Theorie muss man sich die Frage stellen, welche Folgen die Auseinandersetzung mit objektiven Widersprüchen der Wirklichkeit auf unser Verhalten zu ihr hat und zwar im Horizont der Anerkennung der Einheit des Objektiven. Wir können objektive Widersprüche relational beschreiben und uns dazu an qualitativen Konzepten des Gesamtzusammenhanges orientieren. In einigen quantentheoretischen Konzepten deutet sich dies schon an. Wir können sie aber auch kontradiktorisch behandeln und uns fragen, ob sie uns dazu auffordern, sich zurückzunehmen, was dann bedeutet, dass die Wirklichkeit gar nicht erkennbar ist, dass man nur das Subjekt, sich selbst als Gewissheit hat. Ein Zeichner mag sich beispielsweise fragen, wie man sich als räumliche Bezugsgröße in die Zeichnung einbringen kann, doch das ist nicht möglich, da weder die eigene Position noch der Blick völlig arretierbar sind. Ebenso löst der Quantentheoretiker durch seine Existenz das von ihm beobachtete System auf. Metaphorisch gesagt: Die Perspektive als mathematisches Konzept ist wie so vieles andere unserer westlichen Zivilisation ein cartesisches Unding, eine im Grunde irrationalistische Konstruktion. Hybris, wenn man so will, aus Sicht der Systemtheorie und ihrer gegenaufklärerischen Nachfolger. Manche physikalischen Konzepte, wie die statistische Gesetzeskonzeption von Herbert Hörz beschreiben aber eine Dialektik zwischen Kontinuum und diskreter makroskopischer Wirklichkeit, der starken Kausalität, auf die wir uns in unserem Alltag beziehen.²⁷ Allein für sich genommen würde Letztere zu einem strengen Determinismus zurückführen. Da hat man dann den laplaceschen Dämon, die Hypostase, den Fetisch, das missratene Bild ... den Ärger mit den physikalischen Phänomenen, die sich nicht mehr beschreiben lassen. Man wird zum Zaublerlehrling einer Substanzontologie, die von der Möglichkeit der Zerlegung der Wirklichkeit in letzte unteilbare Teilchen ausgeht, jedoch hat man sich aller Möglichkeiten beraubt, zu erklären, wie die Bewegung in die Welt kommt. Bildprozesse pflegen zu scheitern an derartigen zenonschen Paradoxien. Die Frage lässt sich aber auch so herum stellen, inwiefern das irreduzible Mehr der Wirklichkeit, wie es in den verschiedensten Formen ästhetischer Auseinandersetzungen erfahrbar wird, oder den Quantentheoretiker bei der mathematischen Formulierung vor Herausforderungen stellt unsere Auffassung von Kausalität verändert. Die Rede ist nun nicht davon, selbst Krugs Schreibfeder deduzieren zu wollen. Mit diesem Generalverdacht wendet sich die oben beschriebene amoklaufende Metaphysik nicht nur gegen Hegels Totalitätskonzept, sondern gegen jeden Holismus. So gilt es, am gegenwärtigen Wiederaufleben der spätidealistischen Reinheitswut des deutschen Selbstbewusstseins eine Ideologiekritik zu entwickeln und dabei gleichzeitig die gemeinsamen idealistischen Wurzeln des naturwissenschaftlichen und philosophischen Positivismusstreits aufzusuchen. Die Diskussion um die

²⁶ Thomas Mann: Der Zauberberg. Berlin: Fischer 2013. 20. Aufl. S. 547, 548, 549.

In den weiteren Abschnitten des 6. Kapitels – hier *Vom Gottesstaat und übler Erlösung* verschärft sich der Ton zwischen Settembrini und Naphta erheblich.

²⁷ Herbert Hörz: Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft Berlin 1971,

Ders: Zufall. Eine philosophische Untersuchung. Berlin 1980,

Ders: Statistische Gesetzeskonzeption. Zur Genese einer philosophischen Theorie; Dialektik als Heuristik, Dialektik ist mehr als Heuristik in: EWE/17.2006 Stuttgart: Lucius & Lucius 2006 S.138, S.167 und S.235.

Ders: Materialistische Dialektik. Aktuelles Denkinstrument zur Zukunftsgestaltung. Berlin: 2009

Diese und weitere Werke sind in digitalisierter Form größtenteils auch hier zugänglich: max-stirner-archiv-leipzig.de

verschiedenen Formen des Widerspruchs bzw. des Zufalls und damit verbunden um den Materiebegriff sollte neu entfacht werden. Die Lösung, den Ausweg bieten m. E. qualitative Konzepte, die sich auf die Unerschöpflichkeit der Materie als universelle Wechselwirkung beziehen. – So die statistische Gesetzeskonzeption von Herbert Hörz aber z. B. auch anikonische Formen der Kunst. Sie lassen sich als Denkmodell heranziehen, weil sie endgültig mit einer rein subjektiven Organisation des Sehprozesses brechen und Begriffe wie die Perspektive gar nicht kennen bzw. als Übermittlung von Wirklichkeit nicht akzeptieren würden. Jene ästhetischen Traditionen können als qualitative Formen der Wirklichkeitsbeschreibung insofern eine Rolle spielen, weil sie bei aller Nähe zum Immanentismus dennoch Ausdruck einer Haltung bleiben, die sich der Unabhängigkeit der Materie vom Bewusstsein gewahr zu bleiben versucht. Wer im Gegenzug nicht die sowohl selbstständige als auch unselbstständige Situation des Menschen gegenüber der Natur anerkennt, nimmt keine menschliche, sondern wiederum eine subjektzentrierte, anthropomorphistische und idealistische Position gegenüber der Wirklichkeit ein. Täuschung bleibt m. E. die unmittelbare Subjekt-Objekt-Einheit, auf der viele Kunstsprachen in Anlehnung an den Immanentismus von Adorno ihre Autonomie und ihr Selbstverständnis begründen – sowie in Analogie dazu die Täuschung oder vielmehr ständige erkenntnistheoretische Konfusion um Bewusstsein und Sein, auf der Diskussionen um die Dialektik, um ihre Methodologie ihren dritten Weg begründen. – Und zwar einst wie heute. In diesem scholastischen Streit gälte es Lenins Erkenntnistheorie, seine Vergrößerungsthese zur Kenntnis nehmen. Sie ist für den, der von Lenin nichts wissen will, durch Heisenbergs Postulat der Unschärfe der Begriffe substituierbar, ferner durch das konsequente Entgegenreten des wissenschaftlichen Realismus gegenüber den modernen Formen der Deutschen Ideologie, als den verschiedenen Formen des Strukturalismus. Unerlässlich bleibt die Vergrößerungsthese auch für den Umgang mit dem irreduziblen Mehr im ästhetischen Arbeitsprozess, wie er seinerseits die Begriffe unscharf werden lässt und ihre Geschichtlichkeit demonstriert. Damit stellt sich die alte Frage nach der Dialektik von Wesen und Erscheinung neu, als Frage nach einer universellen Theorie unter dem Vorzeichen der Unselbstständigkeit wie Selbstständigkeit des Menschen gegenüber der Natur. Sie tritt damit verbunden auf als neue Suche wie alte Bestimmung des Zusammenhangs von Theorie und Praxis inmitten des gegenwärtigen Positivismusstreits ... aber ohne den Suggestionen subjektiv-idealischer Täuschungsmanöver und ihren vielfältigen Postulaten eines dritten Weges, ihrem Umschlagen von Voluntarismus in Fatalismus folgen zu wollen.

