

Heiko Stubenrauch

---

DIE ZWEITE KOPERNIKANISCHE WENDE  
Kritik und Affekt nach Kant, Adorno  
und Deleuze

## Die zweite Kopernikanische Wende



Heiko Stubenrauch

DIE ZWEITE KOPERNIKANISCHE WENDE

Kritik und Affekt nach Kant,  
Adorno und Deleuze

Konstanz University Press

HEIKO STUBENRAUCH wurde im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs »Kulturen der Kritik« promoviert und ist derzeit Post-Doc am Institut für Philosophie und Kunstwissenschaft der Leuphana Universität Lüneburg.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z. B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber.

Umschlagabbildung: Photo by Jason Leung on Unsplash

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Heiko Stubenrauch 2022

Publikation: Konstanz University Press 2022

[www.k-up.de](http://www.k-up.de) | [www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Konstanz University Press ist ein Imprint der Wallstein Verlag GmbH

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz

ISBN (Print) 978-3-8353-9154-3

ISBN (Open Access) 978-3-8353-8134-6

DOI <https://doi.org/10.46500/83539154>

# Inhalt

## I Einleitung: Warum eine zweite Kopernikanische Wende? 9

- 1 Perspektivwechsel – Affekt und Kritik statt Aufklärung und Gegenaufklärung 13
- 2 Die zweite Kopernikanische Wende und affektinformierte Kritik 15
- 3 Zwei Wege, die aus Kant hinausführen 20
- 4 Kant vom Kopf auf die Füße stellen oder affektinformierte Kritik und Marxismus 25
- 5 Undogmatische affektinformierte Kritik und die materialistische Ideenlehre 27

## II Die Ambivalenz der ersten Kopernikanischen Wende. Vom Transzendentalsubjekt zum Riss durch das Subjekt 29

- 1 Der Anspruch der ersten Kopernikanischen Wende 31
  - 1.1 Der Begriff der Kausalität im Rationalismus und im Empirismus 34
  - 1.2 Die Umänderung der Denkart und die Methode der Reflexion 37
  - 1.3 Synthetische Urteile a priori als die transzendentalphilosophische Lösung der Krise 39  
Kritische Disziplin I 42
  - 1.4 Die Durchführung des Gedankenexperiments 43  
Die Zweifelhait von Sinnlichkeit und Verstand: *synthetische* Urteile a priori 44  
Die Einheit des transzendentalen Bewusstseins: *synthetische* Urteile a priori 46  
Kritische Disziplin II 49
- 2 Das Scheitern der ersten Kopernikanischen Wende 51
  - 2.1 Vom Widerstreit der Motive in der *Kritik der reinen Vernunft* 53
  - 2.2 Kants verkürzter Säkularisierungsversuch 54
  - 2.3 Das Postulat der Bewusstseinsidentität und die Tabuisierung der unbewussten Sinnlichkeit 57
  - 2.4 Erkenntnistheoretische Methode als Subjektivierung der göttlichen Ordnung 59
  - 2.5 Repressives Selbstverhältnis und politischer Konformismus 61
- 3 Das Potential der ersten Kopernikanischen Wende 64
  - 3.1 Von den Paralogismen der reinen Vernunft und der Unmöglichkeit des Selbstwissens 66
  - 3.2 Selbstwissen und Selbstbewusstsein 70
  - 3.3 Bewusstsein und Unbewusstes 72
  - 3.4 Die unabschließbare Aufgabe der Reflexion. Der Riss durch das Subjekt und die verändernde Erfahrung 76
  - 3.5 Produktive Passivität und bilderloses Denken 78
  - 3.6 Zwei Paradigmen affektinformierter Kritik 80

### **III Zwei Wege aus Kant hinaus. Vom Riss durch das Subjekt zur zweiten Kopernikanischen Wende 83**

- 1 Adornos Entgrenzung der transzendentalen Dialektik 85
  - 1.1 Kants Ding an sich und die Idee der Andersheit 89
    - Kants formale Interpretation und der Vorrang des Subjekts 91
    - Hegels immanente Transzendenz und der Vorrang des Objekts 95
    - Was zeigt sich in der Leerstelle? Ist ein Vorrang des Objekts überhaupt erreichbar? 98
    - Der Überschuss übers Subjekt und der Vorrang des Objekts: Adornos Idee der Andersheit 101
    - Hegel vom Kopf auf die Füße stellen – Subjekt als Objekt nicht Objekt als Subjekt 105
  - 1.2 Die politische Epistemologie des Leidens: »Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt« 107
    - Deutung und die Richtung der Erkenntnis 108
    - Das Leiden und seine epistemologische Relevanz 110
    - Das Leiden und seine praktische Relevanz 111
    - Das Leiden und seine gesellschaftstheoretische Relevanz 113
  - 1.3 Materialistische Dialektik und Darstellungsarbeit 116
    - Erkenntnispraxis, nicht Erkenntnistheorie 118
    - Der Tod des Autors und die Geburt der dialektischen Schreibweise 119
    - Die Einheit des Bewusstseins und die Einheit des Textes 121
    - Der Ausdruck des Leidens: die Wut auf Differenz und das Vermögen zur Differenzierung 123
    - Verhältnis zu Freud – Sublimierung der Wut, nicht Sublimierung der Triebe 126
  
- 2 Deleuzes Entgrenzung der transzendentalen Ästhetik 130
  - 2.1 Kant und das Ästhetisch-Erhabene 132
  - 2.2 Deleuze und das Transzendental-Erhabene 135
    - Die passiven Synthesen und der transzendente Empirismus 136
    - Von Fragen und Antworten, negativen Bedürfnissen und produktiven Begehren 139
    - Erste Synthese: Die Koproduktion der Empfindung und der Status des Lustprinzips 144
    - Zweite Synthese: Die Aktualisierungen des Gedächtnisses, das Realitätsprinzip und der Grund der Verdrängung 150
    - Identität als sekundäres Prinzip: Die Abschaffung der Metaphysik der Einheit 154
    - Dritte Synthese: Zukunft, Denken und Werden 157
    - Identische Begriffe als Funktionen problematischer Ideen 161

## **IV Die zweiten Kopernikanischen Wenden im Streit 167**

- 1 Die zweite Kopernikanische Wende als Achsendrehung (Adorno) 169
- 2 Die zweite Kopernikanische Wende als Invertierung der Begriffsherrschaft (Deleuze) 171
- 3 Fiktiver Dialog I: Adornos Achsendrehung als theoretische Inkonsequenz 173
- 4 Fiktiver Dialog II: Deleuzes Invertierung als praktische Unmöglichkeit 175
- 5 Fiktiver Dialog III: Die praktische Frage nach dem Begehren als Fluchtpunkt 178

## **V Die Genese der bürgerlichen Subjektivität oder: affektinformierte Kritik und Marxismus 181**

- 1 Deleuze und das Ödipus-Modell: Selbstverhältnis, Familie, Kapitalismus 184
  - 1.1 Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bei Marx und Engels 187
  - 1.2 Produktivkräfte, Begehren und Kritik im Ödipus-Modell 192
  - 1.3 Wunschmaschinen und technisch-gesellschaftliche Maschinen 194
  - 1.4 Affirmative Kritik als Produktivkraft 196
  - 1.5 Kafka als affirmativer Kritiker 198
  - 1.6 Revolutionär-Werden statt Revolution 200
- 2 Adorno und das Odysseus-Modell: äußere und innere Naturbeherrschung 202
  - 2.1 Die Metaphysik der Produktivkräfte und die Ambivalenz der Naturbeherrschung 203
  - 2.2 Odysseus, Selbstbehauptung und Disziplinierung 206
  - 2.3 Negative Kritik als Reflexionsinstanz zwischen entfesselten Produktivkräften und unfreien Produktionsverhältnissen 208
  - 2.4 Kafka als negativer Kritiker 210
- 3 Spivaks Verhältnisbestimmung und die Möglichkeit undogmatischer affektinformierter Kritik 213
  - 3.1 Der Abschluss des fiktiven Dialogs in der Definition undogmatischer affektinformierter Kritik 218
  - 3.2 Der strategische Diskurs der affektinformierten Kritik 220

## **VI Schluss: Die materialistische Lehre von den problematischen Ideen 227**

- 1 Kant und die problematische Idee 229
- 2 Hegel und die idealistische Ideenlehre 234
- 3 Die zweite Kopernikanische Wende und die materialistische Ideenlehre 239
- 4 Zwei Varianten einer materialistischen Lehre der problematischen Idee 241
- 5 Der Monismus des Problems und die beiden Seiten der materialistischen Idee 246

## **Dank 253**

## **Literaturverzeichnis 255**

## I Einleitung: Warum eine zweite Kopernikanische Wende?

Die frühe Rezeptionsgeschichte des Poststrukturalismus vonseiten der deutschen Philosophie und im Besonderen vonseiten der Kritischen Theorie kann getrost als eine Geschichte der Entfremdung beschrieben werden, die auch im 21. Jahrhundert nicht aufgehört hat, nachzuwirken. Bevor die zweite Kopernikanische Wende als eine Perspektive ins Spiel gebracht werden soll, aus welcher sich, so meine Hoffnung, das Verhältnis von Kritischer Theorie und Poststrukturalismus neu bestimmen und der dringend benötigte Austausch beider Theorietraditionen auf den Weg bringen lässt, werde ich für einen Augenblick bei der bisherigen Rezeptionsgeschichte verweilen.

Ihr Grundstein wurde in den 1980er-Jahren durch Manfred Frank und Jürgen Habermas gelegt, die zwei großangelegte, systematische Rekonstruktionsversuche derjenigen Theorien präsentierten, die sie unter dem Begriff des Neostrukturalismus zusammenfassten. Beide stimmen darin überein, dass es sich beim Neostrukturalismus (und damit adressieren sie vor allem die Theorien von Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Roland Barthes, Gilles Deleuze und Félix Guattari) um eine Strömung der radikalen Vernunftkritik handele, die derart über ihr Ziel hinauschieße, dass sie, anstatt eine fehlbare Vernunft über sich selbst aufzuklären, einen Kult des Irrationalen etabliere. So gesteht Frank der poststrukturalistischen Vernunftkritik in *Was ist Neostrukturalismus?* von 1983 zwar zu, in den vielfältigen Analysen des Wahnsinns wichtige Reflexionen auf die repressiven Folgen eines problematischen Vernunftgebrauchs durchgeführt zu haben, der den Wahnsinn als sein Anderes konstruiert und ausschließt. Allerdings kämen die totalisierenden Schlussfolgerungen dieser Analysen einer Abkehr von Vernunft und Rationalität gleich, die mit einer Aufgabe aller kritischen Kompetenzen einhergehe. Idealtypisch sieht er diese Tendenz in Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* bestätigt: »Aus Eifer, die Ansprüche des ›Schizo‹ gegen den Terror der Normen zu verteidigen, polemisiert man am Ende gegen den Begriff der Norm schlechthin und wird zum militanten Mitstreiter des Normensuizids, den der alltägliche Kapitalismus uns vorführt.«<sup>1</sup> Die eigentliche Aufgabe einer kritischen Theorie, die er darin sieht, »die reprimierende Wirkung dieser oder jener jeweils konkret analysierten

1 Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015, S. 434.

Norm«<sup>2</sup> freizulegen und zu bestreiten, könne die Theorie von Deleuze und Guattari nicht mehr leisten, wenn sie im Namen unbewusster Wünsche die Geltung jeglicher, diesen Wünschen vermeintlich per se zuwiderlaufenden Ansprüche der Vernunft leugne.

In eine ähnliche Richtung weist Habermas' Deutungsversuch, doch geht er insofern über Franks Interpretation hinaus, als er sie polemisch auf den Begriff bringt. 1985 wirft dieser den Autoren des französischen Poststrukturalismus in *Der philosophische Diskurs der Moderne* vor, in ihren verabsolutierten Infragestellungen der Einheit des Subjekts, der Rationalität der Vernunft und der Fortschrittlichkeit der Geschichte das »Ende der Aufklärung«<sup>3</sup> zu proklamieren, wohingegen er, Habermas, im Anschluss an die Kritische Theorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos bestrebt sei, die bisher unverwirklichten Potentiale von Aufklärung und Moderne zu realisieren. Zwar sei das von Horkheimer und Adorno in der Einleitung zur *Dialektik der Aufklärung* formulierte Diktum, die »Selbsterstörung der Aufklärung« könne nur von einem »aufklärenden Denken«<sup>4</sup> aufgehalten werde, im Rahmen der Bewusstseinsphilosophie nicht mehr durchführbar – das werde vor allem an den Aporien sichtbar, in die sich die adornitische Philosophie verstricke. Anstatt allerdings den Anspruch einer nachträglichen Verwirklichung der Aufklärung aufzugeben, wie es der Poststrukturalismus vorschläge, müsse im Namen des besagten Anspruchs das bewusstseinsphilosophische Paradigma zugunsten eines kommunikationstheoretischen Paradigmas verabschiedet werden.<sup>5</sup> Die frühe Rezeptionsgeschichte des Poststrukturalismus vermittelt also folgendes Bild: Die selbstreflexive Vernunftkritik östlich des Rheins steht der Gefahr einer defätistischen Abkehr von Aufklärung und Vernunft westlich des Rheins gegenüber.

Anlässlich der Frankfurter Foucault-Konferenz von 2001 bemängeln Axel Honneth und Martin Saar in ihrem einleitenden Text des aus dem Kongress resultierenden Sammelbandes *Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption*, »daß die allzu starke Konzentration auf allgemeine Fragestellungen der Philosophie«<sup>6</sup> – und damit meinen sie Themen, die im

2 Ebd., S. 435.

3 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 12.

4 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: Fischer 2013, S. 3.

5 Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, S. 531 ff.

6 Axel Honneth und Martin Saar: *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 18.

20. Jahrhundert unter den Schlagworten »Tod des Subjekts«<sup>7</sup> und »Terror der Vernunft«<sup>8</sup> diskutiert worden seien – »eine produktive Aneignung der materialen Schriften Foucaults in der Bundesrepublik« verhindert habe. »So entstand Entzweiung und Verwerfung dort, wo eigentlich wechselseitige Ergänzungen und Befruchtungen möglich gewesen wären.«<sup>9</sup> Anstatt dann allerdings diesen Prozess der Ergänzung und Befruchtung selbst einzuleiten, spricht Honneth im zweiten Text, den er zu jenem Band beisteuert, ausschließlich von den Problemen und Schwierigkeiten, die der Versuch bereite, die foucaultsche Methode der Genealogie tatsächlich als eine aufklärerische, vernünftige Kritik ernst zu nehmen.<sup>10</sup> Ungewollt verweist er damit auf die anhaltende Macht des in den 1980er-Jahren etablierten Rezeptionsmusters.

Vieles hat sich seit der Jahrtausendwende verändert. Zum einen stellt die poststrukturalistische Theoriebildung kein rein französisches Phänomen mehr dar. Vermittelt über ihre Rezeption in den Kultur-, Kunst- und Medienwissenschaften hat sie in deutschen Diskursen (auch denjenigen der akademischen Philosophie) Einzug gehalten. Zum anderen kann von einer verallgemeinerten Ablehnung nicht mehr die Rede sein. Geradezu überenthusiastisch werden jene Theorien, die dem Poststrukturalismus zugerechnet werden, mancherorts bejaht und übernommen. Allerdings scheint das in den 1980er-Jahren gelegte Deutungsfundament nicht aufzuhören, seine Wirkung zu entfalten. Auch hier und heute treten einige Theorien, die sich in der Nachfolge der Kritischen Theorie sehen (ob sie nun Habermas' kommunikationstheoretische Wende mitvollzogen haben oder sich auf die erste Generation der Frankfurter Schule zurückbeziehen) in Fundamentalopposition zu jenen vom Poststrukturalismus beeinflussten Theorien, da sie diese hauptsächlich als Ausdruck jener defätistischen Abkehr von den Idealen der Aufklärung und Vernunft interpretieren und sich ihnen als Instanzen aufklärerischer Selbstreflexion entgegensetzen.<sup>11</sup> Umgekehrt

7 Ebd., S. 17.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 19.

10 Vgl. ebd., S. 117–121.

11 »Der Tod des Subjekts oder das Ende der Geschichte sind Thesen, die wenig Überzeugungskraft für eine Periode haben, in der die Subjekte gefordert sind, ihre Geschichte selbst in die Hand zu nehmen«, schreibt Roger Behrens (*Postmoderne*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2004, S. 88) zusammenfassend in seinem Einführungsband zur Postmoderne aus dem Jahre 2004, in dem er die in den deutschen Diskursen angekommenen poststrukturalistischen Theorien in einem ähnlichen Licht darstellt wie Frank und Habermas das damals französische Phänomen in den 1980er-Jahren. Im Jahr 2011 behauptet Florian Ruttner die »Rede von kritischer Theorie ist wieder ›in‹ in universitären Kreisen.« (Florian Ruttner: »Der Mythos des Radikalen. Der Verrat an Aufklärung, Vernunft und Individuum bei Georges Sorel, Georges

lehnen einige der vom Poststrukturalismus beeinflussten Positionen jene an der Kritischen Theorie geschulten Ansätze unumwunden ab, da sie diese vor allem als Ausdruck eines Festhaltens an einem Aufklärungsdiskurs interpretieren, in dem sie – anders als Habermas und Frank – nicht das Versprechen einer bisher uneingelösten Emanzipation sehen, sondern eine vermeintlich unüberwindbare rassistische, sexistische oder kolonialistische Erblast. Diese fundamentalen Entgegensetzungen lassen sich in so unterschiedlichen Auseinandersetzungen antreffen wie in denjenigen zwischen einem an der Kritischen Theorie orientierten Feminismus und der queer theory bzw. dem Queer-Feminismus,<sup>12</sup> der postkolonialen und der dekolonialen Theorie,<sup>13</sup> der Antisemitismus- und der Rassismusforschung, dem wertkritischen und dem (post-)operaistischen Post-Marxismus<sup>14</sup> und den antideutschen und den antiimperialistischen Gruppen der theorieaffinen, deutschen Linken. Der von Habermas und Frank zwischen Deutschland und Frankreich inszenierte Streit zwischen einer Aufklärung der Aufklärung und einer Abkehr von Aufklärung und Rationalität scheint, wenn auch in veränderter Art, innerhalb einiger deutscher Diskurse fortzuleben.

Nicht alle Kritiken, welche die beiden Lager aneinander äußern, sind haltlos. Allerdings bleiben die Auseinandersetzungen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus oft fruchtlos und oberflächlich, wenn sie sich gegenseitig durch das Deutungsraaster Aufklärung der Aufklärung – Abkehr

Bataille und Michel Foucault«, in: Alex Gruber und Philipp Lenhard (Hrsg.): *Gegenaufklärung*, Freiburg: Ça ira 2011, S. 87–123, hier S. 87.) Allerdings handele es sich bei diesen kritischen Theorien um den »Poststrukturalismus und Michel Foucault« (ebd.), denen Ruttner – darauf verweist schon der Titel des Texts – nicht weniger als den Verrat an Aufklärung, Vernunft und Individuum vorhält.

**12** Zur durch die vermeintliche Irrationalität poststrukturalistischer Theorie begründeten Ablehnung des Queer-Feminismus bzw. der queer theory vgl. einige Beiträge aus Patsy L'Amour laLove (Hrsg.): *Beißreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverbotten*, Berlin: Querverlag 2017. Zur Entstehung von queer theory in Fundamentalopposition zur Kritischen Theorie und zum Aufklärungsdiskurs des Freudomarxismus vgl. Peter Rehberg: »Energie ohne Macht«, in: Christian Maurel: *Für den Arsch*, Köln: August Verlag 2019, S. 99–139, hier S. 107.

**13** Zur Abwendung dekolonialer Theorien von postkolonialen Theorien, denen sie das Festhalten an kritischen Theorien vorwerfen, die sich am Diskurs der Aufklärung orientieren, vgl. Nikita Dhawan und María do Mar Castro Varela: *Postkoloniale Theorie*, Bielefeld: transcript 2020, S. 332, bzw. das gesamte Kapitel »Dekolonial versus postkolonial« (S. 330–338).

**14** Martin Birkner und Robert Foltin beschreiben die Geburt des Postoperatismus aus der poststrukturalistischen Theorie und der programmatischen Abgrenzung zum Diskurs der Aufklärungsphilosophie. (Vgl. Martin Birkner und Robert Foltin: *(Post-)Operatismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte & Gegenwart, Theorie & Praxis*, Stuttgart: Schmetterling Verlag 2010, S. 52–64.)

von der Aufklärung lesen. Um die eigene an diesem Deutungsmuster orientierte Identität nicht aufs Spiel zu setzen, wird eine Fundamentalkritik an der jeweils anderen Position notwendig, während die Auseinandersetzung mit der von der Gegenseite geäußerten Kritik ausgeschlossen ist. Diese Diskursstruktur zieht heute oftmals die unheilvolle Situation nach sich, die Einzelne vor eine Entweder-oder-Entscheidung stellt, anstatt ihnen die Möglichkeit zu geben, sich auf komplexe und differenzierte Weisen mit unterschiedlichsten Theorien auseinanderzusetzen: Bin ich kritische Theoretikerin bzw. kritischer Theoretiker und vertrete ich die Selbstreflexion der Aufklärung und Vernunft oder bin ich Poststrukturalistin oder Poststrukturalist und setze mich für eine Abkehr von einem rationalistischen Aufklärungsdiskurs und für einen Neuanfang jenseits des westlichen Kanons ein?

Abgesehen davon, dass die etablierten Rezeptionsweisen den rezipierten Theorien auf beiden Seiten nicht gerecht werden und die theorieaffine Linke ihre Kräfte in oft fruchtlosen Streits verausgabt, verhindert diese Konstellation zudem eine wichtige Einsicht, die ich in meiner Arbeit ausarbeiten werde: Es bedarf sowohl der Ansätze der Kritischen Theorie als auch der Ansätze des Poststrukturalismus, wenn es darum geht, eine schlagkräftige Theorie der Kritik zu entwickeln. Sie müssen sich aneinander spiegeln, um die blinden Flecken und Schwächen, die beide Theorierichtungen aufweisen, zu erkennen und zu beheben.

### 1 Perspektivwechsel – Affekt und Kritik statt Aufklärung und Genaufklärung

In der vorliegenden Arbeit werde ich eine Perspektivierung vorschlagen, die einen differenzierteren Austausch zwischen der Kritischen Theorie und dem Poststrukturalismus erlaubt. Das Narrativ der Fundamentalopposition zurückweisend, werde ich die Theorien von Theodor W. Adorno und Gilles Deleuze, deren Verhältnis symptomatischerweise bislang so gut wie unerforscht geblieben ist, aus einem Blickwinkel betrachten, aus dem die verblüffenden Ähnlichkeiten ersichtlich werden, welche zwischen den Absichten bestehen, die diese Theorien motivieren. Dabei werde ich zeigen, dass es beide als ihre Aufgabe (sowie als eine der Hauptaufgaben der Philosophie des 20. Jahrhunderts) betrachten, die affektiven Kräfte des Unbewussten, die im Rahmen der psychoanalytischen Forschung am Ende des 19. Jahrhunderts erstmals zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen wurden, einem philosophischen Denken zuzuführen. Beide treffen sich in der Überzeugung, dass die Philosophie von einer expliziten Bezugnahme

auf einen unbewusst-affektiven Überschuss (über das bewusste, identische Subjekt) profitieren und zuvor unausgeschöpfte Potentiale realisieren kann. Denn nur einem Denken, das sich intensiv mit diesem Überschuss auseinandersetzt, trauen sie zu, selbst auf eine gewisse Art überschüssig zu werden und über den gegebenen Status quo hinauszudenken. Beide sprechen dem Affekt somit eine Schlüsselrolle zu, wenn es darum geht, ein ausschließlich identifizierendes (Adorno) bzw. repräsentierendes Denken (Deleuze) zurückzulassen und verändernde Kritik zu üben. Auf der Grundlage heterodoxer Freudlektüren versuchen sie ein Denken zu konzeptualisieren, in dem ein Überschuss des Affekts und ein Überschuss der Kritik zusammentreffen. Selbst in der Wortwahl treffen sie sich, wenn beide das angestrebte *affektinformierte* Denken der Kritik »bilderlos«<sup>15</sup> nennen und damit dessen Fähigkeit in den Mittelpunkt rücken, unbeeinflusst von Vor- und Leitbildern neue Wege zu beschreiten.

Ogleich durch diesen Perspektivwechsel ungeahnte Ähnlichkeiten ersichtlich werden, dürfen die enormen Differenzen nicht geleugnet werden, die zwischen Adornos und Deleuzes Ansätzen bestehen. Selbst wenn sie dieselbe Intention verfolgen, affektinformiertes Denken zu begründen, unterscheiden sie sich doch darin, wie sie den Zusammenhang zwischen dem Überschuss des Affekts und dem Überschuss der Kritik verstehen. Sowohl in der Auswahl der Affekte als auch in der Spezifizierung ihrer Funktion im Rahmen des bilderlosen Denkens könnten sie sich kaum weiter voneinander entfernen. Während Adorno für die *politisch-epistemologische Untersuchung* der *traurigen Leidenschaften* eintritt, vertraut Deleuze auf die *ästhetische Entfaltung* der *heiteren*. So wird für Adorno ausschließlich das *Leiden* als affektiv-unbewusster Überschuss in einem philosophischen Sinne relevant. Das bilderlose Denken habe sich dem unverstandenen Leiden zuzuwenden, um es »beredt werden zu lassen«<sup>16</sup> bzw. um den »Schmerz in das Medium des Begriffs [zu] übersetzen«.<sup>17</sup> Hinter diesen metaphorischen Sprechweisen verbirgt sich die Aufgabe, die Ursachen des Leidens ausfindig zu machen und das Verständnis der leidauslösenden Praktiken zu differenzieren und anzupassen. Insofern der Affekt des Leidens das Denken dazu befähige, sich vom alten Verständ-

15 Gilles Deleuze und Claire Parnet: *Dialoge*, übers. von Bernd Schwibs, Köln: August Verlag 2019, S. 39; Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013, S. 207; In *Differenz und Wiederholung* spricht Deleuze durchgängig von einem »bildlosen« Denken (Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, übers. von Joseph Vogl, München: Wilhelm Fink 1992, S. 215).

16 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 29.

17 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Bd. 1, hrsg. von Rudolf zur Lippe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 83.

nis zu lösen, dieses abzulehnen und zu verändern, verleihe er ihm die Kraft, das Gegebene zu transzendieren. Durch die Bewusstmachung des Leidens werde das Denken bilderlos.

Bei Deleuze hingegen wird ein anderer Affekt in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken. Er sieht das *Begehren* als den einzigen affektiv-unbewussten Überschuss an, der philosophische Relevanz aufweist. Denn indem sich das Denken dem Begehren öffne, werde es in die Lage versetzt, in kreativen Prozessen neue Begriffsbedeutungen und gesellschaftliche Möglichkeiten zu antizipieren. Im Denken werde das Begehren nämlich als »Kraft des Suchens«<sup>18</sup> wirksam, experimentell neue Kombinationsmöglichkeiten aufzuspüren und auf diese Art das Gegebene zu transzendieren. Wo Adorno also auf die trennende Kraft des Leidens setzt, die im bilderlosen Denken das Verständnis leidauslösender Praktiken verändert und *differenziert*, fokussiert Deleuze die verbindende Kraft des Begehrens, die im bilderlosen Denken Begriffsbedeutungen durch Neukombinationen erschafft und *differiert*.

Der Blick aus der vorgeschlagenen Perspektive erlaubt es somit, Adornos und Deleuzes Theorien als *zwei Spielarten* zu betrachten, Kritik als die denkende Entfaltung unbewusst-leiblicher Impulse zu verstehen. Anders als im angesprochenen Rezeptionsmuster, in dem Kritische Theorie als Institution der Aufklärung dem Poststrukturalismus als Institution der Gegenaufklärung entgegengesetzt wird, können die Theorien im Rahmen dieser Perspektivierung miteinander ins Gespräch gebracht werden. Denn die Unterschiede zwischen ihnen erscheinen nun vor dem Hintergrund der geteilten Intention, einen konsistenten Begriff *affektinformierter Kritik* zu entwerfen. Im Hinblick auf diese geteilte Intention werde ich Adornos und Deleuzes Theorien vergleichend darstellen, in einen Austausch bringen und schließlich zugunsten einer neuen Theorie affektinformierter Kritik zurücklassen.

## 2 Die zweite Kopernikanische Wende und affektinformierte Kritik

Es ist nicht weiter verblüffend, dass, um einen Perspektivwechsel zu vollziehen, Aspekte in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden müssen, die in der bisherigen Rezeption allzu oft übersehen oder als randständig abgetan wurden. Während sich die Adorno-Rezeption vor allem auf den Einfluss konzentrierte, den Hegel, Marx und Freud auf diesen ausübten und die Deleuze-Rezeption dessen Lesarten von Spinoza, Leibniz, Bergson und Nietzsche fokussierte, blieben Adornos und Deleuzes intensive Auseinan-

<sup>18</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 142.

dersetzungen mit der Philosophie Immanuel Kants vergleichsweise wenig beachtet.<sup>19</sup> Allerdings, und das ist der Einsatzpunkt dieser Arbeit, sind es vor allem diese Auseinandersetzungen mit Kant, in denen sowohl Adorno als auch Deleuze ihren jeweiligen Begriff affektinformierter Kritik finden und schärfen und in denen sich die herausgestellten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen ihren Theorien abbilden. Inwiefern?

Beide stehen Kants Philosophie äußerst ambivalent gegenüber. Während Adorno von »großartiger Zweideutigkeit«<sup>20</sup> spricht, konstatiert Deleuze »horreur« und »inspiration«<sup>21</sup> zugleich. In besonderem Maße gilt diese Ambivalenz Kants Kopernikanischer Wende. In seiner Wendung aufs Subjekt und dem damit verbundenen Versuch, in dessen Selbstreflexion (vor allem von religiösen Autoritäten emanzipierende) Richtlinien der Erkenntnis, der Moral und der Ästhetik zu finden, erblicken beide sowohl den Ausgangspunkt des Scheiterns der modernen Kritikbemühungen als auch, etwas überraschend, das Potential ihrer grundlegenden Erneuerung. Sie interpretieren Kants Kopernikanische Wende in erstaunlich ähnlicher Weise einerseits als verkürzten Säkularisierungsversuch, der anstatt eine zuvor dogmatisch postulierte, göttliche Ordnung zu verabschieden, diese bloß transformiert, nämlich den Subjekten verinnerlicht habe. Andererseits stelle Kants Werk jedoch ein authentisches Zeugnis der Ungereimtheiten und Widersprüche dieser Transformation bzw. Verinnerlichung dar, die dort so deutlich verzeichnet seien, wie in kaum einer anderen Philosophie nach ihm. Adorno spricht von einem »in den Brüchen des Kantischen Systems mit unvergleichlicher Redlichkeit aufgezeichneten Mißlinge[n]«. <sup>22</sup> Auf eine gewisse Art habe Kant zwar genau das Gegenteil von dem gemacht, was sich Adorno und Deleuze vornehmen: Um dem Subjekt die göttliche Ordnung verinnerlichen zu können, habe er

19 Wenngleich Deleuze nach wie vor hauptsächlich mit Nietzsche, Spinoza, Leibniz und Bergson assoziiert wird, wurde in den letzten 20 Jahren der Tatsache, dass vor allem sein Frühwerk wesentlich in Auseinandersetzung mit Kants theoretischer Philosophie entstand, mehr und mehr Beachtung geschenkt. Vgl. dazu: Marc Rölli: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2012; Anne Sauvagnargues: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris: Presses Universitaires de France 2010; Craig Lundy und Daniela Voss (Hrsg.): *At the Edge of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2015; Matt Lee und Edward Willatt (Hrsg.): *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, London: Continuum 2009; Christian Kerslake: *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2009.

20 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 378.

21 Das behauptet Deleuze im Video-Interview *L'abécédaire de Gilles Deleuze* im Abschnitt *K comme Kant*.

22 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 33.

dieses reduktionistisch mit der Einheit des *Bewusstseins* identifiziert und damit alle *unbewussten* Affekte aus dem Denken verbannt. Allerdings sei er bei dieser Verbannung der unbewusst-leiblichen Affekte so gewissenhaft vorgegangen, dass sich in seinen detaillierten Beschreibungen des Subjekts deutliche Risse abzeichneten, durch welche die unbewusst-leiblichen Affekte das Denken betreten könnten. In der Auflösung der Ambivalenz der Kopernikanischen Wende und in der Freilegung der angedeuteten Risse sehen sowohl Adorno als auch Deleuze die bisher ungenutzte Chance, ein affektinformiertes Denken der Kritik zu begründen, das den Ordnungsfetisch zurücklasse und anfangs, Ordnungen zu befragen und zu verändern. Deleuze nennt dieses Unterfangen eine »noch beachtlichere Revolution als die kopernikanische«,<sup>23</sup> während Adorno es eine »zweite Kopernikanische Wendung«<sup>24</sup> tauft. Anstatt wie Habermas dem bewusstseinsphilosophischen Paradigma ein kommunikationstheoretisches Paradigma entgegenzusetzen, nehmen sich Adorno und Deleuze vor, das bewusstseinsphilosophische Paradigma in einer zweiten Kopernikanischen Wende durch die philosophische Aufwertung unbewusster, affektiver und leiblicher Impulse von innen heraus zu überwinden. Der Rekonstruktion, Diskussion und Kritik dieser beiden Versuche wird sich meine Arbeit widmen.

Im ersten Hauptteil (Kapitel II) werde ich mich deshalb mit den Fragen befassen, wie die Ambivalenz der Kopernikanischen Wende genau zu verstehen ist und inwiefern sich aus der Überwindung ihrer Widersprüche und Ungereimtheiten ein Verständnis affektinformierter Kritik entwickelt. Aus Adornos und Deleuzes Perspektive stellt Kants Reflexion auf das Subjekt insofern einen Säkularisierungsversuch dar, als er in seiner Philosophie die Frage danach stellt, wie sich der Mensch in der Welt orientieren und ein Wissen von ihr erlangen kann, ohne auf dogmatische Weltbilder und religiöse Ordnungen zurückzugreifen. Dieser habe allerdings als verkürzt zu gelten, da er das Subjekt zwar von der göttlichen Ordnung befreie, tragischerweise jedoch nicht von der Ordnung per se. Denn was Kant mit seinen metaphysischen Vorgängern teile, sei die zugrundeliegende Annahme, die Gesamtheit der Gegenstände stelle eine einheitliche, unveränderliche Ordnung dar. Ob nun als heteronom hingenommene oder autonom erkannte Welt: Sie erscheint als unwandelbarer Zusammenhang. Wo diese Ordnung nicht mehr von außen garantiert werde, müsse das Subjekt selbst für sie sorgen. Allein darin bestehe der Unterschied zwischen der dogmatischen Metaphysik und der kantischen

23 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 230.

24 Theodor W. Adorno: »Zu Subjekt und Objekt«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 741–758, hier S. 746.

Erkenntnistheorie. Das, was Kant als Richtlinien der Erkenntnis und Rationalität darstellt, werden Deleuze und Adorno als Leitfaden auslegen, mit dessen Hilfe dem Subjekt die Außenwelt als unwandelbare Ordnung erscheinen müsse, obgleich sie von dogmatischen Instanzen nicht länger garantiert werde. »[D]ie Konstruktion der transzendentalen Subjektivität« bezeichnet Adorno daher als »die großartig paradoxe und fehlbare Anstrengung, des Objekts in seinem Gegenpol mächtig zu werden«. <sup>25</sup> Kant sei unfähig, sich von der traditionellen Metaphysik zu befreien, verinnerliche dem Subjekt die göttliche Ordnung als Methode und lasse sie durch die Ordnungsleistungen des Subjekts hindurch als Tatsachenordnung wiederauferstehen.

Einerseits werden es Adorno und Deleuze Kant dabei zugutehalten, im Vergleich zum Rationalismus das Verständnis von Erkenntnis in Richtung des sinnlichen Empfindens geöffnet zu haben. So habe er durchschaut, dass an der erkenntnisleitenden Erfahrung ebenso das Vermögen der Sinnlichkeit wie das Vermögen des Verstandes beteiligt seien. Im Gegensatz zum rationalistischen Erkenntnissubjekt, das ausschließlich über das begriffliche Denken bestimmt wurde, ist dem kantischen Erkenntnissubjekt daher ein gewisser Dualismus zwischen Denken und Empfinden bzw. zwischen dem Vermögen des Verstandes und dem Vermögen der Sinnlichkeit zu eigen. Andererseits sind sich Adorno und Deleuze darin einig, dass Kant aufgrund seiner Unfähigkeit, sich vollständig von der traditionellen Metaphysik zu befreien, bei der Öffnung des rationalistisch verkürzten Denkens hin zum sinnlichen Empfinden nicht weit genug gegangen sei. Erkenntnisleitende Erfahrung setzt sich bei Kant zwar aus Anschauung und Begriff zusammen, aber alle unbewussten Empfindungen bleiben aus der Erkenntnis ausgeschlossen. Denn das Subjekt, dem die Welt auch nach dem Zerfall der dogmatischen Metaphysik als einheitliche Ordnung erscheint, so Deleuze und Adorno unisono, ist ein ganz bestimmtes Subjekt: ein Subjekt, das selbst eine Einheit darstellt. Nur ein einheitliches Subjekt konstruiert von sich aus einheitliche Ordnungen. »Gott bleibt erhalten, solange man das Ich bewahrt«, bemerkt Deleuze in *Differenz und Wiederholung*. »Synthetisches endliches Ich oder analytische göttliche Substanz, das ist dasselbe.« <sup>26</sup> Nachdem Kant entdeckt hatte, dass sowohl Sinnlichkeit als auch Verstand an der Erkenntnis beteiligt sind, und das Subjekt aus dieser Perspektive eher einer Zweiheit als einer Einheit gleicht, ruderte er zurück, wenn er das *transzendente Bewusstsein* als »reine ursprüngliche, unwandelbare« <sup>27</sup> Ein-

<sup>25</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 186.

<sup>26</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 85.

<sup>27</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frank-

heit des Subjekts beschreibt, die der Zweiheit von Sinnlichkeit und Verstand noch »vorhergeht«. <sup>28</sup> Kants Transformation der dogmatischen Metaphysik in Erkenntnistheorie zwingt ihn zum Postulat der Einheit eines reinen, ursprünglichen, unwandelbaren Bewusstseins, welches als direkte Folge die Delegitimierung des unbewussten Affekts in der Erkenntnis nach sich ziehe: Die *unbewusste* Sinnlichkeit widerspricht der postulierten Einheit des *Bewusstseins*, weshalb Kant einen legitimen Gebrauch dieses Vermögens, der mit einem einheitlichen Bewusstsein vereinbar ist, von einem illegitimen unterscheidet. Kant opfert den unbewussten Teil der Sinnlichkeit, so lautet die von Adorno und Deleuze geteilte These, weil er sich von der traditionellen Metaphysik nicht verabschieden kann.

Inwiefern sehen Adorno und Deleuze in Kants Philosophie nichtsdestotrotz das Potential, den Ausbruch aus der traditionellen Metaphysik anzuleiten und affektinformierte Kritik zu bestimmen? Beide behaupten, Kant sei die Brüchigkeit seiner Konstruktion des Subjekts als synthetisierende Bewusstseinsidentität an vielen Stellen bewusster gewesen als denjenigen, die auf seinem Fundament aufbauten und die Vorstellung einer solchen synthetischen Identität entweder implizit oder explizit verfestigten. Obwohl Kant die moderne Kritik als das Unterfangen einer Begrenzung des Erkenntnissubjekts auf dessen bewusste Dimensionen aus der Wiege gehoben habe, den Wegfall der theologischen Ordnung durch das synthetisierende Bewusstsein kompensierend, seien die Spuren leiblicher, vor- oder unbewusster Erfahrungsaspekte in seinen komplexen Verhältnisbestimmungen von Sinnlichkeit und Verstand noch präsenter gewesen als bei vielen seiner Nachfolgerinnen und Nachfolgern und sei dies bloß aus Angst vor deren störenden Effekten auf die subjektive Ordnungsleistung des Bewusstseins. Adorno spricht von einer »historischen Schwelle« <sup>29</sup> zwischen einer überwundenen Unterwerfung unter religiöse Dogmen und einer nahenden, positivistischen Unterwerfung unter Tatsachen, an der Kants Philosophie stehe und die ihr einzigartiges Potential begründe. Deleuze fasst diese historische Ausnahmestellung Kants in folgenden Worten zusammen: »Eher als dafür, was vor und nach Kant passierte (und aufs Selbe hinausläuft), müssen wir uns für genau ein Moment des Kantianismus interessieren, für ein eklatantes, flüchtiges Moment, das selbst bei Kant keine Fortsetzung findet und noch weniger sich im Postkantianismus fortsetzt«. <sup>30</sup> Besonders in seiner Darstellung der

furt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 168 (A 108).

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Theodor W. Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 4, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, S. 182.

<sup>30</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 86.

*Paralogismen der reinen Vernunft* deute Kant nämlich den »Riß«<sup>31</sup> (Deleuze) bzw. die »Nahtstelle«<sup>32</sup> (Adorno) durch das Subjekt sowie die Beschreibung eines Selbstbezugs an, in dem die unbewussten und unbekanntenen Dimensionen im Subjekt nicht mehr als Gefahr der Erkenntnis in Erscheinung träten, sondern als Gelegenheit eines verändernden Denkens. Um einen Begriff affektinformierter Kritik zu fassen, gehen Adorno und Deleuze daher zunächst den gleichen Weg: zurück zu Kants Kopernikanischer Wendung, um durch den Riss bzw. die Nahtstelle ein Moment sinnlicher Nichtidentität bzw. des Affekts freizulegen und in einer zweiten Kopernikanischen Wende das ausschließlich identifizierende bzw. repräsentierende Denken, das sich auf der Grundlage des kantischen Paradigmas durchgesetzt habe, zu einem bilderlosen zu erweitern.

### 3 Zwei Wege, die aus Kant hinausführen

Auf Grundlage der Ähnlichkeiten, die Adornos und Deleuzes Deutungen der Kopernikanischen Wende Kants betreffen, lassen sich die Unterschiede zwischen ihren Philosophien als zwei verschiedene Arten darstellen, die Ambivalenz der kantischen Wende zu explizieren und den Ausbruch aus der die Ordnung der Dinge festschreibenden, traditionellen Metaphysik zu vollziehen. Anstatt im Zeichen der Aufklärung bzw. der Gegenaufklärung erscheinen ihre Theorien als zwei Wege, die bei Kants synthetischer Identität ihren Ausgang nehmen und in verschiedene Richtungen aus dieser hinausführen, um unter Zuhilfenahme unterschiedlicher, jedoch gleichermaßen heterodoxer Freudinterpretationen affektinformierte Kritik zu begründen. Im zweiten Hauptteil (Kapitel III) werde ich mich der gründlichen Rekonstruktion dieser beiden Wege widmen.

Adorno und Deleuze identifizieren zunächst Passagen in Kants Werk, in denen sie Phänomene beschrieben sehen, in Anbetracht derer Kant Angst um die Integrität der Bewusstseinsseinheit des Subjekts bekommen und die er in seinen Beschreibungen zu entkräften versucht habe. Diese Passagen verstehen beide als Sollbruchstellen der synthetischen Identität. Um aus der traditionellen Metaphysik auszubrechen, nehmen sie sich die Neubeschreibung der von Kant entkräfteten Phänomene vor. Auch wenn sie formal ähnlich verfahren, unterscheiden sich doch die Stellen, die sie auf diese Art interpretieren. Deleuze sieht in der *Erfahrung des Erhabenen* die zentrale

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 73.

Gefahr für die postulierte Bewusstseinsseinheit und in Kants Thematisierung des Erhabenen den Versuch ihrer Entschärfung. Eigentlich beweise die Erfahrung des Erhabenen die Priorität einer unbewussten Sinnlichkeit in der Erfahrungsgenese und widerspreche dadurch der von Kant postulierten Vorrangigkeit und Unwandelbarkeit der Bewusstseinsseinheit. Anstatt als unwandelbarer Einheitsform der Sinnlichkeit »vorherzugehen«, müsse sich Bewusstsein stets aufs Neue aus der unbewussten Sinnlichkeit herausbilden, wobei sich die Gleichförmig- und Einheitlichkeit des Bewusstseins nur dann einstelle, wenn während dieses Prozesses ein überschüssiger Teil, den Deleuze Begehren nennt, verdrängt werde. Das Erhabene bezeichne die Erfahrungen, in denen dieser Prozess der Herausbildung des einheitlichen Bewusstseins scheitere und das ansonsten verdrängte Begehren zum Vorschein komme. Mit dem Ziel, die Apriorität und Unwandelbarkeit der Bewusstseinsidentität trotz dieses ihr widersprechenden Erfahrungsphänomens zu retten, habe Kant in seinem Werk zwei Ästhetiken ausgearbeitet: die Transzendente Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* und die Ästhetik in der *Kritik der Urteilskraft*, in der er die Erfahrung des Erhabenen als einen nicht auf die erkenntnisleitende Erfahrung zurückwirkenden Spezialfall zu isolieren versucht habe. Deleuze macht es nun zu seiner Aufgabe, diese Zweiteilung zurückzunehmen und den Erfahrungsbegriff der *Kritik der Urteilskraft* samt den Einsichten, die er aus der Untersuchung der Erfahrung des Erhabenen habe gewinnen können, in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuschreiben. Als Resultat der Intervention in die kantische Philosophie, die mit einer kritischen Auseinandersetzung mit der freudschen Metapsychologie einhergeht, entwirft Deleuze einen transzendentalen Empirismus und gewinnt seinen *affirmativen* Begriff affektinformierter Kritik. Anstatt der Konstruktion einheitlicher Erfahrungsgegenstände zuliebe den in der Erfahrung des Erhabenen entdeckten sinnlichen Überschuss des Begehrens weiterhin zu unterdrücken, gelte es fortan, diesen Überschuss in den Prozess der Bewusstseinsgenese zu integrieren und die Bewusstseinsformen einem ständigen Wandel bzw. Werden zu unterwerfen. Es resultiert ein ästhetisches Denken, welches das Begehren in der Neukonstruktion der Gegenstände entfaltet, anstatt es der Angst vor dem Wandel zu opfern. »So daß das Modell der Rekognition oder die Form des Gemeinsinns im Erhabenen zu Gunsten einer anderen Konzeption des Denkens ins Unrecht gesetzt werden«. <sup>33</sup>

Adorno hingegen identifiziert eine andere Bruchstelle in Kants Werk und wählt folglich einen anderen Weg aus der Bewusstseinsidentität hinaus. Nicht die entgrenzende Erfahrung des Erhabenen interpretiert er als ihre

33 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 187.

größte Gefahr. Diese habe Kant vielmehr in den unbedingten, entgrenzen- den Fragen der Vernunft gesehen. Deshalb habe er zwischen einem *konstitutiven*, die Bewusstseinsidentität gefährdenden und einem *regulativen*, die Bewusstseinsidentität stützenden Vernunftgebrauch unterschieden und ersterem jede Legitimität abgesprochen. Adorno ist davon überzeugt, dass jenen unbedingten Fragen (wie zum Beispiel der Frage nach dem Ding an sich, die bei Adorno als die Frage nach dem Nichtidentischen in zugespitzter Form wiederkehrt) das Potential einer zersetzenden Selbstkritik innewohne, welche die Bewusstseinsidentität transzendieren könne. »Die Kraft des Bewusstseins reicht an seinen eigenen Trug heran.«<sup>34</sup> In kritischer Auseinandersetzung mit Hegel nimmt sich Adorno deshalb vor, die kantische Unterscheidung zwischen einem regulativen und einem konstitutiven Vernunftgebrauch zurückzunehmen, um am Leitfaden der unbedingten Vernunftfragen die Illusion der Selbstgenügsamkeit geistiger Aktivität zu brechen und dem Bewusstsein seine Abhängigkeit vom Körper zu verdeutlichen. Durch die Selbstkritik werde das Subjekt in die Lage versetzt, unbewusst-leibliches Leiden als Indikator des Scheiterns bewusster Vollzüge zu entschlüsseln und es als Anlass für ein politisch-epistemologisches Umdenken wahrzunehmen, anstatt es wie Kant als irrationale und störende Komponente aus dem Prozess der Erkenntnis zu verbannen. Indirekt, durch die selbstreflexive Relativierung des Bewusstseins, will Adorno die Relevanz der unbewussten und leiblichen Aspekte von Subjektivität stärken. Am Ende des Weges, den er einschlägt, steht der *negative* Begriff affektinformierter Kritik, der nicht zur ästhetischen Differenzierung einer gesellschaftlichen Praxis befähigt, sondern zur politisch-epistemologischen Differenzierung des Wissens von einer gesellschaftlichen Praxis im Spiegel ihres vom unbewussten und leiblichen Leiden angezeigten Scheiterns.

Der Weg, den Adorno einschlägt, führt ihn zu einer zweiten Kopernikanischen Wende, die den Charakter einer »Achsendrehung«<sup>35</sup> aufweist, wobei die Achse als das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand verstanden werden muss. Denn der ständige dialektische Übersetzungsprozess der negativen affektinformierten Kritik, in dem leiblich-unbewusstes Leiden stets aufs Neue zu Bewusstsein gebracht und politisch gedeutet wird, sei gleichbedeutend mit einer Gleichberechtigung von Sinnlichkeit und Verstand, durch die Adorno die kantische Begriffsherrschaft über die Sinnlichkeit zu ersetzen sucht. Deleuzes zweite Kopernikanische Wende gleicht im Gegensatz zu Adornos Achsendrehung einer Umkehr: Weder ein Gleichgewicht zwischen

34 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 152.

35 Ebd., S. 10.

Sinnlichkeit und Verstand noch die ständige Rückübersetzung unbewusster Inhalte ins Bewusstsein strebt er an, sondern ein Denken, das die kantische Begriffsherrschaft invertiert. Denn die affirmative affektinformierte Kritik könne das Begehren nur dann entfalten, wenn sie sich ihm rückhaltlos ausliefern, dessen Logik von Differenz und Wiederholung erlerne und die Logik von Identität und Widerspruch zurücklasse, welche Deleuze als integralen Bestandteil der Begriffs- und Bewusstseins-herrschaft identifiziert.

Auch wenn ein Zwiegespräch zwischen Adorno und Deleuze über die richtige Durchführung der zweiten Kopernikanischen Wende nie stattfand, so ist es einer der Vorteile der gewählten Forschungsperspektive, dass es auf Grundlage der Vorarbeit inszeniert werden kann. Dieser Aufgabe werde ich mich im dritten Hauptteil (Kapitel IV) widmen. Dabei ist davon auszugehen, dass Deleuze Adornos Achsendrehung nicht weit genug gehen würde. Zwar gewinnt der unbewusste Affekt im adornitischen Denken im Vergleich zur kantischen Konzeption an Bedeutsamkeit, allerdings »nur im Verhältnis zum Identischen«, <sup>36</sup> nämlich als Indikator des Scheiterns bewusster Vollzüge. Die ständigen Rückübersetzungen des Leidens ins Bewusstsein würde Deleuze wohl als abgemilderte Fortsetzung der kantischen Begriffsherrschaft und Bewusstseinsfetischisierung verstehen. Denn in jeder Art des Urteilens – und sei es das dialektische Urteilen Adornos – erblickt er den angsterfüllten Versuch, die Herrschaft des identischen Bewusstseins gegen die Mächte des Affekts zu behaupten, der notwendigerweise mit der Repression des Begehrens einhergehe. Deshalb täusche sich Adorno, so würde Deleuze vermutlich argumentieren, über die Wirksamkeit seiner Variante affektinformierter Kritik. Auch wenn sie auf die Abschaffung des Leidens abziele, reproduziere sie in jedem Urteilsakt durch die fortdauernde Unterdrückung des Begehrens einen gewichtigen Leidensgrund. In letzter Instanz fördere negative affektinformierte Kritik die Bildung von Ressentiments und sei, wenn sie sich mit fremden Leid befasse, zudem paternalistisch. Dementsprechend müsse die theoretisch-urteilende Haltung zusammen mit der bürgerlichen Repression des Begehrens durch einen Sprung ins Affirmative zugunsten einer ästhetisch-schaffenden Haltung aufgegeben werden. Denn nur in der denkenden, nicht-urteilsförmigen Entfaltung des Affekts des Begehrens, sieht Deleuze die Möglichkeit, die emanzipative Öffnung des Denkens hin zum Sinnlichen zu vollenden, welche die zweite Kopernikanische Wende als ihr Ziel ausgerufen hatte.

Adorno hingegen stände Deleuzes Vorstellung einer zweiten Kopernikanischen Wende sicherlich skeptisch gegenüber, würde er doch die praktische

36 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 85.

Umsetzbarkeit seines Vorhabens anzweifeln. Auch wenn er zustimmen würde, dass sich Veränderungen in einer utopischen Welt als die opferlose Entfaltung des Begehrens bzw. Wunsches vollzögen, ist er zugleich davon überzeugt, dass das Begehren bzw. der Wunsch in der realen Welt bis auf weiteres ent- und verstellt sei und sich daher nicht als Ressource der Kritik eigne. »[W]ahr wäre der Gedanke, der Richtiges wünscht«,<sup>37</sup> schreibt Adorno in der *Negativen Dialektik* und klingt dabei wie Deleuze, jedoch mit dem Unterschied, dass er den Satz im Konjunktiv formuliert, in dem sich sein Zweifel bezüglich der Realisierbarkeit dieses Denkens ausspricht. Jeder Versuch, unter nicht-utopischen Umständen das ent- und verstellte Begehren zu entfesseln und diesem eine orientierende Funktion zuzusprechen, sieht er zumindest als illusorisch an, wenn nicht gar als gefährlich. Die schädlichen Tendenzen der falschen Gesellschaft fänden sich auch oder vor allem in den Begehren der in ihr Lebenden wieder, sodass die Entfesselung des Begehrens, wenn diese überhaupt gelinge, niemandem zugutekommen würde. Deshalb bleibe der affektinformierten Kritik gar nichts anderes übrig, als den Affekt des Leidens in den Mittelpunkt zu stellen, es zu Bewusstsein zu bringen und seine Ursachen in einem Denken der fortschreitenden theoretischen Differenzierung zu suchen und abzuschaffen.

Auch wenn der fiktive Streit bezüglich der richtigen Durchführung der zweiten Kopernikanischen Wende die Suche nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik nicht zu einem Ende führen wird, so wird er ihr doch den weiteren Weg weisen. Denn er zeigt auf, dass die Frage nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik auf die Frage nach der Verfügbarkeit bzw. Verstelltheit des Begehrens in der bürgerlichen Gesellschaft verweist. Die Gründe, die Adorno dafür anführt, dass das Begehren in der bürgerlichen Gesellschaft als nachhaltig ver- und entstellt zu betrachten sei, sind die Gründe, die in einem Streit um den richtigen Begriff affektinformierter Kritik auf seiner Seite ständen. Die Gründe, mit denen Deleuze hingegen für die Überwindbarkeit der bürgerlichen Repression argumentiert, sind die Gründe, die er in diesem Streit für die affirmative Variante anführen würde. Um einen begründeten Standpunkt auf dem Feld der affektinformierten Kritik einnehmen zu können, das sich zwischen Adorno und Deleuze erstreckt, gilt es, die Erklärungsmodelle des repressiven Selbstverhältnisses der bürgerlichen Subjektivität zu explizieren und zu überprüfen.

37 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 100.

#### 4 Kant vom Kopf auf die Füße stellen oder affektinformierte Kritik und Marxismus

Die Ausweitung des fiktiven Streits zwischen Adorno und Deleuze auf ihre Erklärungsmodelle des repressiven Selbstverhältnisses bürgerlicher Subjektivität, die ich im vierten Hauptteil (Kapitel V) vornehmen werde, wird nicht nur dabei helfen, einen angemessenen Begriff affektinformierter Kritik zu finden, sondern es darüber hinaus ermöglichen, den Einsatzpunkt affektinformierter Kritik im Rahmen materialistischer Gesellschaftstheorie zu bestimmen. Denn beide machen das repressive Selbstverhältnis bürgerlicher Subjektivität, wie sich zeigen wird, in einem nicht unbedeutenden Ausmaß ebenso für das Ausbleiben marxistischer Revolutionen im Westen verantwortlich wie für das Scheitern dieser Revolutionen im Osten. Die Erklärung der Gründe, wegen derer das bürgerliche Subjekt ein repressives Selbstverhältnis aufweist und die Vertiefung des Verständnisses, wie affektinformierte Kritik dieses Selbstverhältnis überwinden bzw. mit diesem Selbstverhältnis umgehen kann, stellen daher zugleich Erklärungen der Gründe dar, wegen derer der Marxismus gescheitert ist, und die Vertiefung des Verständnisses, wie affektinformierte Kritik doch noch zu seinem Glücken beitragen kann. Im Lichte dieser Doppeldeutigkeit lassen sich sowohl Adornos als auch Deleuzes vor allem in den 1960er-Jahren stattfindenden Reflexionen auf Kant<sup>38</sup> und die individuellen Kritikkompetenzen als Versuche entschlüsseln, ein philosophisches Gegengift für die unhinterfragte Hinnahme der kapitalistischen Produktionsweise im Westen und die »autoritären Perversionen«<sup>39</sup> des Realsozialismus im Osten zu finden.<sup>40</sup> Ihr Vorhaben, nicht erst Hegel, sondern schon Kant vom Kopf auf die Füße zu stellen und dessen Philosophie auf theologisch-idealistische

38 Bei Deleuze findet die Auseinandersetzung mit Kant und der Kopernikanischen Wende hauptsächlich in seinen Büchern *Kants kritische Philosophie* (1963), *Differenz und Wiederholung* (1968), *Anti-Ödipus* (1972, zusammen mit Félix Guattari) und einer im Jahre 1978 gehaltenen Vorlesung »On Kant. *Synthesis and Time*« statt. Adornos Auseinandersetzung mit Kant und der Kopernikanischen Wende findet ihren Niederschlag vor allem in einer im Jahr 1959 gehaltenen Vorlesung *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, der *Negativen Dialektik* (1966) und dem späten, aber bedeutsamen Essay *Zu Subjekt und Objekt* (1969).

39 Theodor W. Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 16, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, S. 143.

40 Auch Jay Bernstein vermutet, dass Adornos Beschäftigung mit Kant vom autoritären Scheitern des Kommunismus motiviert war: »Kants Fokussierung auf die Subjektivität und die Rolle des individuellen Urteils muß wiederkehren.« (Jay Bernstein: »Adorno zwischen Kant und Hegel«, in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hrsg.): *Theodor W. Adorno, Negative Dialektik*, Klassiker Auslegen, Bd. 28, Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 89–118, hier S. 92)

Restbestände hin zu befragen, unternehmen sie also auch deshalb, um den Narrativen des Marxismus eine materialistische Theorie des Subjekts und einen Begriff affektinformierter Kritik einzuschreiben.

Das Erklärungsmodell des repressiven Selbstverhältnisses bürgerlicher Subjektivität, mit dem Deleuze die Möglichkeit affirmativer affektinformierter Kritik untermauert und in dem sich die Hoffnungen spiegeln, die er in eine zweite Kopernikanische Wende setzt, arbeitet er vor allem im *Anti-Ödipus* aus, den er zusammen mit Félix Guattari im Jahre 1972 veröffentlichte. Deleuze und Guattari gehen zunächst (wie Marx und Engels) davon aus, dass die kapitalistische Produktionsweise alle *objektiven* und traditionellen Autoritäten erodiere. Da die kapitalistische Produktionsweise jedoch ihrerseits von den Institutionen des Staates und des Privateigentums abhängig sei, müsse sie, so Deleuze und Guattari, für eine ständige *subjektive* Repression sorgen, welche verhindere, dass auch diese Institutionen angesichts des Machtvakuum, das die Erosion der objektiven Autoritäten hinterlassen habe, zerstört werden.

Die bürgerliche Kleinfamilie, die auch der Realsozialismus noch nicht überwunden habe, übernehme diese Funktion. In ihr werde mithilfe ödipaler Subjektivierungsweisen das repressive Selbstverhältnis eingeübt und reproduziert. Das Begehren, so Deleuze und Guattari in ihrem Erklärungsansatz, den ich das *Ödipus-Modell* nennen werde, sei in der Kleinfamilie gefesselt und verhindere eine wahrhafte Entfesselung der Produktivkräfte. »Die Repression richtet sich gegen den Wunsch [...]. Die Familie ist der von ihr beauftragte Agent, insofern sie die massenpsychologische Reproduktion des ökonomischen Systems einer Gesellschaft garantiert.«<sup>41</sup> Das repressive Selbstverhältnis und mit ihm die gesamte kapitalistische Produktionsweise hängen im Ödipus-Modell an der familiären Erziehung und erscheinen als relativ wenig solide. Vor dem Hintergrund dieser Erklärung wird einerseits Deleuzes Entscheidung nachvollziehbar, den Affekt des Begehrens als Ressource affektinformierter Kritik auszuweisen. Denn der affektinformierten Kritik traut er zu, das in den Kleinfamilien gefesselte Begehren durch einen Sprung ins Affirmative zu entfesseln. Vor dem Hintergrund des Ödipus-Modells wird andererseits Deleuzes utopische Hoffnung ersichtlich: Die ästhetischen Differenzierungsprozesse der affirmativen affektinformierten Kritik versteht er als notwendige Bedingung und als Bestandteil einer wahrhaften Entfesselung der Produktivkräfte, die eine utopische Revolutionierung der Arbeit und die sukzessive Verabschiedung der kapitalistischen Produktionsweise ermögliche.

41 Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 153.

Auf eine völlig andere Weise erklärt Adorno die Genese und Natur des bürgerlichen, repressiven Selbstverhältnisses. Er interpretiert es als das ambivalente Resultat eines jahrtausendelangen Prozesses der technischen Naturbeherrschung, den er (zusammen mit Max Horkheimer) in der Figur des Odysseus allegorisch versinnbildlicht sieht. Im Vergleich zum Ödipus-Modell ist das repressive Selbstverhältnis im *Odysseus-Modell* nachhaltiger in das Subjektverständnis und die Objektwelt eingeschrieben. Jener Prozess der technischen Rationalisierung habe nämlich in dem Maße, in dem er die Produktivkräfte entfesselt und darin die objektiven Bedingungen geschaffen habe, eine befreite Gesellschaft einzurichten, das Begehren entstellt und dadurch die subjektiven Bedingungen zerstört, die fortgeschrittenen Produktivkräfte auf eine sinnvolle Art zu gebrauchen. Um verändernde Praxis zu orientieren, könne und dürfe dieses entstellte Begehren nicht einfach entfesselt werden. Einzig das Verständnis des Leidens an einer Welt, die ihre objektiven Möglichkeiten nicht zu realisieren wisse, könne sie dieser Realisierung (negativ) näherbringen. Die theoretischen Differenzierungsprozesse der negativen affektinformierten Kritik erscheinen vor dem Hintergrund des Odysseus-Modells als *Darstellungsarbeit*, welche die Widersprüche zwischen objektiv entfesselten Produktivkräften und der subjektiven Unfähigkeit, sie sinnvoll anzueignen, in einer Zeit zum Ausdruck bringt, in der an herkömmlicher Arbeit keine Hoffnung mehr hafte.

## 5 Undogmatische affektinformierte Kritik und die materialistische Ideenlehre

Auf Grundlage der Gegenüberstellung beider Ansätze und unter Zuhilfenahme von Gayatri Chakravorty Spivaks Deleuze-Kritik wird es sich als plausibel erweisen, weder dem Ödipus-Modell noch dem Odysseus-Modell vollumfänglich zu folgen. Das repressive Selbstverhältnis wird sich nämlich weder als jederzeit überwindbar erweisen noch als kategorisch unüberwindbar. Vielmehr scheint es abhängig vom Kontext, beide Eigenschaften annehmen zu können: In Konstellationen, die ich *Ödipus-Konstellationen* nennen werde, erscheint das Begehren als emanzipatives Potential; in Konstellationen, die *Odysseus-Konstellationen* heißen sollen, steht dieses Potential nicht zur Verfügung. Der zuvor inszenierte, fiktive Streit zwischen Adorno und Deleuze wird vor dem Hintergrund dieser Modifizierung eine neue Bedeutung bekommen. Anstatt die vorgetragenen Argumente als das Ringen um die *eine* richtige Variante affektinformierter Kritik zu verstehen, müssen sie als gegenseitige Verweise interpretiert werden, die auf die Mängel des jeweils

anderen Ansatzes hindeuten, die dann auftreten, wenn dieser in der falschen Konstellation angewendet wird. Wird Deleuzes affirmativer Begriff affektinformierter Kritik in Odysseus-Konstellationen zur Anwendung gebracht, so läuft er Gefahr, in der Überschätzung subjektiver Handlungsmacht einem ent- oder verstellten Begehren zu vertrauen, das entweder keine oder repressive Folgen nach sich zieht. Wird Adornos negativer Begriff affektinformierter Kritik hingegen in Ödipus-Konstellationen angewendet, tendiert er dazu, durch die Unterschätzung subjektiver Handlungsmacht paternalistisch oder repressiv zu wirken. Zusätzlich werden Übergänge sichtbar: Mithilfe negativer affektinformierter Kritik können sich Odysseus-Konstellationen zu Ödipus-Konstellationen wandeln, während Ödipus-Konstellationen jederzeit wieder zu Odysseus-Konstellationen regredieren können.

An die Stelle des negativen und des affirmativen Begriffs affektinformierter Kritik, die sich beide als dogmatisch erweisen werden, muss deshalb ein *undogmatischer* Begriff affektinformierter Kritik treten, der diesen Einsichten gerecht wird, und situativ die richtige kritische Strategie wählt, um jenen Gefahren zu entgehen und jene Übergänge zu meistern. Anstatt ein weiteres Mal die Gretchenfrage zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus aufzuwerfen und sie auf die eine oder andere Weise zu beantworten, werde ich vorschlagen, undogmatische affektinformierte Kritik als eine Art der Kritik zu verstehen, die das Verständnis einer gesellschaftlichen Praxis theoretisch differenziert, bis sie diese Praxis ästhetisch-experimentell differieren kann.

Nachdem ich mich auf der Suche nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik immer weiter von Kants Subjektphilosophie entfernt haben werde, werde ich abschließend (Kapitel VI) zu ihr zurückkehren. Ausgehend von Kants Konzept der problematischen Idee werde ich einen Rückblick auf den gegangenen Weg werfen. So werde ich Adornos und Deleuzes ambivalente Kant-Lektüren in ihren Auseinandersetzungen mit seinem Ideenbegriff wiederfinden, ihre Hegel-Lektüren als Ablehnung einer idealistischen Ideenlehre rekonstruieren, um ihre jeweiligen Vorstellungen einer affektinformierten Kritik im Rahmen einer *materialistischen Ideenlehre* zur Darstellung zu bringen und ein letztes Mal zu konfrontieren. Während die Welt im Anschluss an Kants Kopernikanische Wende als Ansammlung von Tatsachen erscheint, muss sie im Anschluss an die zweite Kopernikanische Wende als Ansammlung von Problemen betrachtet werden, die uns dazu auffordern, ihre destabilisierenden Wirkungen anzunehmen und im Medium materialistischer Ideen, die Deleuze problematische Ideen und Adorno Rätsel nennt, mithilfe der jeweils geeigneten Strategie affektinformierter Kritik zu verändern.

## II Die Ambivalenz der ersten Kopernikanischen Wende. Vom Transzendentalsubjekt zum Riss durch das Subjekt

Kants Kopernikanische Wende ist eine Wendung aufs Subjekt. Sie ist auf das Engste mit seinem Versuch verzahnt, in der Reflexion auf das Subjekt die Grenzen und Möglichkeiten der Erkenntnis, Moral und Ästhetik zu bestimmen. Damit stellt sich Kant zwei drohenden Gefahren entgegen: Einerseits soll die Selbstreflexion das Subjekt in die Lage versetzen, die Geltungsansprüche externer, zumeist religiöser Autoritäten zu widerlegen und sich ihren Machtansprüchen zu widersetzen, andererseits soll sie dem Subjekt den nötigen Mut vermitteln, nach der Ablehnung der externen Autoritäten nicht in Selbstzweifel zu verfallen. Geradezu als Gegengift zum Dogmatismus und Skeptizismus sieht Kant die Selbstreflexion an. Und somit als das beste Mittel für Emanzipation und Selbstermächtigung.

Diesem Unterfangen stehen Adorno und Deleuze in größter Ambivalenz gegenüber. Sie sehen in Kants Wende sowohl den Ausgangspunkt des Scheiterns der modernen Kritikbemühungen als auch das Potential ihrer grundlegenden Erneuerung. Mit ihrem Ziel können sie sich unumwunden identifizieren, mit ihrer Durchführung jedoch nicht. Adornos und Deleuzes geteilte Diagnose lautet, dass Kant in der Selbstreflexion inkonsequent vorgegangen sei, weil er auf halbem Wege vor seinen eigenen Ergebnissen zurückgeschreckt sei und doch noch den (dogmatischen) Autoritäten nachgegeben habe, denen er eigentlich entkommen wollte. Seine Reflexion sei zu zwei Ergebnissen gekommen, wobei das zweite Ergebnis das erste mutlos wieder zurücknehme. Die Entfaltung dieser aus Kants Inkonsequenz erwachsenen Ambivalenz wird die Aufgabe des ersten Hauptteils darstellen.

Worin besteht das erste Resultat der kantischen Reflexion, für das sich sowohl Adorno als auch Deleuze begeistern und dessen ihrer Meinung nach bisher unausgeschöpftes Potential sie in einer zweiten Kopernikanischen Wende retten wollen? Gegen eine rationalistische Reduktion des sinnlichen Vermögens auf den Verstand, der die Erkenntnis als ein bloßes Resultat des begrifflichen Denkens gilt, und gegen eine empiristische Reduktion des Verstandes auf die Sinnlichkeit, der alle Erkenntnis zum Resultat des Empfindens wird, schlägt Kant vor, Sinnlichkeit und Verstand als jeweils eigenständige Vermögen aufzufassen, deren gemeinsames Produkt die *begrifflich vermittelte Erfahrung* darstellt. Als erstes Resultat der Reflexion auf das Subjekt öffnet

er im Vergleich zur rationalistischen Auffassung das begriffliche Denken hin zur sinnlichen Empfindung, ohne die Eigenständigkeit dieses Denkens empiristisch zu verleugnen. An dieses Konzept eines zwischen Sinnlichkeit und Verstand entzweiten Subjekts und dessen an der sinnlichen Empfindung ausgerichteten Denkens knüpft er die Utopie einer Emanzipation, worin ihm sowohl Adorno als auch Deleuze folgen (II.1).

Die konkrete Zusammenführung der beiden eigenständigen Vermögen halten Adorno und Deleuze allerdings für misslungen. Für ihr Scheitern machen sie äußerst ähnliche Gründe verantwortlich: Kants Vermittlungsversuche von begrifflichem Denken und sinnlichem Empfinden gingen auf Kosten der Sinnlichkeit, da er sich trotz gegenteiliger Bekundungen von dem metaphysisch-theologischen Paradigma der Einheit nicht gelöst habe. Denn dem Ziel der Selbstreflexion stelle sich zugleich Kants diesem Ziel widerstreitende Intention zur Seite, in der Reflexion auf das Subjekt auch die Möglichkeit eines sicheren und zugleich versichernden Wissens von einer identischen Außenwelt in der Form synthetischer Urteile a priori zu begründen. Von hier an verfälsche sich die Selbstreflexion und werde unter der Hand zur Selbstbeschränkung, die – darin sind sich Deleuze und Adorno einig – einzig der Subjektivierung einer untergegangenen göttlichen Ordnung diene.

Weil sich die Fähigkeit zu synthetischen Urteilen a priori nur in einem identischen Subjekt begründen lasse, nehme Kant die als erstes Reflexionsresultat postulierte Zweiheit des Subjekts (zwischen einer eigenständigen Sinnlichkeit und einem eigenständigen Verstand) wieder zurück und behaupte als zweites Reflexionsresultat, beide Vermögen seien in einer Einheit des Bewusstseins begründet. Kants resultierende Konzeption von Subjektivität als synthetischer Bewusstseinsidentität zeichne sich daher durch die Tabuisierung von unbewusster Sinnlichkeit und leiblicher Körperlichkeit aus, die in dieser Einheit keinen Platz finden. Deleuze und Adorno bezeichnen Kants Zusammenführungsversuch von Sinnlichkeit und Verstand gleichermaßen als zwanghaft, gefangen zwischen einem repressiven Selbst- und Weltverhältnis und einem konformistischen Denken. Der eigentliche Zweck der kantischen Öffnung des begrifflichen Denkens hin zum sinnlichen Empfinden – Mündigkeit und Emanzipation von fremder Autorität – bleibe uneingelöst (II.2).

Ihre Aufgabe sehen Deleuze und Adorno darin, Kants erstes Reflexionsresultat gegen das zweite zu verteidigen. Erst wenn Kants Vorstellung des Subjekts als Bewusstseinsidentität gebrochen und dem Unbewussten und Leiblichen ein Platz im Denken zugesprochen werde, könne sein Ziel der Begründung einer begrifflich vermittelten Erfahrung durch die Zusammenführung einer eigenständigen Sinnlichkeit und eines eigenständigen

Verstandes erreicht und die Säkularisierung des Subjekts vollendet werden. Dazu wenden sie sich nicht etwa von Kant ab, sondern verbleiben in seinem Werk. Denn in seinen peniblen Versuchen, Sinnlichkeit auf die Reichweite des Bewusstseins zu beschränken und unter die Herrschaft des Begriffs zu bringen, zeichne sich vor allem im Kapitel *Von den Paralogismen der reinen Vernunft* ein Jenseits der Bewusstseinsidentität ab, das von der Nachwelt eher ignoriert als ausgearbeitet worden sei: ein Riss durch das Subjekt, durch den eine begrifflich vermittelte Erfahrung denkbar werde, deren bilderloses Denken einen expliziten Bezug auf eine unbewusste und leibliche Sinnlichkeit nehme. Nur durch diesen Riss hindurch lasse sich in einer zweiten Kopernikanischen Wende das begründen, worauf es Kant in der ersten schon abgesehen hatte: sinnlich-begriffliche Erfahrung, die im Zeichen der Emanzipation und Selbstbestimmung steht (II.3).

### 1 *Der Anspruch der ersten Kopernikanischen Wende*

Die *Kritik der reinen Vernunft* setzt mit der Diagnose einer Krise ein und die *Kopernikanische Wende* soll ihre Aufklärung bringen. Kant beschreibt die Krise als eine Krise des Denkens, genauer: als eine Krise der Fähigkeit, Aussagen von allgemeiner und notwendiger Geltung zu treffen. Keinesfalls dürfe man den Zweifel an dieser Fähigkeit auf die leichte Schulter nehmen. Denn er treffe mitten ins Herz der Frage nach der Mündigkeit des Menschen. Kants *Anspruch*, in der Kopernikanischen Wende diese Mündigkeit herzustellen, gilt es nun zu untersuchen, bevor ich Adornos und Deleuzes ambivalente Lesarten des kantischen Unterfangens darstellen werde.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kants Anspruch, die Mündigkeit der Menschen herzustellen, ist dadurch eingeschränkt, dass er die Begriffe des Menschen und der Menschheit entlang Gender- und »Rassen«-Grenzen differenziert. Sowohl nicht-weißen Menschen als auch Frauen schreibt er natürliche Hindernisse zu, das Ideal der Mündigkeit (durch eine Kritik der reinen Vernunft) zu erreichen. Das Hauptproblem sieht er in einer unkontrollierten Sinn- und Körperlichkeit, die der kontrollierten Sinnlichkeit entgegenstehe, welche er als notwendige Bedingung von Rationalität bestimmt (vgl. Susanne Lettow: *Biophilosophien: Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2011, S. 76–79; Marina Martínez Mateo und Heiko Stubenrauch: »Rasse« und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 70 (2022), S. 618–639). Antirassistische und feministische Kantkritiken haben u.a. versucht, gegen Kant das Recht einer unkontrollierten Sinnlichkeit einzuklagen. Auch Adorno und Deleuze werden auf verschiedene Weisen die Relevanz einer unkontrollierten Sinnlichkeit für emanzipative Zwecke herausstellen. Dabei fokussieren sie jedoch weniger rassistische oder sexistische Konsequenzen der kantischen Theorie. Sie kritisieren Kant, wie wir sehen werden, vor allem

Traditionell, so Kant, sei der Metaphysik eine allgemeine und notwendige Geltung zugesprochen worden. Ihrem charakteristischen Denken, das »sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe«<sup>2</sup> hatte man gerade wegen seiner Unabhängigkeit von der flüchtigen und als fehlbar eingeschätzten, sinnlichen Erfahrung stets die Fähigkeit zu Urteilen mit allgemeiner und notwendiger Geltung beigemessen. Nun erscheine die Metaphysik allerdings als »Kampfplatz«,<sup>3</sup> als eine Arena, die nicht weiterhin von der unbezweifelbaren Geltung des reinen Denkens befriedet werden könne. Denn die empirischen Naturwissenschaften und ihre auf der sinnlichen Erfahrung beruhenden, experimentellen Methoden hatten ihrem erfahrungsunabhängigen Denken zu Kants Zeiten den Rang abgelaufen. Nicht nur konnten sie alle jüngeren Erweiterungen des Wissens für sich beanspruchen, sie offenbarten vielmehr auch eine grundlegende Schwäche der Metaphysik. In ihren Experimenten präsentierten sie die Erkenntnisse für alle Interessierten nachvollziehbar, ganz im Gegensatz zur Metaphysik, deren Unüberprüfbarkeit durch die experimentelle Überprüfbarkeit des naturwissenschaftlichen Vorgehens geradezu zur Schau gestellt wurde. Der Erfolg der Naturwissenschaften weist die Erfahrungsunabhängigkeit der Metaphysik demnach als eine Schwäche aus: als die Schwäche ihres unklaren Gegenstandsbezugs, welche die Zumutung nach sich zieht, ihre Wahrheiten ungeprüft übernehmen zu müssen. Aus diesem Grund nennt Kant die Metaphysik *dogmatisch*.

Allerdings dürfe man die Naturwissenschaft nicht leichtfertig zur legitimen Nachfolgerin der Metaphysik ernennen. Problematischerweise werde diese nämlich dem Anspruch nicht gerecht, der traditionell von der Metaphysik vertreten wurde, Erkenntnisse mit allgemeiner und notwendiger Geltung zu erzielen. Empirische Naturwissenschaft offenbare nämlich nicht nur die Schwächen der Metaphysik, sondern erodiere zugleich den Begriff der Erkenntnis. Denn die vermeintliche Quelle, aus der ihre Erkenntnisse stammen – sinnliche Erfahrung –, erlaubt die Rede von allgemeinen und notwendigen Gesetzen nicht. Die Erfahrung, dass bisher an jedem Tag die Sonne aufgegangen ist, schließt eine morgige Apokalypse ebenso wenig aus, wie die Experimente im strengen Sinne *Naturgesetze* begründen können. Mit dem Aufschwung der *Naturwissenschaften* und dem Induktionsproblem (die Unzulässigkeit des Schlusses von einzelnen Erfahrungen auf allgemeine

als bürgerlichen Philosophen. Das Verhältnis dieser unterschiedlichen Stränge der Kantkritik herauszuarbeiten, kann ich im Folgenden nicht leisten, wäre aber sicherlich ein lohnendes Forschungsunterfangen.

2 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 24 (B XV).

3 Ebd.

Gesetze) sieht Kant die *skeptische Gefahr* erwachen: der Zweifel an der Fähigkeit des Menschen, überhaupt Aussagen mit allgemeiner und notwendiger Geltung treffen zu können.

Der Dogmatismus der erfahrungsunabhängigen Metaphysik und der Skeptizismus der erfahrungsbasierten Naturwissenschaften stellen die beiden Seiten der von Kant ausgerufenen Krise des Denkens dar. Er lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass er diese Krise für unmittelbar politisch hält. Ein Denken, welches kein Vertrauen in die eigene Geltung habe, taue nicht zur Emanzipation. Es sei weder in der Lage, fremde Ansprüche zu prüfen, noch traue es sich selbstbewusst zu, eigene Aussagen zu treffen. Die unheilvolle Alternative zwischen der Unterordnung unter die ungerechtfertigten Geltungsansprüche der dogmatischen Metaphysik und die skeptische Ablehnung jeglicher Geltungsansprüche des Denkens sei gleichbedeutend mit der für Kant ebenso unheilvollen Alternative zwischen Despotismus und Anarchie:

Anfänglich war ihre Herrschaft [die Herrschaft der Metaphysik], unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Skeptiker, eine Art Nomade, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennen von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung.<sup>4</sup>

Die *Kopernikanische Wende* Kants bezeichnet nun seinen Versuch durch eine fundamentale »Umänderung der Denkart«<sup>5</sup> einen Ausweg aus der angesprochenen Krise zu finden. Jenseits von Heteronomie und Selbstzweifel visiert er ein Denken der Emanzipation an, das sowohl allgemeine und notwendige Geltung beanspruchen darf, als auch am Prüfstein der Erfahrung zur Rechenschaft gezogen werden kann, sprich: das weder in die skeptische, noch in die dogmatische Falle tappt, ein Denken das sich auf erfahrene Gegenstände bezieht und trotzdem zwingend ist. Um diesen ausgemachten Anspruch jedoch mit Leben füllen zu können, werden wir vorerst den Spuren jener Krise des Denkens weiter folgen müssen.

4 Ebd., S. 12 (A X).

5 Ebd., S. 25 (B XVI).

## 1.1 Der Begriff der Kausalität im Rationalismus und im Empirismus

Der Streit zwischen der Metaphysik und der empirischen Naturwissenschaft spiegelt sich in der Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Empirismus und deren Ringen um den Kausalitätsbegriff. In der philosophischen Überwindung dieser verhärteten Frontstellung sucht Kant die Lösung der Krise des Denkens. Denn die Erklärung, wie kausale Zusammenhänge, also *notwendige* Verbindungen zwischen *Ursachen und Wirkungen*, erkannt werden können, ist gleichbedeutend mit der Begründung des Denkens, das Kant jenseits von Dogmatismus und Skeptizismus zu finden hofft: ein unbezweifelbares Denken, das sich auf erfahrbare Gegenstände bezieht. Weder Rationalismus noch Empirismus sieht Kant in der Lage dazu, diese Erklärung zu liefern. In der Gegenüberstellung ihrer reduktiven Erklärungsversuche – Kant liest Leibniz als Rationalisten, der alle Erkenntnis auf notwendige Vernunftkenntnis zurückführen will und dabei der dogmatischen Gefahr erliegt, während er Hume als Empiristen versteht, der alle Erkenntnis als kontingente Tatsachenerkenntnis auszulegen versucht und dem Skeptizismus verfällt – deutete sich allerdings schon ein Weg an, der zur Rettung des Kausalitätsbegriffs begangen werden könne.

Um angesichts des Induktionsproblems den allgemeinen und notwendigen Anspruch der Erkenntnis nicht aufgeben zu müssen, treffe Leibniz eine Unterscheidung, die es ihm letztendlich erlaube, die Behauptung aufzustellen, dass Erkenntnis stets in der Form sogenannter *analytischer Urteile a priori* vorliege: Kant behauptet, er fasse den Unterschied zwischen dem reinen, erfahrungsunabhängigen Denken und der sinnlichen Erfahrung in der »Form der Deutlichkeit und Undeutlichkeit«<sup>6</sup> als einen Unterschied der Klarheit und Vollständigkeit der zu erlangenden Erkenntnis. Sinnliche Tatsachenerkenntnis könne das nur unzureichend erfassen, was das reine Denken in ewiger Notwendigkeit bestimmen könne, so eine These Leibniz', die Kant zum Anlass nimmt, ihn den »Intellektualphilosoph«<sup>7</sup> zu taufen. Bei Leibniz handele es sich um zwei Perspektiven auf die Welt: Entweder man erkenne sie in den *Synthesen* der sinnlichen Erfahrung induktiv, ohne notwendige Aussagen über sie treffen zu können oder durch die *Analyse* ihrer Begriffe im Denken deduktiv; eine Methode, die sehr wohl zu notwendigen Erkenntnissen in der Lage sei. Das kausale, aber kontingente Weltbild der Naturwissenschaften müsse durch die zweite Perspektive komplementiert und in dieser fundiert werden: Gott lasse sich nämlich als »zureichender

6 Ebd., S. 88 (B 62).

7 Ebd., S. 290 (B 324).

Grund aller Einzeldinge«<sup>8</sup> bestimmen, weshalb die Analyse des Gottesbegriffs zu Wahrheiten der Einzeldinge gelangen könne, die aufgrund der Logizität und Erfahrungsunabhängigkeit der analytisch-deduktiven Methode notwendigen Charakter haben: *Urteile, die mithilfe der analytischen Methode zustande gekommen sind und deshalb apriorische Geltung haben*, also unabhängig von und vor jeder Erfahrung wahr sind. Vermittelt über diese erfahrungsunabhängige Begriffsanalyse würden demnach die *kontingenten Tatsachenwahrheiten* als *notwendige Vernunftwahrheit* durchschaut und komplettiert werden, wobei das Prinzip der Kausalität, einer notwendigen Verbindung von Ursache und Wirkung, um das teleologische Prinzip von Grund und Zweck erweitert und in diesem fundiert werden müsse.<sup>9</sup>

In die entgegengesetzte Richtung gehe David Hume. Das Induktionsproblem zeige auf, dass Erkenntnis ausschließlich in der Form sogenannter *synthetischer Urteile a posteriori* vorliege und sie deshalb ihren, im Kausalitätsbegriff zum Ausdruck kommenden Anspruch auf notwendige Geltung aufgeben müsse. Denn Leibniz' Fundierungsversuch des Kausalitätsprinzips in den logischen Registern von Grund und Zweck sei alles andere als überzeugend. Auf die Frage, warum die logische Analyse des Gottesbegriffs ein Wissen von der materiellen Welt zutage fördern solle, könne dieser nur mit einem Axiom von der prästabilierten Harmonie dieser beiden Welten antworten. Für Hume, aber auch für Kant, erscheint diese Reaktion als geradezu exemplarisch für die Dogmatik der Metaphysik: Zwar stehe ihr in der analytisch-deduktiven Methode eine sichere Art des Schließens zur Verfügung, allerdings müsse sie die Wahrheit der ersten Begriffe schlichtweg setzen, was die ganze Schlussfolge willkürlich mache, sei sie noch so gesichert. Obwohl Gott sinnlich nicht erfahrbar sei, stehe dessen dogmatisch gesetzte Bedeutung Pate für die Wahrheit des gesamten Gedankengebäudes. Das führt Kant zu der Aussage, die Metaphysik postuliere ihre Wahrheit daher »ohne Erkundung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist«,<sup>10</sup> weshalb sich die Vertreterinnen und Vertreter der metaphysischen Schulen völlig unbegründet für die »alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten«.<sup>11</sup>

8 G. W. Leibniz: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, hrsg. und übers. von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Meiner 2014, S. 127.

9 Vgl. vertiefend Ansgar Lyssy: *Kausalität und Teleologie bei G. W. Leibniz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2016.

10 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 36 (B XXXVI).

11 Ebd., S. 35 (B XXXIV).

Als Reaktion darauf präsentiert Hume seine anti-dogmatische Schlussfolgerung: Jede Erkenntnis stamme aus der sinnlichen Erfahrung und sei zusammengesetzt aus den, das Wissen erweiternden *Synthesen* von Einzelerfahrungen. Dieses Wissen könne dann jedoch nicht mehr den Anspruch vertreten, ein Wissen um die *notwendige Verbindung* zwischen Ursache und Folge zu beinhalten, sondern bezeichne nichts anderes als die Gewohnheit im Geiste des Subjekts, beim Eintreten eines Phänomens ein anderes Phänomen zu erwarten, das diesem für gewöhnlich folgt. Kausalität verweise entsprechend nicht auf objektive Naturgesetze, sondern auf *subjektive Gesetze der Assoziation*. Diese Gewohnheit werde so stark, dass sie uns zum falschen Glauben verleite, Aussagen über notwendige Verknüpfungen treffen zu können. Erst nachträglich würden diese Aussagen aufgrund ihrer vermeintlichen Notwendigkeit dem reinen Denken der Vernunft zugerechnet. Die empiristische Metaphysikkritik Humes besteht in seiner Behauptung, dass die falsche Notwendigkeit des reinen Denkens tatsächlich durch die, aus der wiederholten sinnlichen Erfahrung sich bildenden Gewohnheit erklärt werden müsse und dadurch seinen Geltungsanspruch verliere. All das, was die Metaphysik als apriorische Analyse nichterfahrbarer Entitäten (sei dies nun Gott oder die Kausalität) mit notwendiger Wahrheit postuliere, sei in Wirklichkeit *synthetisches*, einzelne Erfahrungen zusammenbringendes und diese Erfahrungen gewohnheitsmäßig interpretierendes Wissen, welches aufgrund dieser Erfahrungsabhängigkeit eine *aposteriorische Geltung* habe und überhaupt nicht mit dem Anspruch der Notwendigkeit und Unwiderlegbarkeit auftreten, geschweige denn auf nicht erfahrbare Gegenstände ausgeweitet werden dürfe.

Hieraus schloß er [Hume], daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe [der Kausalität] ganz und gar betriege, daß sie ihn fälschlich vor ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat, und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit, vor eine objektive aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdenn bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehende Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebenso viel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 2016, S. 8.

Die Krise des Denkens mündet, Kant zufolge, somit in der Gegenüberstellung zweier Methoden, die beide für sich genommen ungenügend sind: Die analytisch-deduktive Methode, die zwar Schlüsse mit apriorischer Geltung zulässt, ohne jedoch ihren Gegenstandsbezug auszuweisen und die synthetisch-induktive Methode, die bloß zu Urteilen mit aposteriorischer Geltung befähigt, dafür ihren Zugriff auf den Gegenstand nachzuweisen im Stande ist. So ausschließlich, wie sie sich darstellt, sei diese Opposition jedoch nicht, vorausgesetzt man lasse sich auf eine Umänderung der Denkart ein, so Kant. Diese mache nämlich in erster Linie eine neue Methode der Erkenntnis sichtbar.

## 1.2 Die Umänderung der Denkart und die Methode der Reflexion

In der berühmt gewordenen Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert Kant die Grundidee der Kopernikanischen Wende, um das Denken aus seiner Krise und die Menschheit aus ihrer Unmündigkeit zu befreien. Er weist seine Leserschaft an, ihm »zum Versuche«<sup>13</sup> in dieser grundlegenden »Umänderung der Denkart«<sup>14</sup> zu folgen.<sup>15</sup>

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.<sup>16</sup>

Das Experiment besteht in dem Vorschlag, einen Perspektivwechsel im Verhältnis von Gegenstand und Erkenntnis vorzunehmen. Um den Anspruch der Metaphysik auf allgemeines und notwendiges Wissen nicht aufgeben zu müssen – um also »in den Aufgaben der Metaphysik besser fort[zu]kom-

13 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 25 (B XVI).

14 Ebd.

15 Zum Versuchscharakter der Kopernikanischen Wende Kants vgl. Eckart Förster: *Die Vorreden*, in: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Klassiker Auslegen, Bd. 17/18, Berlin: Akademie Verlag 1998, S. 37–56.

16 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 25 (B XVI).

men«, ohne ihre dogmatischen Fehler zu wiederholen –, solle man sich auf den Gedanken einlassen, dass sich die Erkenntnis nicht nach dem Gegenstand richte, sondern umgekehrt der Gegenstand sich nach der Erkenntnis. Doch was genau meint Kant mit dieser etwas vagen Formulierung eines Gegenstandes, der sich nach der Erkenntnis richtet und inwiefern soll diese Umänderung die Frontstellung zwischen Empirismus und Rationalismus transzendieren?

Kant fordert uns auf, eine subjektive Vermitteltheit von Erkenntnis anzuerkennen. Wenn wir einen Gegenstand erkennen, dann sei uns dieser Gegenstand nicht unmittelbar zugänglich, sondern auf eine bestimmte Art in der Erfahrung gegeben. Insofern seien wir und unsere Erfahrungsformen, so Kant, an der Konstruktion des Erkenntnisgegenstands beteiligt. Eben diese Beteiligung des Subjekts an der Konstitution des Gegenstands kommt in Kants Formulierung zum Ausdruck, der Gegenstand folge »unsere[r] Erkenntnis«. Wenn der Gegenstand allerdings in der Erkenntnis derart den Erkenntnisformen folgt, dann gehe es in der Erkenntnis, so Kant weiter, nicht mehr nur um das Objekt, sondern gewissermaßen auch um die subjektiven Formen, in denen und durch die uns der Gegenstand erscheint. Und gerade darin sieht er das Potential seines Gedankenexperiments für ein Wissen vom erfahrenen Gegenstand mit apriorischer Geltung. Denn eben hier werde der systematische Ort frei für die neue *Methode der Reflexion*, die dem Dilemma zwischen Empirismus und Rationalismus entkommen soll. Wenn in der Erkenntnis nicht mehr so geredet werde, als seien die Dinge an sich selbst erkennbar, wenn vielmehr eingesehen werde, dass Erkenntnis sich auf Erscheinungen bezieht, also auf die Dinge, wie sie uns in der Erfahrung gegeben sind, dann gebe es nämlich etwas an diesen neuen Gegenständen, das wir vor jeder Erfahrung und mit völliger Sicherheit aussagen können: Wir wären dann in der Lage, das, »was wir selbst in sie legen«<sup>17</sup> mit Gewissheit aus ihnen herauszulesen. Unsere Erfahrungsformen, in denen uns der Erkenntnisgegenstand erscheint, die subjektiven Erfahrungsregeln, nach denen wir den Gegenstand konstituieren, interpretiert Kant zugleich als die objektiven Gesetzmäßigkeiten der Erfahrungsgegenstände, die wir vor jeder Erfahrung von ihnen aussagen können.

Was in der *Kritik der reinen Vernunft* folgen wird, ist nichts anderes als die Explikation der Konsequenzen der im Gedankenexperiment gesetzten Prämissen. Stimmt nämlich das, was Kant versuchsweise angenommen hat, folgt der Gegenstand der Erkenntnis des Subjekts tatsächlich auf die beschriebene Art und Weise, so müsste Kant durch die *Reflexion* auf die subjektiven

17 Ebd., S. 26 (B XVIII).

Erfahrungsformen, mithilfe reinen Denkens, erfahrungsunabhängig also, diese unverrückbaren Gesetze über die erfahrbare Welt begründen können.

Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrensart unmöglich war.<sup>18</sup>

Die Reflexion erscheint als die Methode, welche die schicksalhafte Opposition zwischen der empirisch-induktiven Methode und der analytisch-deduktiven Methode transzendiert. Nicht direkt auf den Gegenstand bezogen, sondern vermittelt über den auf das Subjekt und seine Erfahrungsformen gerichteten Blick nach innen erhofft sich Kant, auf *erfahrungsunabhängige* (weil reflektierende) Weise Erkenntnisse der (durch diese Formen) *erfahrbaren Gegenstände* zu finden. Weil Kant sein Vorgehen in Analogie zum Vorgehen des Kopernikus' setzt, »auf eine widersinnliche, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen«<sup>19</sup> und obgleich er diesen Ausdruck nie verwendete, ist sein Plädoyer für die Umänderung der Denkart und seine damit verbundene Hoffnung, in der Reflexion auf das Subjekt eine erfahrungsunabhängige Begründung objektiven Wissens zu finden, als die *Kopernikanische Wende* der Philosophie in die Geschichte eingegangen.

### 1.3 Synthetische Urteile a priori als die transzendentalphilosophische Lösung der Krise

Nicht bloß die neue Methode der transzendentalen Reflexion resultiere aus der veränderten Denkart. Mit der Kopernikanischen Wende im Rücken sieht sich Kant nun auch in der Lage, eine Theorie der Erkenntnis zu formulieren, die im Gegensatz zu denjenigen von Hume und Leibniz nicht reduktiv sei. Als das erste Ergebnis der Reflexion zeige sich nämlich, dass das Subjekt den Gegenstand in der Erfahrung konstruiere, wobei sich dieser Akt – und das ist das Neue – in einem *Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand* vollziehe. Die Erfahrung des Gegenstands weise beides auf: einen anschaulichen Anteil und einen begrifflichen Anteil. Sinnlichkeit und Verstand seien

<sup>18</sup> Ebd., S. 26 f. (B XIX).

<sup>19</sup> Ebd., S. 28 (B XXII).

daher nicht aufeinander reduzierbar, sondern zwei eigenständige Vermögen, die im Begriff der Erfahrung zusammenkommen. Es ist diese Anreicherung des Erfahrungsbegriffs, von der sich Kant den entscheidenden Impuls zur Lösung des Induktionsproblems erhofft. Erfahrung könne nämlich nun auch beides leisten: über ihre materialen Anteile einen Gegenstandsbezug herstellen sowie über die formalen Anteile eine notwendige und allgemeine Erkenntnis garantieren, sobald diese als subjektive Konstruktionsgesetze reflektiert worden seien, die der Kopernikanischen Vermutung entsprechend zugleich die objektiven Gegenstandsgesetze darstellen. Dass David Hume ihn aus seinem »dogmatischen Schlummer«<sup>20</sup> erweckt und ihn über die notwendige Rolle der Erfahrung in der Erkenntnis aufgeklärt habe, meint Kant nun behaupten zu können, ohne wie Hume zum Skeptiker zu werden und die Geltung des Kausalitätsbegriffs zu leugnen. Vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende weise seine Metaphysikkritik nämlich nicht in den Relativismus, sondern in die Richtung eines aufgeklärten Denkens. Denn mithilfe der neuen Methode der transzendentalen Reflexion werde auch eine neue Art des Urteilens denkbar: *synthetische Urteile a priori*. Was ist darunter zu verstehen?

Kant stimmt zum einen mit Hume darin überein, dass die dogmatische Metaphysik nicht fähig sei, ihren Gegenstandsbezug auszuweisen. Es sei ihr nicht möglich, zu erklären, wie die Dinge kausal miteinander verbunden sind, ohne auf die sinnliche Erfahrung zu rekurrieren. Hume habe Recht: Erkenntnis könne es im Allgemeinen nur von Gegenständen der Erfahrung geben. Zum anderen liege Hume richtig in der Annahme, dass die Metaphysik ihren Geltungsanspruch der Notwendigkeit aufgeben müsse, sobald sie einsehe, dass sie ihre Konzepte aus der sinnlichen Erfahrung beziehe. Obwohl Kant beide Prämissen bejaht, beharrt er gegenüber David Hume nichtsdestotrotz auf der Möglichkeit einer allgemeinen Geltung von Erkenntnis. Obgleich es Erkenntnis nur von Erfahrungsgegenständen gebe, könnten Teile dieser Erkenntnis den zwingend notwendigen Geltungsanspruch der Metaphysik behaupten. Vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende und des angereicherten Erfahrungsbegriffs werde nämlich folgendes Szenario denkbar: »Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis«, in Übereinstimmung mit Humes Prämissen, »mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum«, im Widerspruch zu Humes Konklusion, »doch nicht eben alle aus der Erfahrung.«<sup>21</sup> Wenn der Gegenstand nämlich auch der Erkenntnis folge, wenn das Subjekt also, wie oben gezeigt, den Gegenstand der Erfahrung mitkonstituiere, wie es die

20 Kant: *Prolegomena*, S. 11.

21 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 45 (B 1).

Kopernikanische Wendung versuchsweise annehmen möchte, dann wären eben diese Konstitutionsregeln die notwendigen Elemente der Tatsachenerkenntnis. So beziehe sich Kausalität zwar nur auf Gegenstände der Erfahrung, allerdings als subjektives Konstruktionsprinzip dieser Erfahrung, als eine *Form des Verstandes, sinnliche Eindrücke zu sortieren und diese zu Gegenständen zu formen*, weshalb sie trotz ihrer Eingeschränktheit auf den Bereich der Erfahrung weiterhin den notwendigen Charakter der apriorischen Erkenntnis aufweise. Weil sie ein subjektives Konstruktionsprinzip der Objektivität sei, sei sie eben auch ein notwendiger Bestandteil dieser Objektivität.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermutung des Urhebers ausfallende Auflösung des Humischen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung a priori, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit, als Gesetzen des Verstandes, doch so, daß sie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloß in Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat: nicht aber so, daß sie sich von Erfahrung, sondern daß Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen ließ.<sup>22</sup>

Was Kant am Kausalitätsbegriff vorgeführt hat, soll als Muster dienen für das gesamte Unternehmen der Reflexion. Denn was er dem eigenen Anspruch nach am Beispiel der Kausalität soeben gezeigt haben will, ist nichts weniger als die Andeutung einer transzendentalphilosophischen Begründung eines synthetischen Urteils, das sich auf die erfahrbaren Gegenstände beziehe, das allerdings nicht erst durch die Erfahrung wahrgemacht werde, sondern schon vor jeder Erfahrung Geltung beanspruchen dürfe: eines *synthetischen Urteils a priori*. Durch die Reflexion auf die notwendigen Bedingungen der Erfahrung erhofft er sich, zu beweisen, dass das Subjekt sinnliche Erfahrung mithilfe des Begriffs der Kausalität anordne, weshalb man mit absoluter Notwendigkeit sagen dürfe, dass *alle* Gegenstände der Erfahrung *immer* in kausalen Beziehungen stehen, obwohl der Begriff des Gegenstands diese Eigenschaft nicht schon impliziere und man diese Eigenschaft niemals mit Notwendigkeit aus Einzelerfahrung ableiten könne.

Nach der Kopernikanischen Wende werde somit die Möglichkeit eines Denkens jenseits der unheilvollen Alternative von der ungerechtfertigten, aber notwendigen Vernunftenerkenntnis und der gerechtfertigten, aber kontingenten Tatsachenerkenntnis sichtbar: Die Begründung einer *notwendigen*

22 Kant: *Prolegomena*, S. 79 f.

und gerechtfertigten Tatsachenerkenntnis, welche die verunsicherten Menschen aus der Krise des Denkens in den Zustand der Aufklärung überführt und ihr Denken auf einen in der Reflexion gefestigten Grund stellt. Das zu leisten, sei die Aufgabe einer zukünftigen Philosophie der Kritik.

Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustand der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe [...] nicht früher in Gedanken kommen ließ.<sup>23</sup>

### *Kritische Disziplin I*

Die von Kant in Aussicht gestellte nachkopernikanische Metaphysik weist, im Vergleich zu jener von Kant als dogmatisch bezeichneten, einen völlig veränderten Charakter auf. Zwar hält er ihre Aussagen nun für überprüfbar – die Wahrheit der synthetischen Urteile a priori lasse sich (so zumindest die Hoffnung Kants) schließlich in der Reflexion auf die notwendigen Bedingungen der Erfahrung nachweisen –, doch zahle die Metaphysik für ihre neue Wissenschaftlichkeit einen hohen Preis. Sie habe sich stark einzuschränken. Denn die Fundierung des reinen Denkens bedeute zugleich seine Begrenzung. Nicht mehr freischwebend dürfe es über nicht-erfahrbare Gegenstände spekulieren. Gegenstände im Allgemeinen gehören nicht mehr in seinen Zuständigkeitsbereich. Allein um die Begründung der notwendigen Tatsachenerkenntnis dürfe es sich noch kümmern. Kant erfindet die Metaphysik neu, und zwar als *apriorische Erkenntnistheorie*. Dazu muss er ihr sogar Fragen verbieten, die sie sich von »Natur«<sup>24</sup> aus stelle, die sie jetzt allerdings, wo sie ihre wahre Aufgabe gefunden habe, als unbeantwortbar hinnehmen müsse: Aussagen über nicht erfahrbare Gegenstände wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit etwa, über welche die Vernunft sowieso nur in Widerspruch zu sich selbst gerate, verbannt er aus dem Bereich des Wissens. Jenen Ideen erlaubt er nur noch, regulativ als Systematisierungsleitlinien der Tatsachenerkenntnis in Erscheinung zu treten. Auch die von der Erfahrung ungedeckte Vorstellung eines Dings an sich darf nur zur Begründung des sich auf dessen Erscheinung beziehenden Erfahrungswissens herangezogen werden, muss aber selbst als unerkennbar hingenommen werden. Diese und

23 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 58 f. (B 19).

24 Ebd., S. 11 (A VII).

andere begrenzende Eingriffe nennt Kant die *Kritik* der reinen Vernunft. Sie kümmere sich um die Scheidung eines gerechtfertigten Gebrauch des reinen Denkens von einem ungerechtfertigten.

Dass die neue metaphysische Vergewisserung der synthetischen Urteile a priori in der Kritik ihre Bedingung findet, bedeutet zugleich, dass die, am Horizont der Kopernikanischen Wende auftauchende Mündigkeit als Voraussetzung eine erste Selbstbeschränkung aufweist. Um der skeptischen Gefahr zu entgehen, müsse sich das reine Denken der ungedeckten Aussage verweigern, sich gewissermaßen disziplinieren und seine gesamte Kraft der Tatsachenerkenntnis und ihrer Grundlegung unterordnen.

#### 1.4 Die Durchführung des Gedankenexperiments

Wie versucht Kant nun diese Argumentationsweise, die er bereits am Beispiel der Kausalität angedeutet hat, zu verallgemeinern und mithilfe der kritisch begrenzten Vernunft die Möglichkeit vollständiger, synthetischer Urteile a priori in der Reflexion zu beweisen? Die Form, die ein solcher Beweis annehmen muss, steht durch das Design des Gedankenexperiments schon fest: Notwendige Tatsachenerkenntnis sei möglich bzw. synthetische Urteile a priori haben diesen oder jenen Inhalt, weil Subjektivität diese oder jene Eigenschaft als notwendige Bedingung von Erfahrung aufweise. In der Darstellung der in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegten Durchführung des Gedankenexperiments werde ich folgendermaßen vorgehen: Zuerst werde ich mich um diejenige Eigenschaft des Subjekts kümmern, aufgrund derer Kant gegen Leibniz zeigen will, dass Urteile mit apriorischer Geltung tatsächlich *synthetisch* sein können. Das menschliche Gemüt besitze (wie bereits angedeutet) zwei gleichermaßen notwendige und voneinander abhängige »Grundquellen«<sup>25</sup> der Erkenntnis, weshalb Erkenntnis notwendigerweise eine materiale Dimension aufweise. Darauf folgen wird die Darstellung derjenigen Eigenschaft, die Kant gegen Hume als den Beweis dafür anführt, dass synthetische Urteile durchaus *apriorische Geltung* beanspruchen könnten: die Möglichkeit, Subjektivität trotz ihrer Materialität über eine Analyse der Einheit des Bewusstseins vollständig formal zu beschreiben.

Es wird eben dieser Balanceakt zwischen der Zweiheit der Vermögen und der Einheit des Bewusstseins, zwischen der Materialität des Subjekts und dessen Formalität sein, den Kant meistern muss, um sein Fundierungsziel zu erreichen. Und es wird das Resultat eben dieses Balanceakts sein, das

<sup>25</sup> Ebd., S. 97 (B 74).

sowohl Adorno als auch Deleuze als verhängnisvolle Weichenstellung Kants in den modernen Kritikbemühungen ausmachen werden, das seither seine Erträge um die Öffnung des begrifflichen Denkens hin zum sinnlichen Empfinden verdecke.

*Die Zweifelt von Sinnlichkeit und Verstand: synthetische Urteile a priori*

Leibniz entgegennend behauptet Kant, der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand sei keineswegs so zu fassen, dass die aus ihnen entspringenden Erkenntnisarten einen Unterschied in der »Form der Deutlichkeit und Undeutlichkeit«<sup>26</sup> aufweisen. Der wahrhafte Unterschied sei einer, der erst mit der Kopernikanischen Wende denkbar werde: kein gradueller, sondern einer der Richtung. Sinnlichkeit sei das rezeptive Vermögen des Subjekts, über die Sinne, Eindrücke zu empfangen. Verstand hingegen sei das spontane Vermögen, diese Eindrücke zu bedenken und als Gegenstände der Erfahrung hervorzubringen.

Unsre Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellung zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.<sup>27</sup>

Kants Rede vom Gegenstand, der einerseits sinnlich gegeben sei, andererseits begrifflich gedacht werden müsse, zeigt auf, was er von seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand ableitet: Das Subjekt besitze nicht nur die beiden Vermögen; diese seien darüber hinaus auch gleichermaßen notwendig für die Erkenntnis. Unmöglich also, dass notwendige Erkenntnis nur dem Intellekt entspringt (und die deutlichere Variante der sinnlichen Erkenntnis darstellt), wo das Subjekt doch »zwei Stämme der [...] Erkenntnis«<sup>28</sup> aufweise, die aufeinander angewiesen sind. Die empfangene sinnliche Empfindung allein sei zu diffus, um als Erkenntnis durchzugehen. Erkenntnis setze einen stabilen und konstanten Gegenstand voraus, der sich nicht aus der sich jeden Moment verändernden und dadurch instabilen

<sup>26</sup> Ebd., S. 88 (B 62).

<sup>27</sup> Ebd., S. 97 (B 74).

<sup>28</sup> Ebd., S. 66 (B 29).

Empfindung erklären lasse. Deshalb könne die Stabilität des Objekts erst durch die Systematisierungsleistung des Verstandes erklärt werden, der sich ordnend auf die sinnlichen Empfindungen bezieht. Dieter Henrich fasst diesen Punkt in *Identität und Objektivität* sehr klar:

Solche Objekte [konstante, identische Erkenntnisgegenstände] können nun offenbar niemals bloß einzelne Vorstellungen von der Art der Empfindung sein, welche nach Kant die erste Grundlage empirischer Erkenntnis ausmachen. Empfindungsvorstellungen können nur auftreten und verschwinden. Es macht keinen Sinn anzunehmen, daß dieselben Empfindungsvorstellungen wiederkehren. Sie können, sofern sie einmal vergangen sind, nur durch gleichartige andere ersetzt werden. Sind also Objekte grundsätzlich konstante Einzelne, die auf verschiedene Weisen gegeben sein können, so muß gefolgert werden, daß der Unterschied zwischen ihnen und den einfachen Vorstellungen der Empfindung von der Art der Differenz zweier Dimensionen ist.<sup>29</sup>

Um den Umstand der gegenseitigen Abhängigkeit von Sinnlichkeit und Verstand noch zu verdeutlichen, benutzt Kant bei der Beschreibung des Erkenntnisprozesses eine Stoff-Form-Metaphorik: Was dem Subjekt sinnlich gegeben werde, die Empfindung, bezeichnet er als den »rohen Stoff«, welcher vom Verstand »bearbeitet« werden müsse, damit als »Produkt«<sup>30</sup> aus Stoff und Form die Erfahrung entstehe. Weder Stoff ohne Form noch Form ohne Stoff ergeben erkenntnisleitende Erfahrung oder (so lässt es sich in jeder Zusammenfassung der *Kritik der reinen Vernunft* nachlesen): »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«<sup>31</sup>

Aufgrund der Zwiespaltigkeit des Subjekts zwischen Sinnlichkeit und Verstand sowie der, aus ihrer Unselbstständigkeit ableitbaren, wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander, meint Kant behaupten zu können, dass die Gesetze des Verstandes notwendigerweise in jedem Erfahrungsgegenstand auffindbar seien. Der Bereich der notwendigen Erkenntnis dürfe entsprechend nicht auf den Bereich der allgemeinen Logik begrenzt bleiben, sondern müsse im Widerspruch zur rationalistischen Annahme auf den Bereich der Erfahrungserkenntnis ausgeweitet werden. Die logischen Gesetze des Verstandes müssen nämlich (wenn auch in anderer Form) im

29 Dieter Henrich: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter 1976, S. 18 f.

30 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 48 (A 1).

31 Ebd., S. 98 (B 75).

Erfahrungsgegenstand als Naturgesetzmäßigkeiten vertreten sein, da es ohne dessen gesetzgebende Leistung gar keinen Erfahrungsgegenstand geben könne. Kants Argument gegen Leibniz lautet also wie folgt: Weil das Erkenntnissubjekt vermittelt über seine rezeptive Sinnlichkeit und entgegen der rationalistischen Annahmen mit einem Bein in der phänomenalen Welt stehe und dieses Bein ein notwendiges Standbein darstelle, könne es notwendige *Tatsachenerkenntnis* geben. Die sinnliche Materialität des Verstandessubjekts begründet seine Fähigkeit zu *synthetischen Urteilen a priori*.

*Die Einheit des transzendentalen Bewusstseins: synthetische Urteile a priori*

Seine gegen den Rationalismus vorgebrachte Argumentation der wesentlichen Zwiespaltenheit des Erkenntnissubjekts muss Kant in einem zweiten Schritt gegen den humeschen Empirismus verteidigen. Bisher meint er, bewiesen zu haben, dass aufgrund der neubestimmten Konstellation von Sinnlichkeit und Verstand die Regeln des Verstandes in jedem Erfahrungsgegenstand vorhanden sein müssen. Dieser Nachweis impliziert allerdings noch nicht den Beleg dafür, dass die Regeln des Verstandes, die das Subjekt notwendigerweise im Gegenstand findet, selbst notwendige, gleichbleibende Regeln sind. Unklar blieb bislang, ob das Subjekt in der Reflexion überhaupt erkennen kann, welche Regeln dies sind und ob diese überhaupt apriorische Geltung haben. Denn eine (nachkopernikanische) Variante des skeptischen Szenarios Humes ist nach wie vor denkbar: Selbst wenn der Nachweis erbracht wäre, dass es Erkenntnisgegenstände nur kraft des gesetzgebenden Vermögens des Verstandes gebe, so könnte der Verstand die konkreten Regeln der Gegenstandskonstitution nichtsdestotrotz aus der Erfahrung gewonnen haben. Dass die konkreten Gesetze des zugestandenermaßen a priori gesetzgebenden Verstandes bloße subjektive Gewohnheiten, also Gesetze der Assoziation, darstellen, ist trotz der Feststellung der konstruktiven Leistung des Verstandes nicht ausgeschlossen. Kants sinnliche Öffnung des rationalistischen Vernunft-Ichs ermöglicht zwar *Tatsachenerkenntnis*, gefährdet aber zugleich ihre *apriorische* Geltung. Henrich spricht von Gleichförmigkeiten, die Kant dem Erfahrungsgegenstand bisher nachweisen konnte, bei denen es sich aber eben nicht notwendigerweise um apriorische Gesetze handelt:

Es hat sich zwar gezeigt, daß Objekte nicht intuitiv aufgenommen werden können, woraus zu folgern war, daß sich ein Objektbezug nur in einer Aktivität der Synthesis von Gegebenem herstellen läßt. Damit ist aber noch nicht die weitergehende These begründet, daß auch die Regeln der

Zuordnung von Mannigfaltigem, welche die Grundstruktur aller Objekte ausmachen, zusammen mit der Struktur der Synthesisaktivität aller Erfahrung voraus und unabhängig von ihr feststünde. Es bleibt denkbar, daß das, was in dieser Aktivität a priori festgelegt ist, auf die Fähigkeit zur Exploration möglicher Gleichförmigkeiten und zur Ausbildung irgendwelcher Einheitsbegriffe eingeschränkt ist. Welche Gleichförmigkeiten sich finden und welche Einheitsbegriffe infolgedessen entworfen werden können, bliebe empirischen Umständen überlassen.<sup>32</sup>

Könnte es sein, dass zu wenig an der Erkenntnis den subjektiven, formalen Bedingungen unterliegt, um in der Selbstreflexion den angestrebten Nachweis der synthetischen Urteile *a priori* erbringen zu können? Kants an den Rationalismus adressierte Entgegnung, das Subjekt bedürfe materialer Empfindung zur Erkenntnis, läuft Gefahr, seine These der formalen Bestimmtheit des Subjekts zu gefährden, durch deren reflexive Analyse sich erst die Möglichkeit einer Begründung der notwendigen Tatsacherkenntnis ergeben hatte. Lässt die »stoffliche« Dimension des Subjekts seine formale Dimension als bloßes Gerippe zurück? Wird das Subjekt in Kants Widerlegung des Rationalismus selbst »zu empirisch«, um noch als Gesetzgeber der empirischen Natur durchzugehen? Denn verbliebe Kants Argumentation beim Nachweis der Gleichförmigkeit des Verstandes, hätte sich Humes Skeptizismus trotz der Kopernikanischen Wende durchgesetzt. Zwar würde das Subjekt den Gegenstand gesetzmäßig konstituieren, jedoch anhand von Gesetzen, welche die Erfahrung diesem gelehrt hat und welche weiterhin von der Erfahrung verändert werden. Das Resultat der Reflexion wäre nicht mehr die wissenschaftliche Metaphysik der synthetischen Urteile *a priori*. Sie bestünde »bloß noch« in der Aufklärung über gegenwärtige und veränderbare, subjektive Denkgewohnheiten.

Was setzt Kant diesem Einwand entgegen? Er behauptet, dass das Subjekt zwar als eine Zweiheit von Form und Material beschrieben werden müsse, dass diese Zweiheit jedoch wiederum in einer vorgeordneten Form der Einheit begründet sei. Obwohl er dem Subjekt sowohl rezeptive Sinnlichkeit als auch spontanen Verstand attestiert, geht er davon aus, dass das Subjekt, qua Bewusstsein, eine formale Einheit darstellt, die er die *ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption* nennt.

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewußt-

32 Henrich: *Identität und Objektivität*, S. 22.

seins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendente Apperzeption nennen.<sup>33</sup>

Denn subjektive Erkenntnis könne zwar nur mithilfe körperlicher Empfindungen erklärt werden, doch sei das, was von dieser körperlichen Empfindung dann zur Erkenntnis werde, notwendigerweise eine *bewusste Vorstellung* dieser körperlichen Empfindung. Obwohl das Subjekt also eine materiale, kontingente Dimension aufweise, im Erkenntnisprozess körperlich affiziert werde und seine Empfindungen passiv empfangen, müsse es diese Empfindungen notwendigerweise schon aktiv geformt haben, sobald sie vom Verstand in Beziehungen gesetzt und zur Erfahrung gebracht werden können. Das Bewusstsein nehme eine Vorstrukturierung der Empfindungen vor, damit der Verstand in der Lage sei, die einzelnen sinnlichen Vorstellungen in Bezug zueinander zu setzen. Die Formen dieser Vorstrukturierung und damit die subjektiven Formen der Sinnlichkeit seien Raum und Zeit. Kant betrachtet das Bewusstsein also als eine übergeordnete und der Zweifelt von Sinnlichkeit und Verstand »vorausgehende« und daher unwandelbare Einheitsform, welche nun in der Selbstreflexion genügend Informationen liefern müsste, um konkrete Regeln der Erkenntnis vor jeder Erfahrung bestimmen zu können. Das Wie der Erfahrung, seine Form, lasse sich daher genau genug bestimmen, um, so Kant, dem Was der Erkenntnis konkrete, gesetzesförmige Grenzen setzen zu können. Kants zweites Hauptargument lautet demnach: Weil Subjektivität (auch dessen sinnliche Dimension) über die Reflexion auf die Einheit des Bewusstseins formal beschrieben werden kann, lassen sich synthetische Urteile *a priori* begründen.

Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Auf solche Weise sind synthetische Urteile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori*, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände

33 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 168 (A 107).

der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori.<sup>34</sup>

In einem Brief an Marcus Herz bezeichnet Kant diese neue Metaphysik daher als eine »förmliche Wissenschaft«.<sup>35</sup> Ihr notwendiges Wissen erlange sie über die Reflexion auf die Einheitsform des Subjekts, dessen Bewusstsein. Das zu erlangende Selbstbewusstsein sei zugleich Wissen um die Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnisgegenstände. Doch wie erlangt Kant Selbstbewusstsein?

Seine Strategie besteht darin, sich einen Gegenstand bewusst zu machen und dann von diesem Gegenstandsbewusstsein nach und nach alle kontingenten, empirischen Eigenschaften des Gegenstands abzuziehen, sodass schlussendlich bloß noch die reinen Formen des Bewusstseins übrigblieben: eben das, was man durch die Subtraktion empirischer Eigenschaft nicht mehr abziehen und das deshalb selbst nicht empirisch sein könne. Das Bewusstsein, das sich in dieser Operation der Abstraktion des Gegenstands vom Gegenstandsbewusstsein »in sich selbst zurückwendet«,<sup>36</sup> bringe somit seine eigenen notwendigen Formen zum Bewusstsein. Darin besteht, Kant zufolge, Selbstbewusstsein. »Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen.«<sup>37</sup> Das Gleiche gelte etwa für den Begriff der Substanz, den Kant als eine Form des Verstandes, als eine Kategorie, versteht: »Ihr müßt also, überführt durch die Notwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnisvermögen a priori seinen Sitz habe.«<sup>38</sup>

## *Kritische Disziplin II*

Mit der Erlangung vollständigen Selbstbewusstseins sieht Kant sein Gedankenexperiment der Kopernikanischen Wende als (beinahe)<sup>39</sup> beendet an. Gefunden habe er die Formen der Sinnlichkeit, welche die Empfindungen

34 Ebd., S. 201 (B 197).

35 Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 330.

36 Dieter Henrich: »Fichtes ursprüngliche Einsicht«, in: ders. und Hans Wagner (Hrsg.): *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1966, S. 188–232, hier S. 193.

37 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 48 (B 5).

38 Ebd., S. 48 (B 6).

39 Kant geht davon aus, den Hauptteil der Selbstreflexion durchgeführt zu haben. Das von

räumlich und zeitlich strukturieren, die Formen des Verstandes, dessen Kategorien die räumlich und zeitlich strukturierte Synthesis kategorial auf Begriffe bringen, sowie schließlich die Formen der Vernunft, deren regulative Ideen die Vorstellungen der Gegenstände in ein Ganzes des Wissens integrieren. Beschreiben und begründen lasse sich demnach *Erkenntnis überhaupt*, und zwar mit unbedingter, erfahrungsunabhängiger Geltung.

Kant geht davon aus, dass eine vollständige, erfahrungsunabhängige Beschreibung von Erkenntnis einerseits die synthetischen Urteile schon enthalte. Die Unabänderlichkeit der Gesetze der reinen Mathematik, der Euklidischen Geometrie und der Axiome der reinen Naturwissenschaft (hier hat Kant vor allem die Mechanik Newtons vor Augen) könnten somit in der Reflexion auf das Subjekt bewiesen werden. Sie bezeichnen die Gesetze von Zeit, Raum und Welt, die aus den subjektiven Erkenntnisformen resultieren. Dieses stabilisierende, erfahrungsunabhängige Wissen sei jedoch nicht das einzige Resultat der Selbstreflexion, welches die angepeilte Mündigkeit zu erlangen helfe. Die explizierten Formen der Erfahrung und die synthetischen Urteile a priori versteht Kant nämlich darüber hinaus als Rationalitätskriterien, die jeder zukünftigen Erfahrung, welche mit einem Erkenntnisanspruch auftritt, Bedingungen auferlegt, die sie nicht unterbieten darf und Grenzen vorschreibt, die sie nicht überschreiten darf. Denn die in der Reflexion gefundene Einheit des transzendentalen Bewusstseins liege zwar der Subjektivität zugrunde und gehe der Zweiheit von Sinnlichkeit und Verstand voraus, allerdings nicht de facto als empirische Bewusstseinsseinheit. Selbstverständlich sei empirisches Bewusstsein in räumlicher und zeitlicher Hinsicht nicht immer einheitlich bestimmt, sondern könne durchaus auch diffus auftreten. Nicht jede räumlich und zeitlich strukturierte Vorstellung gehe in der Vorstellung eines Gegenstands auf, ebenso wenig wie jede Vorstellung eines Gegenstands schon immer in das Ganze des Wissens integriert sei. Das Zugrundeliegen und Vorausgehen der ursprünglichen Bewusstseinsseinheit versteht Kant de jure als latentes Potential von Subjektivität, dessen Verwirklichung geradezu die Aufgabe der Erkenntnis darstellt. In jeder Erfahrung, die als Erkenntnis durchgehen wolle, müsse das Subjekt die transendentale Einheit des Bewusstseins deshalb auch empirisch durchsetzen und das latente Potential von Subjektivität in der Strukturierung und Vereinheitlichung aller uneinheitlichen, diffusen und vagen Eindrücke realisieren.

Am Ende der transzendentalen Reflexion steht somit eine doppelte Anforderung zur Begrenzung, die, Kant zufolge, allerdings nicht mit Zwang und

ihm gefundene System sei allerdings noch nicht abschließend expliziert, weshalb es noch einiger Detailarbeit bedürfe, um die Selbstreflexion vollständig abzuschließen.

Unfreiheit assoziiert werden dürfe, sondern, im Gegenteil, als die notwendige Bedingung zur Erlangung von Mündigkeit und zur Auflösung der Krise des Denkens betrachtet werden müsse, die sein Unterfangen erst motiviert hatte. Denn erst, wenn sich das Subjekt den in der Selbstreflexion gefundenen Regeln unterwerfe, könne es das dogmatische Wissen fremder Autoritäten ablehnen, ohne sich zugleich der skeptischen Gefahr auszuliefern und an den eigenen Fähigkeiten zu zweifeln, zu verlässlichem Wissen zu gelangen. Wie wir bereits gesehen haben, fordert Kant das Subjekt deshalb einerseits dazu auf, das reine Denken der Vernunft zu begrenzen. Es gelte einzusehen, dass die Vernunft lediglich die Fähigkeiten besitze, die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen empirischer Erkenntnis durchzuführen und die empirische Erkenntnis durch regulatives Eingreifen zu unterstützen. Metaphysische Spekulation über nicht erfahrbare Gegenstände hingegen müsse sie sich fortan verbieten, genauso wie das Beantworten derjenigen unbedingten Fragen, die sie von Natur aus quälen. Die zweite Disziplinierung besteht in der soeben dargelegten Anweisung an das Subjekt, in jeder Erfahrung, die zur Erkenntnis werden soll, die latente Einheit des Bewusstseins auch empirisch durchzusetzen. Diffuse, uneinheitliche und vage Eindrücke haben fortan ebenso wenig mit Erkenntnis zu tun, wie die metaphysischen Spekulationen.

Was mit der astronomischen Analogie zum Vorgehen des Kopernikus' begann, endet mit einer Analogie zur Polizei. Ihren positiven Nutzen beziehe sie aus ihrem negativen Eingreifen. Ebenso müsse der auf den ersten Blick paradoxe unterwerfend-befreiende Charakter der kritischen Selbstreflexion und ihrer beiden Forderungen zur Begrenzung verstanden werden.

Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne.<sup>40</sup>

## 2 Das Scheitern der ersten Kopernikanischen Wende

Kants Kopernikanische Wende betrachten Adorno und Deleuze als detaillierte Beschreibung sowie als ambitionierte Rechtfertigung moderner (bürgerlicher) Subjektivität. Kants Vorschlag zur Umänderung der Denkart sei von der Nachwelt gewissermaßen angenommen worden. Deleuze geht in seiner

40 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 30 (B XXV).

Kantvorlesung so weit zu sagen, dass wir heute, 1978, alle Kantianer seien.<sup>41</sup> Adorno spricht der Kopernikanischen Wende 1969 eine »Wahrheit über den erreichten geschichtlichen Stand«<sup>42</sup> zu. Moderne, bürgerliche Subjektivität und ihr Denken sehen Adorno und Deleuze aus der Perspektive der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugleich als gescheitert an, und zwar aus dem einfachen Grund, dass ihre Rationalitätsstandards dem Faschismus nichts haben entgegensetzen können. Im Gegenteil: Eine der zentralen Prämissen, auf die sowohl die Philosophie Adornos als auch die Philosophie Deleuzes aufbauen und der wir im Folgenden noch nachgehen werden, besteht in der Annahme, moderne, bürgerliche Subjektivität habe sogar eine konstitutive Rolle bei der Entstehung des Faschismus gespielt, indem sie ein repressives Selbstverhältnis und ein konformistisches Denken begünstigt habe.<sup>43</sup> Beide fordern deshalb die Einsicht, dass es dieser Subjektform nicht gelungen sei, in einen Zustand der Mündigkeit einzutreten und dass ihr dies niemals gelingen werde. Kants Philosophie erscheint somit als Dokument und Rechtfertigung einer Form der Subjektivität, die ihr Scheitern historisch erwiesen hat.

Warum legen Adorno und Deleuze dieses Dokument nicht beiseite? Beide vertreten die Auffassung, das historische Scheitern der modernen, bürgerlichen Subjektivität deute sich schon in Kants Kopernikanischer Wende an, und zwar in den Ungereimtheiten und Widersprüchen, die seinen Beschreibungs- und Rechtfertigungsversuchen eingeschrieben sind. Der Grund, warum sie Kants Subjektphilosophie nicht ruhen lassen, liegt darin, dass sie in der philosophischen Analyse dieser sorgfältig verzeichneten Ungereimtheiten und Widersprüche die Möglichkeit erblicken, einerseits Einsichten in die Gründe und Motive des historischen Scheiterns moderner, bürgerlicher Subjektivität zu erlangen (II.2) und andererseits in der Entfaltung dieser Ungereimtheiten und Widersprüche mögliche Auswege aufzudecken (II.3). Kants Subjektphilosophie, so Adorno, komme eine historische Wahrheit zu, doch vor dem Hintergrund des Scheiterns des durch sie beschriebenen und gerechtfertigten Subjektivitätstyps erscheine diese Wahrheit als »eine Wahrheit freilich, die durch eine zweite Kopernikanische Wendung theoretisch wieder zu negieren wäre.«<sup>44</sup> Das von Adorno und Deleuze diagnostizierte Scheitern der Kopernikanischen Wende gilt es vorerst, genauer zu untersuchen.

41 Gilles Deleuze: *Lecture »On Kant. Synthesis and Time«*, URL: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-kant.html> (Stand: 22. 7. 22).

42 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 746.

43 Vgl. Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*; Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*.

44 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 746.

## 2.1 Vom Widerstreit der Motive in der *Kritik der reinen Vernunft*

In der ersten Sitzung einer Vorlesung zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* macht Adorno seine Studierenden auf eine »sonderbare Formulierung«<sup>45</sup> aufmerksam. Warum, wundert er sich, stellt Kant seiner Reflexion auf das Subjekt die Absichtsbekundung voraus, der Frage nachzugehen, *wie* synthetische Urteile a priori möglich seien, anstatt seine Reflexion durchzuführen und im Anschluss, abhängig von den Resultaten der Reflexion, darüber zu befinden, *ob* sich synthetische Urteile a priori und mit ihnen ein erfahrungsunabhängiges Wissen vom erfahrbaren Gegenstand als möglich erwiesen haben?<sup>46</sup> In dieser sonderbaren Formulierung, so Adorno, komme *die* grundlegende Ungereimtheit der kantischen Subjektphilosophie zum Vorschein, die er zum Ausgangspunkt nimmt, um das Rätsel zu lösen, wieso und inwiefern moderne, bürgerliche Subjektivität gescheitert sei. Diese verdächtige Fragestellung deutet Adorno nämlich als Anzeichen dafür, dass Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* vollzogene Selbstreflexion des Subjekts befangen sei. Denn Kant habe in seiner Untersuchung ein implizites Ziel verfolgt, das mit dem expliziten Ziel der Selbstreflexion in einen Konflikt geraten sei und diese korrumpiert habe. Der Umstand, dass er sich vorgenommen habe, in der Selbstreflexion zu untersuchen, *wie* (und nicht *ob*) synthetische Urteile a priori möglich seien, weise darauf hin, dass er in der Selbstreflexion von vorneherein ein ganz bestimmtes Ergebnis habe erzielen *wollen*: An ihrem Ende habe der Begriff eines Subjektes stehen sollen, das sich mithilfe synthetischer Urteile a priori der Gegenstände der Welt versichert weiß, indem es sich im Besitz eines erfahrungsunabhängigen Wissens von erfahrbaren Gegenständen wähnt, die diesem zudem als beruhigend einheitlich und unveränderlich erscheinen.

Es gehört zu den interessantesten Aspekten von Adornos und Deleuzes Kantdeutungen, dass sie der *Kritik der reinen Vernunft* nicht jede Gültigkeit absprechen, sondern davon ausgehen, dass sich in ihr das *Motiv der Selbstreflexion* mit dem *Motiv der Vergewisserung einer einheitlichen und gleichbleibenden Außenwelt* im Widerstreit befinde, weshalb Kants *Reflexion* des Subjekts an einem bestimmten Punkt der Untersuchung in die *Beschränkung* des Subjekts kippe, durch die er dem zweiten Motiv genüge leisten wolle. Aus dieser Adorno und Deleuze gemeinsamen Betrachtungsweise resultieren zwei Aufgaben im Umgang mit der kantischen Philosophie, denen beide nachgehen. Einerseits machen sie es sich zur Aufgabe, herauszufinden, warum die

45 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 21.

46 Vgl. ebd., S. 20 f.; Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 58 f. (B 19).

beiden angesprochenen Motive in der *Kritik der reinen Vernunft* koexistieren. Denn die Gründe dieser Koexistenz verweisen auf die Gründe des Scheiterns moderner Subjektivität. Andererseits bemühen sie sich den Punkt zu identifizieren, an dem Kants Untersuchung den Charakter der Selbstreflexion aufgabe und zur Selbstbeschränkung werde, um die authentischen Ergebnisse von den befangenen zu trennen.

## 2.2 Kants verkürzter Säkularisierungsversuch

Aus Angst, darauf verweist vor allem Adorno, weiche in der kantischen Untersuchung das Motiv der Selbstreflexion dem Motiv der Vergewisserung einer einheitlichen und gleichbleibenden Außenwelt. Und es sei diese Angst, welche Kants Kopernikanische Wende zu einem verkürzten Säkularisierungsversuch des Subjekts mache. Denn im Modus der Selbstreflexion befreie er das Subjekt zunächst von äußeren, zumeist religiösen Autoritäten. In der Reflexion auf das Subjekt weist er nach, dass diese Ordnungen dogmatisch-metaphysischer Prägung keine Geltung beanspruchen dürfen, scheitern sie doch schon am Kriterium der sinnlichen Überprüfbarkeit, das er aufstellt, wenn er Wissen als das Produkt eines Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Verstand ausweist. Insofern stehe das Motiv der Selbstreflexion im Dienste einer Säkularisierung, in der sich das Subjekt auf seine eigenen Fähigkeiten besinne, um fremde Autorität abzulehnen und mündig zu werden. Vor der sich eröffnenden Freiheit sei Kant allerdings zurückgeschreckt (auch weil sie in letzter Instanz seine bürgerlichen Privilegien gefährdet hätte), weshalb das Motiv der Selbstreflexion im Laufe seiner Untersuchung von dem Motiv der Vergewisserung einer einheitlichen und gleichbleibenden Außenwelt abgelöst wurde. Anstatt bei seiner Reflexion auf das Subjekt, das dank der Ablehnung der dogmatischen Metaphysik erfolgreich gegen die religiösen Ordnungen aufbegehre, weiterzusuchen nach einem Denken, das sich in der Lage zeige, das entstehende Machtvakuum zu nutzen, um bestehende Ordnungen zu be- und hinterfragen, knicke Kant ein. Denn er schreibe dem Denken mit den synthetischen Urteilen a priori und den unveränderlichen Rationalitätsstandards eine innere Autorität vor, die an die Stelle der überwundenen, äußeren Autoritäten trete. Sein Versuch, das Subjekt und dessen Denken zu säkularisieren, bleibe unvollendet zurück. »Dieselbe ratio, die, im Einklang mit dem Interesse der bürgerlichen Klasse, die feudale Ordnung und ihre geistige Reflexionsgestalt, die scholastische Ontologie, zertrümmert hatte«, so formuliert es Adorno in der *Negativen*

*Dialektik*, »fühlte sogleich den Trümmern, ihrem eigenen Werk gegenüber Angst vor dem Chaos.«<sup>47</sup>

Wie ist dieser verkürzte Versuch Kants zu verstehen, das Subjekt und dessen Denken zu säkularisieren? Sowohl Adorno als auch Deleuze zweifeln Kants Selbstverständnis an, die traditionelle Metaphysik überwunden zu haben. Beide verweisen darauf, dass die Vorstellung, die Objekte stellen eine unveränderliche Einheit dar, welche zwar von den Sinnen nicht immer wahrgenommen werden könne, aber nichtsdestotrotz ihr Wesen ausmache, eine Konstante der westlichen Metaphysik seit Platon sei, der sich Kant unhinterfragt anschließe. Deleuze nennt diese Vorstellung die »Unterordnung der Differenz unter die als anfänglich vorausgesetzten Mächte des Selben und des Ähnlichen«.<sup>48</sup> Während es bei Platon noch die unwandelbaren Ideen gewesen seien, die als die Essenz ihrer wandelbaren weltlichen Instanzierungen angenommen wurden, so seien es bei Kant die transzendentalen Formen der Erfahrung, vor deren Hintergrund die wandelbaren, diffusen Vorstellungen der Außenwelt bloß als irrationale und unvollständige Realisierungen erscheinen. Was Kant als eine Überwindung der traditionellen Metaphysik beschreibt, interpretieren Adorno und Deleuze als ein Verhaftetbleiben in den Registern einer *traditionellen Metaphysik der Einheit*.<sup>49</sup>

Daß Erkenntnis eines ist und daß dies Eine den Primat gegenüber dem Mannigfaltigen hat: das ist, wenn Sie so wollen, die metaphysische Voraussetzung der Kantischen Philosophie. Und es ist genau das der Punkt, an dem Kant nun mit Aufklärung in einem allerweitesten Sinn übereinkommt, wie er sowohl schon die frühe griechische Philosophie wie die klassische griechische Philosophie, wie übrigens auch das gesamte christliche Denken, in sich einschließt. In diesem Moment der Einheit gegenüber dem Mannigfaltigen steckt eigentlich bei Kant unreflektiert dieses traditionelle Moment drin.<sup>50</sup>

Beide gestehen Kant zwar zu, in seiner Reflexion auf das Subjekt die dogmatische Metaphysik zerstört zu haben, nicht allerdings ohne die traditionelle Metaphysik der Einheit in der sich anschließenden Beschränkung des Subjekts in einer anderen Form zu erneuern. Während die wesentliche Einheit der Gegenstände in den religiösen Ordnungen dogmatisch-metaphysischer

47 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 32.

48 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 166.

49 Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 166, 185 f., 193; Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 84.

50 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 299 f.

Spielart noch durch die Vorstellung der Einheit Gottes garantiert worden sei, aus dessen Begriff sich die gesamte Ordnung deduzieren lasse, sind sich Adorno und Deleuze darin einig, dass es die Einheit des Transzendentalsubjekts ist, die bei Kant diese Aufgabe übernimmt. Nicht länger die Identität Gottes, sondern die Identität des Transzendentalsubjekts stehe ein für die Metaphysik der Einheit. Adorno nennt in der *Negativen Dialektik* »die Konstruktion der transzendentalen Subjektivität die großartig paradoxe und fehlbare Anstrengung, des Objekts in seinem Gegenpol mächtig zu werden.«<sup>51</sup> Deleuze spielt in *Differenz und Wiederholung* auf denselben Zusammenhang an: »Bei Kant wie bei Descartes ist es die Identität des Ichs im Ich denke, die die Übereinstimmung aller Vermögen und ihren Einklang hinsichtlich der Form eines als dasselbe vorausgesetzten Objekts begründet.«<sup>52</sup>

Auch wenn Kant seine Untersuchung mit dem Motiv der Selbstreflexion antrat, habe er aufgrund seiner Inkonsequenz nichts anderes getan, als die göttliche Ordnung durch das Transzendentalsubjekt hindurch als empirische Ordnung der Tatsachen wiederauferstehen zu lassen. Zwar unterscheide sich die kantische Erkenntnistheorie von der dogmatischen Metaphysik darin, dass das Subjekt die erste Ordnung von äußeren Autoritäten (welche die Deutungsmacht über den Begriff Gottes besitzen) heteronom übernehmen muss, während es die Konstruktion der zweiten »autonom« und selbst vornimmt. Allerdings ändere diese Autonomie nichts daran, dass dem Subjekt diese wie jene Ordnung als unwandelbar und unhinterfragbar erscheint. Kants verkürzten Versuch der Säkularisierung des Subjekts und dessen Denkens verstehen Deleuze und Adorno daher als Transformation einer traditionellen Metaphysik der Einheit, da er die Einheit Gottes, die als Garant der Ordnung der Dinge fungierte, in letzter Instanz durch die Einheit des Subjekts austausche, anstatt die Idee einer unhinterfragbaren und unveränderbaren Ordnung aufzugeben. »Gott bleibt erhalten«, merkt Deleuze in *Differenz und Wiederholung* an, »solange man das Ich bewahrt.«<sup>53</sup> In der *Negativen Dialektik* formuliert es Adorno folgendermaßen:

Nach der Zerstörung des Thomistischen ordo, der Objektivität als eine von Gott gewollte vor Augen stellte, schien diese zusammenzubrechen. Zugleich jedoch stieg wissenschaftliche Objektivität gegenüber dem bloßen Meinen maßlos an und damit das Selbstvertrauen ihres Organs, der

51 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 186.

52 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 174.

53 Ebd., S. 85.

ratio. Der Widerspruch war zu lösen, indem man von der ratio sich verlocken ließ, sie aus dem Instrument, der Revisionsinstanz der Reflexion, ins Konstituens umzuinterpretieren, ontologisch derart, wie der Rationalismus der Wolffschen Schule ausdrücklich verfuhr. Soweit blieb auch der Kantische Kritizismus dem vorkritischen Denken verhaftet und die gesamte subjektive Konstitutionslehre; bei den nach-Kantischen Idealisten wurde das offenbar.<sup>54</sup>

### 2.3 Das Postulat der Bewusstseinsidentität und die Tabuisierung der unbewussten Sinnlichkeit

An welchem Punkt seiner Untersuchung kippt Kants Reflexion des Subjekts in die Beschränkung des Subjekts, fragen Adorno und Deleuze, um der Antwort die Opfer abzulesen, die Kant dem Subjekt auferlegt, wenn er davor zurückschreckt, die Metaphysik der Einheit zu verabschieden und sie stattdessen transformiert. Dabei gehen beide davon aus, dass sich der Konflikt zwischen dem Motiv der Selbstreflexion und dem Motiv der Versicherung einer einheitlichen und gleichbleibenden Außenwelt in der *Kritik der reinen Vernunft* als ein Konflikt zwischen der Zweiheit und der Einheit des Subjekts darstellt. Im Modus der Selbstreflexion setze Kant der analytischen Identität des Subjekts, so wie es noch im Rationalismus als ausschließlich über die Vernunft bestimmtes reines Ich definiert wurde, die Vorstellung der *Zweiheit des Subjekts* entgegen. Inspiriert vom Empirismus öffnete er das begriffliche Denken der sinnlichen Erfahrung, ohne es dem Empirismus gleichzutun und das begriffliche Denken vollständig auf die sinnliche Erfahrung zu reduzieren. Kant entzweie das Subjekt, wenn er das Vermögen des Verstandes und das Vermögen der Sinnlichkeit als die beiden, gleichermaßen notwendigen Quellen der Erkenntnis ausweist. »[D]ie Idee einer *wesentlichen Differenz* zwischen unseren Vermögen«, die aus Kants Kritik am Rationalismus resultiert, bezeichnet Deleuze als einen »der originellsten Punkte des Kantianismus«.<sup>55</sup> Erkenntnis muss fortan begriffliche wie anschauliche Anteile aufweisen und darf bloß noch als *synthetisches Urteil* von erfahrbaren Gegenständen vorliegen. Es sei somit die aufgefundene Zweiheit des Subjekts, die der dogmatischen Metaphysik und ihren deduktiven Analysen der Begriffe von nicht erfahrbaren Gegenständen die Geltung entziehe.

<sup>54</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 196.

<sup>55</sup> Gilles Deleuze: *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*, übers. von Mira Köller, Berlin: Merve 1990, S. 56.

Doch in dem Maße, in dem die gefundene Zweiheit des Subjekts den Geltungsanspruch der dogmatischen Metaphysik unterlaufe, habe Kant die angesprochene Angst verspürt und das Bedürfnis empfunden, sich der Unveränderbarkeit der Außenwelt auf eine andere Art zu versichern. Das Verständnis der Außenwelt als unumstößliche und unbefragbare Ordnung habe er nicht aufgeben können und im Postulat einer ursprünglichen, unwandelbaren Bewusstseinsidentität, die der Zweiheit der Vermögen noch vorausgehe, habe er die Möglichkeit erblickt, dieses Verständnis trotz der bereits geschehenen Entzweiung des Subjekts, trotz der Erfahrungsabhängigkeit des Wissens und trotz des Falls der metaphysisch-dogmatischen Ordnungen beizubehalten. »Man könnte also sagen«, behauptet Adorno in seiner Vorlesung zu *Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹*, »daß, wenn Kant [...] von der Gegebenheit identischer Dinge gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erscheinung ausgeht, [...] daß er dann genauso von dorthin zur Annahme einer solchen Einheit des Bewusstseins genötigt wird, wie, umgekehrt, dann der Mechanismus der Bewusstseins-einheit so etwas wie die Einheit des Dinges hervorbringt.«<sup>56</sup> Denn es seien die *synthetischen Urteile a priori* und die *unumstößlichen Rationalitätskriterien*, mithilfe derer dem Subjekt die Welt als unumstößliche Ordnung erscheine, obwohl und nachdem es die dogmatisch-metaphysische Ordnung abgelehnt habe. Und es sei wiederum die ursprünglich-unwandelbare Bewusstseins-einheit, die der Zweiheit der Vermögen vorausgehe, welche die Behauptung der synthetischen Urteile *a priori* und der unumstößlichen Rationalitätskriterien erlaube. Kants Selbstreflexion werde in dem Moment zur Selbstbeschränkung, in dem er das Subjekt als Bewusstseins-einheit charakterisiere, die sich in der Reflexion vollständig überblicken lasse, um aus dem Überblick die *Form der Erkenntnis überhaupt* zu gewinnen.

Die neue Identitätsform des Subjekts – nicht mehr wesentlich Substanz oder Vernunft, sondern wesentlich die synthetisierende Leistung des Bewusstseins – sehen Adorno und Deleuze als das mutlose Resultat einer Selbstreflexion an, die Kant auf halbem Weg unterbreche, um sich doch noch mit der traditionellen Metaphysik der Einheit zu versöhnen. In der Kopernikanischen Wende ersetze Kant die analytische Identität des Subjekts durch die synthetische und in diesem Substitutionsakt verorten beide die Opfer, die Kant dem Subjekt auferlege, wenn er davor zurückschrecke, die Metaphysik der Einheit zu verabschieden. Durch das Postulat einer synthetischen Einheit schränke er nämlich die zuvor postulierte Zweiheit des Subjekts zwanghaft wieder ein. Denn im Begriff eines Subjekts, das sich einerseits durch eine Zweiheit von Sinnlichkeit und Verstand auszeichnet, andererseits durch eine Einheit des

56 Adorno: *Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹*, S. 163.

*Bewusstseins*, welche der *Zweiheit* noch vorausgehe, sei schlicht und einfach kein Platz für die *unbewusste Sinnlichkeit*. Weil Kant die Metaphysik der Einheit bloß transformiere, schneide er die Sinnlichkeit sowie die Körperlichkeit des Subjekts in zwei und tabuisiere den unbewussten und leiblichen Teil.

#### 2.4 Erkenntnistheoretische Methode als Subjektivierung der göttlichen Ordnung

Wie ist Kants Tabuisierung der unbewussten Sinnlichkeit zu verstehen? Wie wir bereits gesehen haben, leugnet er nicht einfach ihre Existenz. Er gibt durchaus zu, dass es trotz des Vorgehens der Bewusstseinsseinheit Zustände uneinheitlichen Bewusstseins gibt, in denen sich das Subjekt der sinnlichen Reaktionen auf die Außenwelt nicht vollständig bewusst ist. Verwunderlich sei dies allerdings nicht, behauptet er, gehe doch die Einheit des Bewusstseins der *Zweiheit* von Sinnlichkeit und Verstand nicht de facto, also empirisch voran, sondern de jure, als latentes Potential. Vor dem Hintergrund dieses Potentials lasse sich nun erkennen, dass die empirischen Zustände uneinheitlichen Bewusstseins, obgleich empirisch existent, nicht mehr seien als ein »blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum«. <sup>57</sup> Aus dieser Konstellation, auch das hatten wir bereits gesehen, leitet Kant die Aufgabe der Erkenntnis ab, jene de jure vorangehende Einheit des Bewusstseins, jenes latente Potential der Subjektivität, auch empirisch zu verwirklichen. Und es ist diese Tätigkeit, die er den Subjekten als Erkenntnis vorschreibt, die Adorno und Deleuze als die Tätigkeit interpretieren, in der sich die Tabuisierung der unbewussten Sinnlichkeit konkretisiere. Kant leugne nicht einfach die unbewusste Sinnlichkeit, sondern er weise die Subjekte an, sie aus ihrem Denken zu verbannen: Weil sich nur diejenigen Anschauungen, die sich problemlos in der Einheit des Bewusstseins darstellen lassen, für einen derart definierten Erkenntnisvorgang eignen, gehe mit Kants Postulat einer latent vorausgehenden Bewusstseinsseinheit die Behauptung der erkenntnistheoretischen Untauglichkeit der unbewussten Aspekte der Sinnlichkeit einher. »Im Gegenstand, zugerüstet zu dem der Erkenntnis«, so thematisiert Adorno die kantische Tabuisierung in der *Negativen Dialektik*, »ist vorweg das Leibliche vergeistigt durch seine Übersetzung in Erkenntnistheorie«. <sup>58</sup>

Kant transformiert die göttliche Ordnung in die erkenntnistheoretisch-methodische Forderung an die Subjekte, den unbewussten Teil der Sinnlichkeit

<sup>57</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 171 (A 112).

<sup>58</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 193.

aus dem Denken fernzuhalten, da dieser sich gegen die rationale Tätigkeit sperrt, die transzendente Bewusstseinsseinheit auch empirisch durchzusetzen. Zurecht hatte Blumenberg behauptet, dass seit Kant subjektive Identität nur noch als »eine Art Leistung«<sup>59</sup> zu verstehen sei. Deleuze und Adorno würden Blumenbergs These ergänzen: Synthetische Identität muss begriffen werden nicht bloß als Leistung, sondern als Kompensationsleistung. Vor dem Hintergrund der Metaphysik der Einheit müsse das Subjekt in den Leistungen der Erkenntnis die ihm eigene Spaltung stets wieder kompensieren und sie durch den Ausschluss unbewusster und leiblicher Affekte in die Einheit des Bewusstseins zurücknehmen.

Anstatt in der Reflexion den ursprünglichen und unwandelbaren Grund der Subjektivität gefunden zu haben, von dem sich synthetische Urteile a priori ableiten lassen, habe Kant einen Bewusstseinszustand (unter vielen) als grundlegend ausgezeichnet, um synthetische Urteile a priori behaupten zu können. Eigentlich habe Kant das *psychologische* Gesetz aufgespürt, dass einem einheitlichen Bewusstsein ein einheitlicher Gegenstand erscheine und es als transzendenten Standard festgelegt, um die Fortführung der Metaphysik der Einheit zu garantieren. Adorno sieht in der transzendenten Analyse eine »Abstraktion von einem Psychologischen, – begleitet mit Deklarationen darüber, daß sie mit Psychologie nichts zu tun habe.«<sup>60</sup> Ganz ähnlich sieht es Deleuze, der Kants Vorgehen als *Abklatschmethode* bezeichnet:

In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt er detailliert drei Synthesen, die den jeweiligen Beitrag der Denkvermögen ermessen, wobei sie alle in der dritten gipfeln, in der Synthese der Rekognition, die sich in der Form des Objekts überhaupt als Korrelat des Ich denke ausdrückt, auf das sich alle Vermögen beziehen. Es ist klar, daß Kant damit die sogenannten transzendenten Strukturen auf die empirischen Akte eines psychologischen Bewusstseins durchpaust: Die transzendente Synthese der Apprehension wird unmittelbar von einer empirischen Apprehension induziert usw. Zur Vertuschung eines so deutlich sichtbaren Vorgehens unterdrückt Kant diesen Text in der zweiten Auflage. Besser vertuscht, besteht die *Abklatschmethode* nichtsdestoweniger fort, mit all ihrem »Psychologismus«.<sup>61</sup>

59 Hans Blumenberg: »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 406–431, hier S. 431.

60 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 319.

61 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 176 f.

## 2.5 Repressives Selbstverhältnis und politischer Konformismus

Was vermag die geleistete philosophische Analyse der Ungereimtheiten und Widersprüche der kantischen Subjektphilosophie, die aus dieser Perspektive als ängstlich-verkürzte Selbstreflexion erscheint, über das historische Scheitern moderner, bürgerlicher Subjektivität auszusagen? Erneut auf erstaunlich ähnliche Weise vertreten Adorno und Deleuze die Auffassung, dass die aus philosophischer Perspektive verdächtigen Forderungen der Erkenntnistheorie auf zwei grundlegende Probleme verweisen, die zu einem nicht geringen Anteil das Scheitern moderner, bürgerlicher Subjektivität verursacht haben. Das moderne, bürgerliche Subjekt tendiere nämlich einerseits zu einem politischen Konformismus, dessen Apologie sie in Kants Forderung erblicken, Erkenntnis sei auf die Tätigkeit zu beschränken, die subjektiven Formen im Prozess der Erfahrungskonstitution auf konsequente Weise durchzusetzen. Andererseits weise das moderne, bürgerliche Subjekt ein repressives Selbstverhältnis auf, das Kant einfordere und legitimiere, wenn er Sinnlichkeit auf bewusste Sinnlichkeit begrenzt, um Erkenntnis in dem besagten Sinne zu ermöglichen.<sup>62</sup> Wie sind diese Aussagen zu verstehen?

Erkenntnis, wie Kant sie definiere, diese Meinung vertreten sowohl Adorno als auch Deleuze, habe ihren Namen nicht verdient. In ihr gehe es nämlich nicht darum, etwas Neues herauszufinden, sondern um das Gegenteil: um die Versicherung, dass nichts Neues gedacht werde. Nur so sei der Umstand zu interpretieren, dass Kant, nachdem die objektiven Autoritäten die Stabilität der Welt nicht mehr haben garantieren können, der Erkenntnis die Aufgabe zugesprochen habe, mithilfe der Durchsetzung der subjektiven Erfahrungsformen für die Unveränderbarkeit der Außenwelt zu sorgen. Anstatt das Denken dem Neuen zuzukehren, habe er es dazu verdammt, die alten Erfahrungskonventionen stets wieder in die Welt zu projizieren und in ihr bestätigt zu finden. »[D]iese Angelegenheit und diese Beschäftigung

62 Adornos und Deleuzes Beschreibung des ersten Problems entspricht in weiten Teilen Foucaults in *Was ist Kritik?* Geäußerten Diagnose einer Diskrepanz zwischen der kantischen Erkenntniskritik und der kantischen Beschreibung des Projekts der Aufklärung. Die restlose Absicherung des Denkens in der Erkenntniskritik stehe dem Mut entgegen, der zur Aufklärung vonnöten sei (vgl. Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, übers. von Walter Seitter, Berlin: Merve 1992, besonders S. 29). Die zweite Problembeschreibung wiederum steht in einem auffallenden Widerspruch zu Foucaults Analysen der modernen, bürgerlichen Sexualität, in denen er die These vom repressiven Selbstverhältnis zu widerlegen sucht (vgl. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995, besonders S. 18; bezüglich der Unterschiede zwischen Foucaults und Deleuzes Konzepten der Repression vgl. Gilles Deleuze: *Lust und Begehren*, übers. von Henning Schmidgen, Berlin: Merve 1996).

haben nichts mit Denken zu tun«, merkt Deleuze an. »Bei ihnen wird das Denken nur mit einem Bild seiner selbst erfüllt, in dem es sich um so besser erkennt, als es die Dinge erkennt: Das ist ein Finger, das ist ein Tisch, guten Tag, Theaitetos.«<sup>63</sup> Die Dinge, so Adorno in einem ähnlichen Argument, benutze diese Philosophie nur »als Spiegel, aus dem sie wiederum sich herausliest, ihr Abbild verwechselnd mit der Konkretion.«<sup>64</sup> »Wird das Subjekt zur sturen Widerspiegelung des Objekts verhalten, die notwendig das Objekt verfehlt, das nur dem subjektiven Überschuss im Gedanken sich aufschließt, so resultiert die friedlose geistige Stille integraler Verwaltung.«<sup>65</sup>

Sowohl Adorno als auch Deleuze verwenden den Begriff des Konformismus, um das Denken zu charakterisieren, das nach dem Fall der objektiven Autoritäten durch das Verbot, etwas Anderes als das bereits Bekannte zu erkennen, die bestehende Ordnung festschreibe. Die kantische Kritik, so Adorno, ermutige in letzter Instanz »nur das normale Funktionieren des Verstandes und die dementsprechende Ansicht von der Realität.«<sup>66</sup> Mit dem Verfassen der *Kritik der reinen Vernunft* habe Kant »dem Normalbewußtsein des Spießbürgers, der die mehr oder minder konventionelle Vorstellung von der Realität ungestört hinnehmen will, gut geholfen.«<sup>67</sup> Die Kritiken Kants, das behauptet Deleuze auf vergleichbare Weise, »interiorisieren bloß die etablierten Werte.«<sup>68</sup> Geradezu »[e]hrenwert«<sup>69</sup> sei die kantische Philosophie, merkt er ironisch an, weil in ihrem Zeichen ein Denken entstehen habe können, das »zum Staat ›zurückfindet‹, zur ›Kirche‹ zurückfindet, zu allen Werten der Zeit zurückfindet.«<sup>70</sup> »Niemals hat die Rekognition anderes als das Wiedererkennbare und Wiedererkannte geheiligt, niemals hat die Form anderes als Konformitäten eingegeben.«<sup>71</sup>

Nicht nur den Verweis auf das Problem des Konformismus erblicken Adorno und Deleuze in ihrer Analyse der kantischen Philosophie. Dessen Forderung, Sinnlichkeit auf bewusste Sinnlichkeit zu begrenzen, entschlüsseln sie darüber hinaus als das zweite grundlegende Problem des modernen, bürgerlichen Subjekts: ein repressives Selbstverhältnis. Das moderne, bürger-

63 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 181.

64 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 25.

65 Ebd., S. 205.

66 Ebd., S. 80.

67 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 275.

68 Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, übers. von Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991, S. 102.

69 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 179.

70 Ebd., S. 177.

71 Ebd., S. 176.

liche Subjekt habe nämlich »die Fähigkeit zu Leiden und Glück«<sup>72</sup> (Adorno) bzw. zu »Liebe und Hass«<sup>73</sup> (Deleuze) eingebüßt. Zudem seien Sexualität,<sup>74</sup> Erotik<sup>75</sup> und Trieb<sup>76</sup> mehr und mehr aus dem subjektiven Selbstverständnis verschwunden (Adorno), während das Begehren des Subjekts nach und nach die »Spitzen«<sup>77</sup> verloren habe (Deleuze). Eine »bürgerlich[e] Neutralisierung«<sup>78</sup> habe dieses Subjekt befallen, eine »Kälte«<sup>79</sup> (beide Adorno): »allzu starr, allzu gelenk, allzu beherrscht«<sup>80</sup> führe es sich auf (Deleuze). Eben dieser Neutralisierung und dieser Kälte verschaffe Kant eine Rechtfertigung, wenn er die affektiv-intensiven Körperreaktion, jene »somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen«<sup>81</sup> (Adorno) als irrational charakterisiert und sie aus der Erkenntnis verbannt. Glücken, Scheitern, Begehren, Lieben, Hassen und Leiden seien aus dem erkenntnistheoretischen Vokabular zur Beschreibung der Welt ebenso ausgeschlossen wie aus dem modern-bürgerlichen Leben.

Indem Kant die Disziplinierung des Körpers als kritische Disziplin ausweise und sie mit dem Ziel der Mündigkeit verknüpfe, schaffe er das Narrativ ihrer Rechtfertigung. Vor dem Hintergrund der philosophischen Einordnung der kantischen Erkenntnistheorie nehmen Adorno und Deleuze diese Rechtfertigung zurück. Denn die Begrenzung der Sinnlichkeit auf bewusste Sinnlichkeit sei rational bloß im Hinblick auf einen Rationalitätsbegriff der als Konformismus entblößt wurde.<sup>82</sup> »In der kategorialen Leistung vorausgab es sich und verarmt«, so Adorno über das Erkenntnissubjekt Kants, »um, was ihm gegenüber ist, bestimmen, artikulieren zu können, so daß es zum Kantischen Gegenstand werde, muß es der objektiven Gültigkeit jener

72 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 172.

73 Gilles Deleuze: »Schluss mit dem Gericht«, in: ders.: *Kritik und Klinik*, hrsg. von Karl Heinz Bohrer, übers. von Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 171–183, hier S. 183.

74 Vgl. Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 112.

75 Vgl. ebd., S. 276f.

76 Vgl. ebd., S. 294.

77 Gilles Deleuze: »Wunsch und Lust«, in: ders.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, hrsg. von Daniel Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 117–128, hier S. 121.

78 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 76.

79 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 356.

80 Deleuze: *Schluss mit dem Gericht*, S. 176.

81 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 358.

82 Auch wenn Adorno und Deleuze die Meinung teilen, das moderne, bürgerliche Subjekt weise ein repressives Selbstverhältnis auf, das in der kantischen Philosophie gerechtfertigt und festgeschrieben werde, so unterscheiden sich doch ihre Erklärungen der historischen Genese und Zukunft dieses Selbstverhältnisses: Adorno erklärt es als das ambivalente Resultat einer Dialektik von äußerer und innerer Naturbeherrschung. Deleuze macht die Subjektivierungsweisen der bürgerlichen Kleinfamilie für die Repression verantwortlich (siehe Kapitel V).

Bestimmungen zuliebe, sich zur bloßen Allgemeinheit verdünnen, nicht weniger von sich selbst amputieren, als vom Gegenstand der Erkenntnis, damit dieser programmgemäß auf seinen Begriff gebracht werde.«<sup>83</sup>

### 3 *Das Potential der ersten Kopernikanischen Wende*

Die Selbstreflexion des Subjekts zu vollenden, in deren Vollzug Kant auf halbem Wege der Mut verlassen hat, stellt Adornos und Deleuzes erklärtes Ziel dar. Kant habe sein erstes Resultat – »die Idee einer *wesentlichen Differenz* zwischen unseren Vermögen«<sup>84</sup> – im zweiten Resultat der Reflexion wieder zurückgenommen, indem er die Zweiheit von Sinnlichkeit und Verstand als Zugeständnis an die traditionelle Metaphysik doch noch in der Einheit des Bewusstseins vereinigt habe, um durch das identische Bewusstseins-Subjekt hindurch die verlorengegangene, göttliche Ordnung als empirische wiederauferstehen zu lassen. Kants unvollendete und von der Fortführung der Metaphysik der Einheit kompromittierte Reflexion resultiere letztlich bloß im Austausch der rationalistischen Identität des reinen Vernunft-Ichs (analytische Identität) durch die synthetische Identität des Bewusstseins-Ich. Zwischen den beiden Schritten jedoch, die Kants Austausch impliziert – zwischen der Kritik an der Identität des rationalistischen Subjekts und der Konzeption der synthetischen Identität – sehen Adorno und Deleuze Anknüpfungspunkte in der *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Reflexion nichtsdestotrotz zu vollenden. Dort habe sich nämlich (ungeachtet des schlussendlichen Resultats) ein tiefgreifender Zweifel an der verfrühten synthetischen Vereinigung des Subjekts eingeschrieben. Auch undeutliche Spuren einer anderen Beziehung beider Vermögen seien dort zu finden, die sich der reflexartigen Zusammenführung von Sinnlichkeit und Verstand in der Einheit des Bewusstseins widersetze und die durch die Gewährung ihrer Eigenständigkeit möglicherweise den aus der zwanghaften Vereinigung resultierenden Problemen – dem Problem des Konformismus sowie dem Problem des repressiven Selbst- und Weltverhältnisses – entkomme.

Kants Nachfolgerinnen und Nachfolger hätten seine Zweifel oft noch zum Anlass genommen, das Prinzip der synthetischen Identität auszubauen (damit spielen sowohl Adorno als auch Deleuze vor allem auf Hegel und dessen Ausweitung der Bewusstseinsidentität zum geschichtsumfassenden

83 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 142 f.

84 Deleuze: *Kants kritische Philosophie*, S. 56.

und raumgreifenden Begriff des Geistes an)<sup>85</sup>, wodurch die Spuren einer anderen Beziehung zwischen den Vermögen weiter verwischt worden seien. Anstatt den idealistischen Ausgang aus Kant zu wählen, lesen Adorno und Deleuze hingegen Kants *Kritik der reinen Vernunft* als den Umschlagspunkt zwischen einer analytischen und einer synthetischen Identität, der zugleich einen historischen Höhepunkt bezüglich des Zweifels an der subjektiven Identität im Allgemeinen darstelle, den es nicht zu umschiffen, an den es vielmehr anzuknüpfen gelte, um ein Konzept der Subjektivität und des Denkens jenseits der abgeschlossenen Identität auszuarbeiten. Diese historische Ausnahmestellung beschreibt Adorno in seiner Kantvorlesung wie folgt:

Und Kant steht bereits an der Schwelle, an der geschichtlichen Schwelle, an der, möchte ich sagen, das zerstörende Potential, das Potential nämlich der Heteronomie, der Unterordnung unter das, was bloß der Fall ist, schon genauso drohend am Horizont erscheint, wie an der anderen Seite des Horizonts die Schatten des alten Dogmatismus eben gerade bereit sind, sich zu verflüchtigen und sich zu verziehen.<sup>86</sup>

Deleuze spricht von einem »Riß« im Subjekt, der sich in jenen Momenten des Zweifels an der subjektiven Identität in der *Kritik der reinen Vernunft* zeige und der als Anknüpfungspunkt das einzigartig Potential der Kopernikanischen Wende ausmache. »Von einem Ende zum anderen ist das ICH [JE] gleichsam von einem Riß durchzogen«.<sup>87</sup> Analog dazu verweist Adorno auf eine »Naht« im Subjekt, durch die Kant »das sinnliche Material bereits gegen seinen Willen«<sup>88</sup> derart in das Subjekt hineingelassen habe, dass sie seiner Konzeption der Bewusstseinsidentität immanent widerspreche. »Es liegt hier also eine Nahtstelle vor: eine Naht, die im Begriff ist, auseinanderzureißen«.<sup>89</sup> Durch die Widersprüche der synthetischen Identität, durch den in Kants Werk verzeichneten Riss bzw. die Naht hindurch versuchen Deleuze und Adorno den Fluchtlinien eines Subjekts zu folgen, das dem ersten Ergebnis der kantischen Reflexion die Treue hält, anstatt der Metaphysik der Einheit

85 Die komplexe Beziehung von Adorno zu Hegel werde ich an späterer Stelle genauer behandeln. Adorno orientiert sich bei seiner Konzeption der geistigen Erfahrung zwar an Hegels (vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* ausgearbeiteten) dialektischen Methode, allerdings wird das Subjekt aufgrund von Adornos Kantkritik, die wesentlich von der Kantkritik Hegels abweicht, anders in die Dialektik »fallen«, um ihren Abschluss in der Identität zu verhindern.

86 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 182.

87 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 119.

88 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 73.

89 Ebd.

nachzugeben, um Kants Anspruch der ersten Kopernikanischen Wende in einer zweiten einzulösen: Emanzipation von fremder Autorität durch ein in der Reflexion gefundenes Denken, das sich dem Sinnlichen öffnet, ohne seine Eigenständigkeit zu verlieren. So formuliert Deleuze diese Aufgabe in *Differenz und Wiederholung*:

Eher als dafür, was vor und nach Kant passierte (und aufs Selbe hinausläuft), müssen wir uns für genau ein Moment des Kantianismus interessieren, für ein eklatantes flüchtiges Moment, das selbst bei Kant keine Fortsetzung findet und noch weniger sich im Postkantianismus fortsetzt – außer vielleicht bei Hölderlin, in der Erfahrung und in der Idee einer ›kategorischen Umkehr‹. Wenn nämlich Kant die rationale Theologie infrage stellt, führt er *im selben Zug* eine Art Ungleichgewicht, Riß oder Sprung, eine rechtmäßige Entfremdung, die von Rechts wegen unüberschreitbar ist, ins reine Ich des *Ich denke* ein: Das Subjekt kann sich seine eigene Spontaneität nurmehr als die eines Anderen vorstellen und beruft sich damit in letzter Instanz auf eine mysteriöse Kohärenz, die seine eigene, die der Welt und die Gottes ausschließt. Cogito für ein aufgelöstes Ich: Das Ich des ›Ich denke‹ enthält in seinem Wesen eine Rezeptivität für Anschauungen, bezüglich derer ICH bereits ein anderer ist. Nicht weiter wichtig, daß die synthetische Identität, dann die Sittlichkeit der praktischen Vernunft die Integrität des Ichs, der Welt und Gottes wiederherstellen und die nachkantischen Synthesen vorbereiten; für einen Augenblick sind wir in jene rechtmäßige Schizophrenie eingetreten, die die höchste Macht des Denkens kennzeichnet und das Sein direkt auf die Differenz hin öffnet, ungeachtet aller Vermittlungen, aller Versöhnungen des Begriffs.<sup>90</sup>

### 3.1 Von den Paralogismen der reinen Vernunft und der Unmöglichkeit des Selbstwissens

Im Kapitel *Von den Paralogismen der reinen Vernunft* sehen sowohl Adorno als auch Deleuze den reinsten Ausdruck des Zweifels Kants an der synthetischen Vereinigung des Subjekts und die deutlichsten Spuren seines Zwiespalts.<sup>91</sup> Hier machen sie die Bruchstelle in der Entwicklung von einer analytischen Identität zu einer synthetischen Identität aus. Kant kritisiert in diesem

<sup>90</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 86 f.

<sup>91</sup> Deleuze adressiert dieses Kapitel vor allem, wenn er von Kants (in diesem Kapitel ausgearbeiteten) Descartes-Kritik und dem daraus entstehenden Paradox des inneren Sinns spricht.

Kapitel die Identitätsvorstellungen des Rationalismus. Verschiedenen rationalistischen Positionen wirft er vor, dann Fehlschlüsse (Paralogismen) zu begehen, wenn sie aus der Analyse des »Ich denke« – also aus der Formanalyse der Vernunft– ein Wissen über substantielle Eigenschaften des Subjekts ableiteten, etwa die Unsterblichkeit der Seele oder die Identität der Person. Ihr Fehler bestehe darin, führt Kant weiter aus, den Stellenwert der Formanalyse falsch einzuschätzen. Indem sie diese als eine Methode zur Erweiterung des Selbstwissens betrachten (das Wissen über die Identität des Subjekts), würden sie die Formanalyse des Denkens auf eine gewisse Art überschätzen und zu Weitreichendes von ihr ableiten. Kants Kritik am Rationalismus und dessen Begriff der analytischen Identität arbeiten sowohl Adorno als auch Deleuze heraus und behaupten, diese sei so überzeugend, dass sie ebenso gegen Kants eigene, synthetische Bewusstseins-Identitätsvorstellung gewendet werden könne. Sein Argument gegen die Möglichkeit unmittelbaren Selbstwissens widerlege ebenso die von ihm in Anspruch genommene Möglichkeit des unbezweifelbaren Selbstbewusstseins. Wie sich zeigen wird, lesen beide das *Paralogismenkapitel* als Kants Andeutung eines Ausgangs der Reflexion jenseits analytischer und synthetischer Identität wider Willen.

Wie sieht Kants Kritik der rationalistischen Identitätsvorstellungen im Detail aus? Er weist auf die Grenzen der Analyse des »Ich denke« hin. Die Formanalyse dürfe ihre Genese im Nachhinein nicht vertuschen. Die Tatsache, dass sie das Resultat eines Abstraktionsvorgangs sei – das Resultat eines Denkens, das von seinen materialen Erfahrungsgehalten abstrahiere, um die eigenen reinen Formen zu finden –, dürfe bei der Einschätzung der Reichweite ihrer Aussagekraft nicht vergessen werden.

Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schliesse daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsle ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.<sup>92</sup>

92 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 358 (B 426, 427).

Wenn aus der Analyse der Denkformen auf die Unsterblichkeit der Seele oder die Identität der Person geschlossen werde, liege eine Verwechslung vor. Weil die gefundenen Formen des Denkens das Resultat einer Abstraktion von allen empirischen Erfahrungsgehalten darstellen, müsse die Aussagekraft der Formanalyse auf den Bereich der empirischen Erfahrung begrenzt bleiben. Kant weist darauf hin, dass es diese Formen in einem strengen Sinne bloß in der empirischen Anwendung gebe, weshalb die Rede von diesen Formen nur dann sinnvoll sei, wenn sie im Zusammenhang mit sinnlichem Material als Bestandteil der Erfahrung betrachtet werden. Die Ergebnisse der Abstraktion dürfen sich nicht verselbstständigen und eine Geltung über ihren Anwendungsfall hinaus behaupten. Über das Subjekt an sich sagen die analysierten Formen nichts aus, so Kant, lediglich über die Möglichkeit und Grenzen seiner Erfahrung. Aus diesem Grund hält er auch Descartes Urteil *cogito ergo sum* für falsch. Von der Formanalyse des Denkens (»Ich denke«) dürfe ebenso wenig auf die Existenz geschlossen werden (»also bin ich«), wie auf ein Wissen von der Unsterblichkeit der Seele oder von der Identität der Person. Kant wirft den Rationalisten also vor, die Explikation der Verstandesgesetze, nach denen das Subjekt Erfahrung konstruiert und die daher die Grenzen dieser Erfahrung markieren, mit einem Wissen vom Subjekt an sich zu verwechseln.

Kants Widerlegung der rationalistischen Subjektmetaphysik muss in ihrer vollen Radikalität verstanden werden. Er kritisiert nicht nur die einzelnen Paralogismen der rationalistischen Identitätsvorstellungen, sondern behauptet, dass ein unmittelbares und abgeschlossenes Selbstwissen im Allgemeinen nicht erreichbar sei. Er hält es für ausgeschlossen, das Ich in der Analyse des »Ich denke« zu erkennen. Einzig die Funktionen, die es ausübt und die Gesetze, nach denen es die Erfahrung strukturiert, könnten (als Kategorien) expliziert werden, doch das, was die Funktionen ausübt, das, was anhand der Gesetze Erfahrung konstruiert, entziehe sich so notwendig wie das Ding an sich in der Erkenntnis.

Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen [...].<sup>93</sup>

93 Ebd., S. 344 (B 404).

Ein unvermitteltes Selbstwissen als Resultat der Analyse des Subjekts schließt Kant demnach aus. Die Analyse des Ichs als *Subjekt der Gedanken* (und als Gesetzgeber der Erfahrung) könne kein Selbstwissen generieren, sondern bloß die Grenzen der Erfahrung (und des Gedankens) aufzeigen. Um Selbstwissen zu erlangen, dürfe das Ich nicht bloß als Denkender des Gedankens vorkommen, sondern müsse auch als Gedachtes vertreten sein – als *Objekt des Wissens*. Dazu bedarf es allerdings, so Kant, der Anschauung seiner selbst. Nur vermittelt über die Selbsterfahrung könne das Ich zum Objekt eines Selbstwissens werden. Das denkende Ich, das Subjekt meiner Gedanken, müsse *die Anschauung* des erfahrenden Ichs, das Objekt meiner Gedanken, *in der Zeit* bestimmen. Kants These lautet: Selbstwissen kann es, wie jedes andere Wissen, nur von Erscheinungen geben, auch wenn das eigene Ich das Objekt dieses Wissens darstellt. Damit erhebt er Einspruch gegen alle Vorstellungen eines privilegierten, epistemischen Zugangs zum Ich und zwingt jede Art der Selbsterkenntnis dazu, den Umweg über die Erscheinungen zu gehen.

Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin.<sup>94</sup>

Das reine Denken und die Analyse des Denkens können über das Ich als Objekt, als Gegenstand eines Wissens schlicht nichts aussagen: »Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekt nicht das mindeste gewonnen.«<sup>95</sup> In ihrer Weigerung, auf empirische Psychologie zurückzugreifen, um den apriorischen Anspruch des Selbstwissens nicht aufs Spiel zu setzen, bleibe der rationalistischen Analyse des »Ich denke« jedes Selbstwissen versperrt. Umgekehrt zeigen die Paralogismen der reinen Vernunft auf, dass es kein abgeschlossenes Selbstwissen geben kann, das mit apriorischem Geltungsanspruch auftritt. Wenn sich Selbstwissen auf die Selbsterfahrung beziehen muss, so bleibt dieses Wissen stets von der Erfahrung widerlegbar, auf die es sich stützt.

94 Ebd., S. 346 (B 406).

95 Ebd., S. 347 (B 409).

### 3.2 Selbstwissen und Selbstbewusstsein

Doch wie steht es um Kants eigenes Ziel der Begründung synthetischer Urteile a priori durch die Reflexion auf Subjektivität? Vor dem Hintergrund seiner Widerlegung der Möglichkeit von Selbstwissen a priori ist Kant darauf angewiesen, apriorische Gewissheit über identische Subjektivität auf eine andere Art erkenntlich zu machen. Denn nur dann wäre er in der Lage, synthetische Urteile a priori im Subjekt zu begründen. Scheitert die Selbstvergewisserung über die subjektive Identität, so scheitert auch die Vergewisserung über eine feststellbare, identische Außenwelt. Um diesem Schicksal zu entkommen, unterscheidet Kant zwischen Selbstwissen und Selbstbewusstsein. Das Ziel und Resultat seiner in der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführten Reflexion sei nicht apriorisches Selbstwissen der subjektiven Identität, so Kant, sondern ihr unbezweifelbares Selbstbewusstsein. Wie sich im Folgenden zeigen wird, fechten Deleuze und Adorno Kants Unterscheidung allerdings an und damit auch die Möglichkeit der abschließenden Vergewisserung subjektiver Identität im Allgemeinen. Unbezweifelbares Selbstbewusstsein von einer unwandelbaren Identität sei ebenso unmöglich wie ein apriorisches Wissen von ihr. Besonders Adorno weist darauf hin, dass Kant in seinen Ausführungen der gleiche Fehler unterlaufen sei, den er den Rationalisten noch vorgeworfen hat, indem er dem Resultat seines Abstraktionsverfahren, den Formen des Bewusstseins, als *ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption* eine Eigenständigkeit zuspricht, die mithilfe dieser Methode schlicht nicht ausgesagt werden könne.

Wie fasst Kant den Unterschied zwischen Selbstwissen und Selbstbewusstsein und wieso hält er seine Strategie der Selbstvergewisserung im Gegensatz zur kritisierten rationalistischen Strategie für erfolgsversprechend? Die Bewusstseinsreflexion als Kants Methode zur Selbstvergewisserung unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von der rationalistischen Analyse des »Ich denke«. Einerseits bezüglich der Reichweite: Seine Reflexion aufs Bewusstsein umfasst die Reflexion auf die Formen des Verstands *und* die Formen der Sinnlichkeit. Durch die Abstraktion von jedem empirischen Inhalt sollen die reinen Formen des Bewusstseins bestimmt werden, welche die Formen beiderlei Vermögen beinhalten und nicht bloß die Formen des Denkens. Andererseits im Anspruch: Die kantische Reflexion gibt im Gegensatz zur Analyse des »Ich denke« nicht vor, Selbstwissen zu schaffen, sondern ist bemüht, eine Selbstverständigung im Modus des Selbstbewusstseins herbeizuführen. Die Bescheidenheit im Anspruch steht in einem Verhältnis zur Reichweite. Die ausgeweitete Bewusstseinsanalyse (Formen des Verstandes *und* Formen der Sinnlichkeit als Formen der Erkenntnis überhaupt) stelle

im Gegensatz zur eingeschränkten Bewusstseinsanalyse der Rationalisten, so Kant, eine Vergewisserung der eigenen Identität sicher (und dadurch die Begründung synthetischer Urteile *a priori*), ohne auf die materiale Erfahrung seiner selbst oder anderer Gegenstände rekurrieren zu müssen. Denn selbst die gegen die Rationalisten noch eingeklagte Anschauung des Subjekts als Objekt müsse in der Form des Bewusstseins vorliegen, um zu Selbstwissen zu werden, weshalb Kant meint, der *Materialität* des Subjekts zum Trotz dieses Subjekt durch die Bewusstseinsanalyse als *formale Einheit* des Bewusstseins bestimmen zu können. Die vollständige Formanalyse des Bewusstseins brauche daher den Anspruch, Wissen zu sein, nicht aufzustellen, um sich der subjektiven Identität zu vergewissern und das Ziel des Nachweises einer Unwandelbarkeit der Gegenstände zu erreichen.

Doch welcher Art der Ausweitung muss Kants Bewusstseinsanalyse erfahren, damit sie tatsächlich mit der epistemischen Bescheidenheit einhergeht und eine Vergewisserung subjektiver Identität darstellt? Er muss behaupten, dass die Ausweitung der Reichweite seiner Analyse in dem Sinne erschöpfend ist, dass sie nicht nur die Gesamtheit des Bewusstseins erfasst, sondern das Wesentliche des Subjekts. Die ausgeweitete Analyse des Bewusstseins darf nicht bloß die Formen des Bewusstseins explizieren, sondern muss zugleich zeigen, dass diese Formen gleichbedeutend mit dem identischen Wesen des Subjekts sind. Dazu müssen die Formen des Bewusstseins den Status haben, eine *unwandelbare Einheit* zu sein, die für das Subjekt *grundlegend* bzw. *ursprünglich ist*. Denn nur, wenn das Bewusstsein grundlegend für das Subjekt ist, sagen die Formen des Bewusstseins etwas über das Wesen der Subjektivität aus (und nicht nur über ihre bewussten Aspekte). Nur wenn das Bewusstsein zusätzlich eine unwandelbare Einheit darstellt, kann die Analyse die wesenhafte Identität des Subjekts aussagen und synthetische Urteile *a priori* ableiten. Doch diesen Status kann eine auf Abstraktion beruhende Methode niemals behaupten. Das sagt Kant im *Paralogismenkapitel* als Replik auf die rationalistischen Versuche (wie oben dargestellt) klar und deutlich. Indem Kant die explizierten Formen des Bewusstseins allerdings als unwandelbaren Einheitsgrund der Subjektivität und ihrer Vermögen präsentiert und damit die synthetische Identität (und von ihr ableitbar die synthetischen Urteile *a priori*) als bewiesen ansieht, nimmt er dieselbe Verwechslung vor, die er den Rationalisten vorgeworfen hatte: Er verleugnet die Genese der Formen aus der Abstraktion und spricht dem transzendentalen Bewusstsein (als ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption) ungerechtfertigter Weise eine unwandelbare Eigenständigkeit zu.

In der Formanalyse könnte Kant durch Abstraktion möglicherweise eine formale Einheit des Bewusstseins finden, die etwas über die Möglichkeiten und

Grenzen empirischen Bewusstseins aussagt. Was er mithilfe dieser Methode nicht leisten kann, ist die ursprüngliche Einheit des Subjekts ausfindig zu machen, als welche Kant die Einheitsform der transzendentalen Apperzeption jedoch ansieht. Auch Kant unterlaufen demnach die angeprangerten »Verwechslungen von Abstraktion mit der Sache selbst«,<sup>96</sup> wenn er dem Subjekt eine synthetische Identität unterschiebt, die er braucht, um die Identität der Gegenstände zu retten. »Aber es ist ein Irrtum der Philosophie, daß sie geglaubt hat, die Abstraktion einfach von der Nabelschnur dessen, wovon abstrahiert worden ist, abtrennen zu können.«<sup>97</sup> Unbezweifelbares Selbstbewusstsein als Versicherung subjektiver Identität ist ebenso unerreichbar wie unmittelbares Selbstwissen.<sup>98</sup>

### 3.3 Bewusstsein und Unbewusstes

Im *Paralogismenkapitel* deutet Kant einen Weg an, der aus der Bewusstseinsidentität herausführt. Wenn er darauf hinweist, dass das Subjekt in der Selbstbetrachtung gleichsam wiederum in ein betrachtendes Subjekt und ein betrachtetes Objekt zerfalle und das Ich als Subjekt das Ich nicht bestimmen könne, ohne das Ich als Objekt erfahren zu haben, dann verweist er auf eine grundlegende Abhängigkeit im Selbstbezug, eine Art Selbstäußerlichkeit. Denn jede Art von Selbstbezug setzt die materiale Selbsterfahrung voraus: Das bestimmende Subjekt als Subjekt steht in einem Verhältnis der Abhängigkeit und Nachträglichkeit zum empfindenden Subjekt als Objekt. Das gilt nach der Entmystifizierung des Bewusstseins auch für eben dieses. Deshalb widerlegt die Abhängigkeit des Subjekts als Subjekt vom Subjekt als Objekt nicht nur (wie Kant denkt) die Selbstgenügsamkeit des Verstandes, aus sich heraus Wissen vom Subjekt als Objekt zu generieren, und weist den Verstand

96 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 233.

97 Ebd.

98 Carl Braun arbeitet in seiner Studie *Kritische Theorie versus Kritizismus* die These aus, Adorno betreibe eine »Vergegenständlichung der Apperzeption« (Carl Braun: *Kritische Theorie versus Kritizismus*, Berlin/New York: De Gruyter 1983, S. 237). Nur weil er den kantischen Begriff des Bewusstseins falsch verstehe, könne er Kant als traditionellen Metaphysiker darstellen, dessen Philosophie repressive psychologische Folgen nach sich ziehe. Gegen Braun ist einzuwenden, dass Adorno, das wird vor allem in der Vorlesung *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* klar, der Auffassung ist, Kant *müsste* eine Verdinglichung der Apperzeption vornehmen, um sein Ziel zu erreichen, synthetische Urteile *a priori* in der Reflexion aufs Subjekt zu begründen. Er vertritt dabei nicht die These, Kant adressiere die Apperzeption immer in verdinglichter Gestalt (vielmehr sei Kant diesbezüglich ambivalent und uneindeutig). Brauns Versuch, Adorno durch das Aufführen von Kantzitate zu widerlegen, muss deshalb scheitern.

als die auf die Sinnlichkeit angewiesene Tätigkeit aus, Anschauungen des Ichs auf den Begriff zu bringen. Vielmehr widerlegt diese Abhängigkeit auch die Selbstgenügsamkeit des Bewusstseins, aus sich heraus Selbstbewusstsein vom Subjekt als Objekt zu antizipieren (die Formen seiner Affizierbarkeit a priori zu kennen bzw. zu wissen, was der Körper vermag) und weist den Vollzugscharakter von Bewusstsein aus, der darin besteht, vorbewusste, leibliche Eindrücke auf die Formen des Bewusstseins zu bringen. Die in den *Paralogismen der reinen Vernunft* von Kant herangezogene Figur des Subjekts als Objekt dient nicht bloß als Einspruchsinstanz gegen die Verabsolutierung des Verstandes, sondern wirkt ebenso gegen solche Tendenzen im Umgang mit dem Bewusstsein. Beides sind praktische Vollzüge, die von materialen Elementen abhängen, diese voraussetzen und ohne sie gar nicht zu denken sind. Adorno zufolge habe Kant dies im *Paralogismenkapitel* »sehr scharfsinnig und unerschrocken gesehen«:

Mein unmittelbares Selbstbewußtsein von irgendwelchen konkreten Zuständen, in denen ich mich befinde, unterscheidet sich darin, daß es eine Erfahrung von *etwas* ist, daß es eine Materie hat, daß es einen Stoff hat, in gar nichts von irgendwelchen Erfahrungen, die ich von der äußeren Welt haben mag.<sup>99</sup>

Auf der Grundlage dieser Spezifizierung kann transzendentes Bewusstsein nicht mehr als ursprünglicher und unwandelbarer Einheitsgrund des Subjekts betrachtet werden. Denn jede Art von Bewusstsein erscheint als die Tätigkeit, vorbewusste, körperliche, nichtsdestotrotz subjektive Eindrücke zu verarbeiten. Auch das einheitliche Bewusstsein dieses in Objekt und Subjekt gespaltenen Subjekts setzt Vorbewusstes voraus. Indem Kants Argumentation im *Paralogismenkapitel* ein *Unbewusstes als wesentlichen Bestandteil von Subjektivität* ausweist, reduziert er ungewollt das einheitliche Bewusstsein auf ein (zugegebenermaßen zentrales) Moment von Subjektivität, das nicht mehr dessen Grundlage darzustellen vermag. Adorno nennt das *Paralogismenkapitel* den Teil der kantischen Lehre, »in dem eine Theorie des Unbewußten ihren Raum hätte«.<sup>100</sup> Die Abhängigkeit des Subjekts vom Subjekt als Objekt im Selbstbezug ist demnach nicht nur der systematische Ort des Unwissens (vom Ich), wie Kant annimmt, sondern auch *der Ort*

99 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 297.

100 Theodor W. Adorno: *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 79–322, hier S. 108.

des dem Subjekt wesentlichen Vor- und Unbewussten und damit das Ende der ursprünglichen Bewusstseinsseinheit als Grundlage von Subjektivität.

Abgesehen davon, dass sowohl Adorno als auch Deleuze die *Paralogismen der reinen Vernunft* als die schemenhafte Andeutung einer neuen (nichtidentischen) Bestimmung von Subjektivität betrachten, die beide aufnehmen und ausarbeiten werden (worauf ich gleich eingehen werde), lesen sie das *Paralogismenkapitel* als die Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, an der Kant derjenigen Kritik an seinem Modell eine argumentative Grundlage verschaffe, die sie zuvor geschichtsphilosophisch dargelegt hatten (II.2): Denn Kant selbst beweise hier, dass das erste Resultat der Reflexion mit dem zweiten unvereinbar sei. In den Paralogismen biete Kant nichts anderes an, als eine konsequente Lesart dieses ersten Resultats – die konsequente Lesart jener Differenz der Vermögen von Sinnlichkeit und Verstand – und zeige dabei auf, dass bei genauerer Betrachtung des resultierenden Selbstbezugs des in Subjekt und Objekt gespaltenen Subjekts weder eine substantielle Vernunftidentität noch eine synthetische Bewusstseinsidentität behauptet werden könne. Deleuze drückt dies wie folgt aus:

Die gesamte Kantische Kritik läuft auf den Einwand gegen Descartes hinaus, daß die Bestimmung unmöglich direkt auf das Unbestimmte bezogen werden könne. Die Bestimmung ›ich denke‹ impliziert selbstverständlich etwas Unbestimmtes (›ich bin‹), noch aber sagt uns nichts, wie dieses Unbestimmte durch das *ich denke* bestimmbar ist. [...] Kants Antwort ist berühmt: Die Form, in der die unbestimmte Existenz durch das Ich denke bestimmbar ist, ist die Form der Zeit ... Die Konsequenzen daraus sind unabsehbar: Meine unbestimmte Existenz kann nur *in der Zeit* bestimmt werden, als Existenz eines Phänomens, eines passiven oder rezeptiven phänomenalen Subjekts, das *in der Zeit erscheint*. [...] Von einem Ende zum anderen ist das ICH [JE] gleichsam von einem Riß durchzogen: von einem Riß, der ihm durch die reine und leere Form der Zeit zugefügt wurde. In dieser Form ist es das Korrelat des passiven Ich [moi], das in der Zeit erscheint. Ein Sprung oder ein Riß im Ego [Je], eine Passivität im Ich [moi] – dies ist die Bedeutung der Zeit; und die Korrelation zwischen passivem Ich und gespaltenem Ego stellt die Entdeckung des Transzendentalen oder das Element der kopernikanischen Revolution dar.<sup>101</sup>

Weil Bewusstsein nicht mehr als Voraussetzung, sondern bloß noch als ein praktischer Vollzug verstanden werden könne, der selbst Vorbe-

101 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 118f.

wusst-Materielles voraussetzt, verweise die konsequente Lesart des ersten Resultats auf die inkonsequente Beendigung der Reflexion in ihrem zweiten Resultat: Nachdem Kant dem Subjekt die beiden Grundquellen der Erkenntnis zugesprochen habe, könne er diesem die Einheit des Bewusstseins nicht mehr widerspruchsfrei voraussetzen. Dazu wieder Deleuze:

Wenn der größte Antrieb der Transzendentalphilosophie darin besteht, die Form der Zeit in das Denken als solches einzuführen, so meint diese Form ihrerseits, als reine und leere Form, unauflöslich den toten Gott, das gespaltene Ego und das passive Ich. Freilich folgt Kant diesem Antrieb nicht weiter: Gott und Ego erfahren eine praktische Wiederauferstehung. Und selbst auf spekulativem Gebiet wird der Riß unversehens durch eine neue Form von Identität, durch die aktive synthetische Identität gekittet, während das passive Ich nur durch die Rezeptivität definiert wird und als solches keinerlei synthetische Kraft besitzt.<sup>102</sup>

Wenn die Einheit des Bewusstseins nicht als Einheitsgrund des Subjekts vorausgesetzt werden kann, entfallt der Rechtsgrund dafür, die Abweichungen von dieser Bewusstseinsseinheit als kontingente Abweichungen der wesentlichen Norm auszuweisen und die Durchsetzung der Bewusstseinsseinheit als Rationalitätskriterium oder in der logischen Priorität der Einheit zu fordern.

So bringt Adorno dies (mit einem »gedämpften Triumphgeheul«) zur Sprache: »Wenn Kant sagt, daß Ich als ›bloß denkendes Wesen‹ wahrscheinlich gar nicht existieren könnte, ohne Mensch zu sein, also mit anderen Worten: ohne daß Ich Gegenstand der Anthropologie, ohne daß Ich ein empirisches Bestimmtes, ohne daß Ich ein Faktisches wäre, – dann ist dadurch objektiv eigentlich bereits jene Kritik an dem Anspruch der absoluten Apriorität, der absoluten Erstheit (wenn ich es einmal so nennen darf) des ›Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet‹ erreicht. Nur daß Kant [...] hier wie an sehr vielen anderen Stellen sich weigert, daraus die ganze Konsequenz zu ziehen. Sondern er beläßt es dann gewissermaßen bei der logischen Priorität des Ich denke über die bloße Faktizität, ohne daß er aus der Frage, ob dieses Ich denke ohne Faktizität eines Ichs überhaupt einen vernünftigen Sinn gibt, ob das Ich denke ohne ein reales Ich überhaupt gedacht werden kann, – ohne daß er aus diesem Satz die Konsequenz zieht.«<sup>103</sup>

102 Ebd., S. 120.

103 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 307f.

### 3.4 Die unabschließbare Aufgabe der Reflexion. Der Riss durch das Subjekt und die verändernde Erfahrung

Kants *Paralogismenkapitel* interpretieren Adorno und Deleuze nicht nur als (Selbst-)Kritik an seiner inkonsequenten Beendigung der Reflexion. Zugleich stelle dieses Kapitel den Anknüpfungspunkt dar, sein Projekt der Selbstreflexion ohne Zugeständnisse an die Metaphysik der Einheit doch noch zu vollenden. Denn nach der Entfetischisierung des Bewusstseins können die Zustände uneinheitlichen Bewusstseins, die Kant noch als irrational und dem Subjekt unwesentlich disqualifizierte (»blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum«)<sup>104</sup>, neu bewertet werden. Auf der Grundlage dieser Neubewertung zeichne sich wiederum ein Denken ab, das nicht weiterhin die unbewusst-überschüssige Sinnlichkeit zwecks Aufrechterhaltung der Einheit des Bewusstseins ignoriere, sondern das im Gegenteil auf diesen Überschuss explizit Bezug nehme und dadurch in die Lage versetzt werde, Ordnungen zu be- und hinterfragen. Der Anspruch Kants, ein Denken zu begründen, das Mündigkeit verspricht, an dem er in der ersten Kopernikanischen Wende noch gescheitert sei, komme nun in Reichweite.

Wie sieht die Neubewertung der Zustände uneinheitlichen Bewusstseins aus? Vor dem Hintergrund einer vorausgesetzten Bewusstseinsidentität erschienen diese Zustände, in denen das Subjekt daran scheitert, die zu intensiven, sinnlichen Empfindungen unmittelbar in der Einheit des Bewusstseins zu versammeln, noch als irrationale Verfehlungen des dem Subjekt wesentlichen Potentials zur einheitlichen Erkenntnis der Außenwelt. Nach der Verabschiedung der transzendentalen Norm der Einheit können sie hingegen erst einmal neutral als Ausdruck eines dem Subjekt wesentlichen Potentials beschrieben werden, auf die Außenwelt in einer Weise zu reagieren, in der es sich selbst fremd wird. In der uneinheitlichen Erfahrung tritt die objekthafte Seite des Subjekts als materiell-unbewusster Überschuss aus dem Schatten des einheitlichen Bewusstseins, dessen geregeltes Funktionieren diese Seite ebenso voraussetzt wie verdeckt, und versetzt das Subjekt in einen vom Bewusstsein und vom Verstand nicht antizipierten Zustand. Der Riss bzw. die Naht durch das Subjekt, die Deleuze und Adorno im *Paralogismenkapitel* angelegt sehen, verweisen auf ein Potential des Subjekts, die Einheit des Bewusstseins in der intensiven sinnlichen Reaktion auf die Außenwelt zu verlassen und nicht-identisch mit sich zu werden. Adorno spricht auch von einer »Nichtidentität des psychologischen Subjekts inmitten seiner Identität«,<sup>105</sup> auf die das

104 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 171 (A 112).

105 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 304.

*Paralogismenkapitel* zwar hindeute, die Kant aber nicht eingestehen könne; Deleuze von einer »rechtmäßige[n] Schizophrenie«,<sup>106</sup> die dem Subjekt als Potential höchst eigentlich und nicht nur als empirische Abweichung einer transzendentalen Norm zukomme.<sup>107</sup>

Das, was Kant am unbewusst-sinnlichen Überschuss als gefährlich erachtet – die Tatsache, dass die geregelte Schematisierung der Anschauung durch den Verstand scheitert und dass in der Erfahrung nicht sofort ein einheitlicher Gegenstand identifizierbar wird –, sehen Adorno und Deleuze nun als Chance an. Aus der kantischen Not wird im Hinblick auf die Möglichkeit eines neuen Denkens eine Tugend: Denn während die der Bewusstseinsidentität konforme Sinnlichkeit noch den Stimulus für die *reflexartige Anwendung* der vorhandenen Denkformen abgebe, *gebe* der sinnliche Überschuss in seiner Widerständigkeit gegenüber den Formen des Bewusstseins im wahrsten Sinne des Wortes (etwas) *zu denken*. Der unbewusste Überschuss erscheint als Aufgabe, die das Denken durch die Anwendung der vorhandenen Kategorien nicht ohne weiteres auflösen kann. Vielmehr stoße der unbewusste-materielle Überschuss das Denken impulsiv oder schockartig an und bringe es von seinen geregelten Bahnen ab. Einer vom Zwang der Bewusstseinsseinheit befreiten Sinnlichkeit wohnt, Adorno und Deleuze zufolge, das Potential inne, das Denken von der Banalität des kantischen Bestimmungsaktes zu befreien. Denn ein Denken, das sich dem sinnlichen Überschuss zuwende, anstatt ihn weiterhin zu ignorieren oder zu verhindern, gewinne die Fähigkeit, sich von alten Denkformen zu verabschieden (Adorno) oder neue zu antizipieren (Deleuze). Sinnlichkeit und Verstand, die sich der vorschnellen Vereinigung in der Einheit des Bewusstseins verweigern und auf *komplexere Arten der Vermittlung* vertrauen,

106 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 87.

107 Das Postulat eines wesentlichen Potentials, sich fremd zu werden, markiert nicht nur den Abwendungspunkt von Kant, sondern verweist auch schon auf Deleuzes und Adornos geteilte Ambivalenz gegenüber Freud und der Psychoanalyse, die das Unbewusste zwar entdeckt, aber dessen Fremdheit in gesetzförmigen Aussagen sofort wieder zu tilgen versucht habe. Adorno: »Der Schrecken vorm Abgrund des Ichs wird weggenommen durch das Bewußtsein, daß es sich dabei um gar nicht so viel anderes als um Arthritis oder Sinus troubles handle.« (Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012, S. 73); Deleuze: »Tatsache ist, daß uns die Psychoanalyse zwar viel vom Unbewußten erzählt, in gewisser Weise aber immer nur, um es zu reduzieren, zu zerstören, zu bannen. Das Unbewußte wird als ein Gegenbewußtsein, ein Negativum, eine Störung des Bewußtseins aufgefasst. Es ist der Feind: ›Wo Es war, soll Ich werden.‹« (Gilles Deleuze: »Vier Thesen über die Psychoanalyse«, in: ders.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, hrsg. von Daniel Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 75–83, hier S. 75.)

mit deren Explikation der nächste Hauptteil befasst sein wird, seien in der Lage, sich von der Metaphysik der Einheit loszureißen.

Nicht im Postulat der Einheitsform des Transzendentalsubjekts mündet die Reflexion bei Adorno und Deleuze, auch nicht in der Forderung, diese Form stets empirisch durchzusetzen. Wenn das erste Resultat einer Differenz der Vermögen konsequent ausbuchstabiert werde, dann offenbare die Reflexion auf das Subjekt vielmehr dessen Fähigkeit, sich und sein Verständnis von der Welt in einem Denken zu verändern, das sich mit einem sinnlichen Überschuss beschäftigt. Schon bevor wir diese Fähigkeit genauer untersucht haben, lässt sich bereits sagen, dass beide die kantische Reflexion auf das Subjekt auf eine paradoxe Weise abschließen, nämlich in der Feststellung der Nicht-Feststellbarkeit des Subjekts. Denn wenn dem Subjekt etwas wesentlich sei, dann die Fähigkeit, sich und das Verständnis der Welt denkend im Ausdruck eines sinnlichen Überschusses zu verändern. »Die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ist Erfahrung, nicht Form; was bei Kant Formung heißt, wesentlich Deformation.«<sup>108</sup> Nicht im Durchsetzen der Einheit des transzendentalen Bewusstseins, sondern in der Herbeiführung dieses Wandels finden Adorno und Deleuze das Versprechen der Emanzipation. Während Adorno dieses Potential zum Wandel die subjektive Fähigkeit zur »geistigen Erfahrung«<sup>109</sup> nennt, bezeichnet es Deleuze als die Fähigkeit zu lernen, wobei sein Begriff des Lernens, wie sich noch zeigen wird, von der umgangssprachlichen Bedeutung stark abweicht. »Die transzendentalen Bedingungen des Denkens müssen dem ›Lernen‹ – und nicht dem Wissen – entnommen werden.«<sup>110</sup>

### 3.5 Produktive Passivität und bilderloses Denken

Adornos und Deleuzes Reflexionen gelangen zu Forderungen, die den kantischen beinahe entgegengesetzt sind. Anstelle der kantischen Rationalitätskriterien setzen sie heuristische Emanzipationsbedingungen, die sich auf dieser abstrakten Betrachtungsebene noch gleichen, an deren konkreter Ausarbeitungen sich jedoch der Streit zwischen beiden Positionen entfachen wird.

Kants Forderung, die Sinnlichkeit auf bewusste Sinnlichkeit zu begrenzen, verkehren sowohl Adorno als auch Deleuze in die Forderung nach einer Entgrenzung der Sinnlichkeit über die Grenzen des Bewusstseins hinaus.

<sup>108</sup> Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 752.

<sup>109</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 41.

<sup>110</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 214.

Beide gehen davon aus, dass erst in den von Kant als irrational gebrandmarkten Regionen der Sinnlichkeit so etwas wie Emanzipation keimen könne. »Bewußtlos gleichsam müßte Bewußtsein sich versenken in die Phänomene, zu denen es Stellung bezieht.«<sup>111</sup> Entsprechend setzen sie der kantischen Charakterisierung der Sinnlichkeit als rezeptives Vermögen – als Vermögen, sinnliche Eindrücke *innerhalb* der Formen eines verallgemeinerbaren Raums und einer verallgemeinerbaren Zeit zu Bewusstsein zu bringen –, die beide als die Disziplinierung des sinnlichen Vermögens innerhalb der Grenzen des Bewusstseins entlarven und als Ursache eines repressiven Selbst- und Weltbezug bestimmen, die Forderung nach einer »angstlosen Passivität«,<sup>112</sup> einer »produktiven Passivität«<sup>113</sup> (beide Adorno) bzw. einer »konstitutiven Passivität«<sup>114</sup> (Deleuze) entgegen, die das Scheitern der geregelten Bewusstwerdung der sinnlichen Eindrücke von vorneherein in Kauf nimmt und provoziert. Die resultative Differenz zwischen Rezeptivität und Passivität liegt in eben jenem unbewussten Überschuss (den Adorno auch einen »Überschuß übers Subjekt«<sup>115</sup> nennt), der nur aus der Passivität, nicht jedoch aus der Rezeptivität hervorgehen kann. Im Gegensatz zum kantischen Paradigma der rationalen Selbstkontrolle fordern Deleuze und Adorno eine Haltung der (zwischenzeitigen) Selbstaufgabe an die Außenwelt, die jenen sinnlichen Überschuss evoziere, der wiederum das Denken aktiviere.

Ein derart aktiviertes Denken missachtet Kants zweites Rationalitätskriterium: die Begrenzung des Denkens auf die Funktionen einer geregelten Konstruktion der Gegenstände der Erfahrung und die Explikation ihrer Konstitutionsbedingungen. Diesem Denken, das in der geregelten Schematisierung der Anschauung bloß *Bilder* der eigenen Formen als Tatsachen produziert (und damit, worauf Hannah Arendt hinweist, im Vorurteil verbleibt<sup>116</sup>), setzen Deleuze und Adorno die Forderung nach einem Denken entgegen, das sich dieser ausschließlich repräsentierenden bzw. identifizierenden Funktion verwehrt. Das vom sinnlichen Überschuss angestoßene Denken entziehe sich der direkten Schematisierung anhand vorausgesetzter Formen und dem damit einhergehenden politischen Konformismus, suche vielmehr die Veränderung, ohne Vorbild, jenseits des Leitfadens der voraus-

<sup>111</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 38.

<sup>112</sup> Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 752.

<sup>113</sup> Theodor W. Adorno: *Einführung in die Dialektik*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 2, hrsg. von Christoph Ziermann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017, S. 119.

<sup>114</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 102.

<sup>115</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 368.

<sup>116</sup> Vgl. Hannah Arendt: »Vorurteil und Urteil«, in: dies.: *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, hrsg. von Heidi Bohnet und Klaus Stadler, München: Piper 2006, S. 54–58.

gesetzten Formen, von denen es sich schließlich verabschieden wolle. Um diesen Anspruch zum Ausdruck zu bringen, nennen sowohl Adorno als auch Deleuze das geforderte Denken ein »*bilderloses*«. <sup>117</sup> Den Unterschied zwischen diesem bilderlosen Denken und dem ausschließlich identifizierenden bzw. repräsentierenden Denken Kants bringt Deleuze besonders prägnant auf den Punkt, wenn er von einer »Präsentation des Unbewußten« im Gegensatz zu einer »Repräsentation des Bewußtseins« <sup>118</sup> spricht. <sup>119</sup>

### 3.6 Zwei Paradigmen affektinformierter Kritik

Es ist an der Zeit, die Engführung von Deleuze und Adorno aufzugeben. Denn die Arten, auf die sie den unbewussten Überschuss und das diesen Überschuss ausdrückende Denken interpretieren, unterscheiden sich stark voneinander. Zwar erweitern beide die Bedeutung des Kritikbegriffs, der bei Kant bloß die abschließbare Selbstverständigung über die Bedingungen des erkennenden Denkens bezeichnet, um die Dimension der unabschließbaren Ausübung jener Fähigkeit, doch werden sie auf diesem Neuland, das ich *affektinformierte Kritik* nennen werde, sofort zwei unterschiedliche Paradigmen begründen. Obgleich die Charakterisierung dieser beiden Paradigmen die Aufgabe des zweiten Hauptteils darstellen wird, soll hier ein kurzer Vorblick gegeben werden.

Wie ist die Ausweitung des Kritikbegriffs zu verstehen und inwiefern begründen Adorno und Deleuze zwei unterschiedliche Paradigmen auf dem entstehenden Feld der affektinformierten Kritik? Bei Kant endet die Kritik mit dem Abschluss der Reflexion, die über die Möglichkeit eines emanzipierenden Denkens Auskunft geben soll. Mit den synthetischen Urteilen a priori meint Kant unumstößliche Wahrheiten und mit den Rationalitätskriterien unwandelbare Richtlinien des Denkens gefunden zu haben, womit der Prozess der Selbstverständigung des Subjekts beendet sei. Diesen Abschluss verwehren Deleuze und Adorno der Kritik. Denn in ihrer Reflexion finden sie das bilderlose Denken, das die Fähigkeit aufweise, im Angesicht

<sup>117</sup> Deleuze und Parnet: *Dialoge*, S. 39; Adorno: *Negative Dialektik*, S. 207; in *Differenz und Wiederholung* spricht Deleuze von einem »bildlosen« Denken (S. 215).

<sup>118</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 244.

<sup>119</sup> In *Was ist Philosophie?* stellen Deleuze und Guattari einen expliziten Bezug zu Adorno her, wenn sie behaupten, dass die »nicht-proportionale Figur des Begriffs« dieses bilderlosen Denken dem nahestehende, »was Adorno »negative Dialektik« nannte und was die Frankfurter Schule als »Utopie« bezeichnete« (Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 115).

eines unbewussten, affektiven Überschusses immer wieder Veränderungen herbeizuführen und vermeintlich unumstößliche Wahrheiten zu hinterfragen. Die Selbstverständigungsaufgabe der Kritik erweist sich bei beiden als unabschließbare, schließe sie doch fortan den Gebrauch dieser Fähigkeit zur *affektinformierten Kritik* mit ein.

Obwohl sich Adorno und Deleuze darin gleichen, dass sie das Postulat einer vorausgesetzten Bewusstseinsseinheit aufgeben, an die Kant noch die Unwandelbarkeit der Objektivität geknüpft hatte, und es dem Subjekt zutrauen, in der affektiven Entäußerung an die Außenwelt zu sich selbst in Differenz zu treten, und der Objektivität diese Differenz im Anschluss denkend einzuschreiben, unterscheiden sich ihre Charakterisierungen dieser beiden Differenzen fundamental. Für Adorno ist der unbewusste Überschuss, der für die affektinformierte Kritik relevant wird, das *somatische Leiden* und dessen *Negativität*, die sich im Denken als die Kraft ausdrückt, das alte Verständnis der das Leiden provozierenden gesellschaftlichen Institutionen zurückzulassen und zu verändern. Bei Deleuze hingegen übernimmt diese Rolle das *affektive Begehren* und dessen *Positivität*, die im Denken als die Kraft wirksam wird, neue Arten des Denkens und Seins zu antizipieren. Während die »Präsentation« des affektiven Überschusses im Rahmen von Adornos *negativem* Modell affektinformierter Kritik die ständige dialektische *Rückübersetzung* des Leidens ins Bewusstsein meint, besteht sie im Rahmen von Deleuzes *affirmativem* Modell affektinformierter Kritik in einer ständigen *Entfaltung* des Begehrens zu neuen Bewusstseinsformen.



### III Zwei Wege aus Kant hinaus. Vom Riss durch das Subjekt zur zweiten Kopernikanischen Wende

Adorno und Deleuze entdecken im *Paralogismenkapitel* einen Riss, der sich durch das Subjekt zieht und der sich trotz Kants Versuche, ihn zu verdecken, dort deutlich zeige. In seiner Eigenschaft, diesen Riss zugleich zu ver- und entbergen, sehen sie den zutiefst ambivalenten Charakter der kantischen Philosophie. Denn historisch sei Kant als Bindeglied zwischen rationalistischen Konzeptionen analytischer Identität und idealistischen Konzeptionen synthetischer Identität in Erscheinung getreten. Der Riss durch das Subjekt biete nun das Potential, Kant der Kontinuität der Identität zu entreißen und in seinem Werk den Ausweg aus der Metaphysik der Einheit zu finden. Beide entscheiden sich daher, zur Neubestimmung des Kritikbegriffs zu Kant zurückzukehren und den Riss gänzlich freizulegen.

Gingen Deleuze und Adorno in ihrer bisherigen Kantlektüre noch weitestgehend Hand in Hand, trennen sich nun ihre Wege. Die Antworten auf die Frage nämlich, wie ein Subjekt aussehe, das einen durch den Riss hervortretenden, leiblich-unbewussten Überschuss in einem verändernden, kritischen Denken auszudrücken vermag – das zeigte schon der kurze Ausblick im letzten Kapitel –, könnten unterschiedlicher kaum sein. Während sich das kritische Subjekt Adornos durch die Fähigkeit auszeichnet, die Kraft des Leidens im Denken zum Sprechen zu bringen, ist es bei Deleuze die Kraft des Begehrens, die ein solches Subjekt im Denken zu entfalten in der Lage ist. Auch wenn beide dem kantischen Aufruf zur Repräsentation des Bewusstseins die Forderung einer Präsentation des Unbewussten entgegensetzen, weicht das, was sie unter dieser Forderung verstehen, weit voneinander ab, was nicht zuletzt in ihren gegenläufigen Freudlektüren zum Ausdruck kommen wird. Im Folgenden werde ich diesen Unterschieden weiter nachgehen und die beiden Ansätze des affektbewegten, zugleich bilderlosen Denkens so weit spezifizieren, bis sie als zwei verschiedenartige Vorstellungen einer zweiten Kopernikanischen Wende nebeneinanderstehen und anfangen, sich gegenseitig zu be- und hinterfragen. Auf der Grundlage der herausgestellten Gemeinsamkeiten, das ist der Vorteil der eingenommenen Forschungsperspektive, werden sich die Unterschiede der Ansätze zueinander in Bezug setzen lassen.

Wie gehen Deleuze und Adorno bei der Freilegung des Risses vor? Beide identifizieren in Kants Werk jeweils eine Schlüsselstelle, die sie im Zeichen

seiner Angst interpretieren. Denn hier sehe Kant die synthetische Identität und mit ihr die gesamte metaphysische Tradition der Einheit in besonderem Maße bedroht. An diesen Bruchstellen seines Werkes zeige sich der Riss durch das Subjekt außergewöhnlich deutlich und Kant habe die größte Mühe, diesen weiterhin zu verbergen. Eben jene Stellen unterziehen Deleuze und Adorno jeweils einer Relektüre, um sie in veränderter, den Riss exponierender und nicht weiterhin verbergender Fassung in Kants Werk zu reintegrieren und dadurch zu einer zweiten Kopernikanischen Wende zu gelangen. In der »Methode« ähneln sie sich weiterhin, doch in der Einschätzung, wo diese Schlüsselstelle zu verorten ist und welche Konsequenzen sich aus der Relektüre ergeben, unterscheiden sich Deleuze und Adorno erheblich.

Adorno sieht in den unausweichlichen und *unbedingten Fragen der Vernunft* jenes, die synthetische Identität des Subjekts bedrohende Element, das Kant durch eine Zweiteilung des Vernunftbegriffs unschädlich zu machen versucht habe, welche es nun zurückzunehmen gelte. Er zweifelt dementsprechend Kants Trennung zwischen einem regulativen und konstitutiven Vernunftgebrauch an und versucht, die synthetische Identität durch eine bestimmt geartete Entfesselung der transzendentalen Dialektik mithilfe der vernunftgeleiteten Selbstbeschränkung der Verstandesaktivität zu öffnen. Erst nach dieser radikalen Selbstkritik des Denkens räume das Subjekt der affektiven Nichtidentität einen Platz ein. Deleuze hingegen vertritt die Auffassung, Kant habe die *Erfahrung des Erhabenen* als zentrale Gefahr für die synthetische Identität wahrgenommen. Um diese Gefahr zu bannen, habe er in seinem Werk zwei Ästhetiken ausgearbeitet: die Transzendente Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* und die Ästhetik der *Kritik der Urteilskraft*, unter welche die Erfahrung des Erhabenen fällt. Durch die Zweiteilung der Ästhetik isoliere Kant jene, die synthetischen Verstandesvermögen übersteigende Erfahrung des Erhabenen und schütze sie vor »schädlichen« Rückwirkungen auf das identische Erkenntnissubjekt. Deleuzes Ziel besteht nun darin, die Ästhetik der *Kritik der Urteilskraft* in die *Kritik der reinen Vernunft* zu integrieren und die synthetische Identität durch die Aufwertung der Sinnlichkeit zu brechen.

Adorno und Deleuze gehen das Problem also von zwei unterschiedlichen Seiten an und kommen zu zwei unterschiedlichen Ergebnissen: Adorno fordert die synthetische Identität und das ausschließlich identifizierende Denken durch die Selbstreflexion der Vernunft heraus und begründet damit das nichtidentische Subjekt des Leidens sowie die Idee einer negativen Dialektik. Deleuze setzt die synthetische Identität des Subjekts und das ausschließlich identifizierende Denken durch die Kraft der Sinnlichkeit unter Druck und gelangt zum nichtidentischen Subjekt des Begehrens sowie zur Differenzphilosophie.

## 1 Adornos Entgrenzung der transzendentalen Dialektik

»Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann«,<sup>1</sup> schreibt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Dass Kant diese Fragen als eine Belästigung empfindet, überrascht Adorno überhaupt nicht. Denn er sieht in diesen sich niemals zufriedengebenden Fragen der Vernunft und in Kants prohibitionistischem Umgang mit ihnen *den* neuralgischen Punkt der kantischen Identitätskonzeption. Wieso sind es die unbedingten Fragen der Vernunft, die Adornos Aufmerksamkeit erregen?

Das unbedingte, erfahrungsunabhängige Denken der Vernunft nimmt in Kants Konzeption eine zwiespältige Rolle ein. Zum einen ist es die ausführende Instanz der Reflexion, von der Kant sich die Grundlegung des Subjekts erhofft. Nur in ihrem Namen kann er der Einheit des Bewusstseins ihre apriorische Geltung zusprechen. Allein die erfahrungsunabhängige Vernunft kann die Unbedingtheit und Unwandelbarkeit der Bewusstseinsseinheit beglaubigen, die wiederum die Unwandelbarkeit und Einheitlichkeit der Dinge garantiert. Zum anderen hört das unbedingte Denken der Vernunft nach der Grundlegung nicht auf und stellt die soeben geschaffene Grundlage wieder in Frage. Sie führt das empirische Wissen immer wieder in Widersprüche, etwa wenn sie danach fragt, wie der Gegenstand des Wissens an sich, unabhängig von der Erfahrung des Subjekts beschaffen ist. Die unbedingte Vernunft will die bedingte Erkenntnis partout nicht gelten lassen, obwohl diese doch dem kantischen Erkenntniskriterium genügt, von der Einheit des Subjekts ebenso einheitlich hervorgebracht worden zu sein. Statt zur Einheit drängt die Vernunft in dieser Funktion zum Widerspruch und hinein in die Dialektik, in der sich die nicht enden wollenden Fragen entfalten. Wie bereits dargelegt, schränkt Kant als Reaktion auf diese Gefahr die Vernunft nach ihrem ursprünglichen Grundlegungsakt wieder ein, um den destabilisierenden Tendenzen entgegenzuwirken. Er verbietet ihre unbedingten Fragen als falschen Vernunftgebrauch, bezeichnet die Dialektik, in der sich die unbedingten Fragen entfalten, als *Logik des Scheins* und lässt nur noch diejenigen regulativen Vernunftleistungen zu, die das einheitliche empirische Wissen stützen.

Der Moment, in dem Kant sein vernichtendes Verdikt über die unbedingten Fragen der Vernunft und die Widersprüche der Dialektik ausspricht, ist für Adorno von größter Bedeutung. Denn von nun an gebe Kant das Pro-

<sup>1</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 11 (A VII).

jekt der Selbstreflexion auf und seine Reflexion verkomme zur befangenen Selbstbeschränkung, die bloß noch von der Weiterführung der Metaphysik der Einheit und der Aufrechterhaltung einer kontrollierbaren Ordnung der Außenwelt motiviert sei. »Das heißt: Die Vernunft soll legitim sein; sie soll geduldet sein dort, wo sie dazu dient, die Natur zu beherrschen, aber sobald sie darüber hinausgeht, sobald sie also an den eigentlichen Grund rührt, in dem Augenblick wird ihr der Frevel und die Neugierde zugemessen.«<sup>2</sup> Was Kant zugunsten der Aufrechterhaltung der Identität unterbindet, will Adorno, wie wir gleich sehen werden, zur Überwindung der synthetischen Identität einsetzen. Anstatt die Fragen zu verbieten, wird er die umgekehrte Strategie anstreben und ihnen folgen, um die Reflexion des Subjekts unbefangen fortzusetzen. Er ist davon überzeugt, dass das Bewusstsein am Horizont dieser unbedingten Fragen die eigene Bedingtheit sowie die Notwendigkeit einsehen könne, sich zu öffnen. »Die Kraft des Bewußtseins reicht an seinen eigenen Trug heran.«<sup>3</sup> Kants Erkenntnistheorie, welche auf der Grundlage des Verbots der unbedingten Fragen Erkenntnis auf die Tätigkeit beschränkt, die Gegenstände in der Einheitsform des Bewusstseins darzustellen, betrachtet Adorno noch als Ausdruck einer unreflektierten Hybris des Bewusstseins. Am Leitfaden der unbedingten Fragen der Vernunft könne das Subjekt hingegen zu der Einsicht gelangen, dass es einen Gegenstand nur dann erkennen kann, wenn es sich zugleich bereit erklärt, sich von diesem Gegenstand im Zweifel umstimmen und verändern zu lassen und die eigene Identität aufs Spiel zu setzen. Im Medium der Erkenntnistheorie und im Spiegel ihrer von der Vernunft entfesselten Wahrheitsansprüche wird es Adorno dem Subjekt zutrauen, die Begrenztheit des Bewusstseins einzusehen, wodurch es in die Lage versetzt werde, sich aus der synthetischen Identität zu befreien und der Außenwelt zuzukehren.

Wenngleich Adornos Strategie einer Entfesselung der Vernunft, die mit einer Bestimmung der Dialektik als Erkenntnispraxis einhergeht, noch einige Parallelen zu Hegel und dessen Kantkritik aufweist, wird er sich im weiteren Verlauf klar von diesem abwenden. Adorno beharrt darauf, dass dialektisches Denken, das dem Gegenstand die Veränderung des Selbst zugesteht, nicht von der Einsicht des Bewusstseins in seine unüberwindbare Abhängigkeit vom Somatischen und Unbewussten getrennt werden könne, stellen doch die unbewussten und somatischen Überschüsse und Impulse die einzigen Ressourcen der Erkenntnis dar, welche die Ansprüche des Objekts vertreten können. Während Adorno Hegels Dialektik als eine Dialektik

2 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 113.

3 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 152.

des bewussten Begriffs interpretieren wird, an deren Ende nicht etwa der Ausbruch aus der synthetischen Identität steht, sondern ihre unendliche Ausweitung, wird er seine negative Dialektik als eine Dialektik zwischen bewussten und unbewussten Erfahrungsaspekten im Medium des Begriffs skizzieren. Die unbedingten Fragen der Vernunft versteht er somit als die Forderung an das Bewusstsein, im Prozess der Erkenntnis eine besondere Sensibilität hinsichtlich der unbewussten und somatischen Reaktionen auf die Außenwelt zu entwickeln. Das Subjekt, so Adorno, habe auf dem Weg zur zweiten Kopernikanischen Wende dafür Sorge zu tragen, dass der metaphorische Riss als Schauplatz des Anderen stets offenbleibe, durch den sich eben diese unbewussten und somatischen Impulse auf der Oberfläche des Bewusstseins zeigen können.

Aus dieser Perspektive wird ersichtlich werden, dass Adorno mit dem für ihn zentralen Begriff des Nichtidentischen auf die affektiven Erfahrungsdimensionen verweist, um ihnen einen Platz im Erkenntnisprozess einzuräumen. Habermas' bis heute nachhallende Einschätzung, Adornos *Negative Dialektik* sei lediglich als eine hoffnungslose Übung zu verstehen, welche die Paradoxien des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas melancholisch am Begriff des Nichtidentischen zum Ausdruck bringt, werde ich mit meiner Darstellung daher widersprechen.<sup>4</sup> Zwar verweist der Begriff des Nichtidentischen auf eine Grenze des Bewusstseins gegenüber all dem, was nicht Bewusstsein ist. Allerdings macht dieser Verweis die *Negative Dialektik* nicht zum Zeugnis des Scheiterns dialektischen Denkens, sondern ermöglicht einen niemals abschließbaren, dadurch jedoch nicht hoffnungslosen Übersetzungsprozess zwischen Bewusstsein und unbewusst-somatischen Impulsen als Prozess der Erkenntnis, der vor der Grenzsetzung aufgrund der Verabsolutierung des Bewusstseins nicht möglich war. Anstatt die Schwächen und Paradoxien des bewusstseinstheoretischen Paradigmas ein letztes Mal hilflos auszustellen (und auf die Notwendigkeit eines kommunikationstheoretischen Paradigmas zu verweisen), werde ich behaupten, dass Adorno – und damit baue ich auf eine Lesart auf, die vor allem von Anke Thyen<sup>5</sup> und Marc Nicolas Sommer<sup>6</sup> angestoßen wurde – dieses Paradigma durch die erkenntnistheoretische Aufwertung unbewusster und leiblicher Impulse überwindet (III.1.1).

Durch die Selbstbeschränkung des Bewusstseins schreibt Adorno der Erkenntnistheorie nicht nur unbewusste und leibliche Komponenten ein.

4 Vgl. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 515.

5 Vgl. Anke Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.

6 Vgl. Marc Nicolas Sommer: *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

Es wird sich zeigen, dass er darüber hinaus ihre Funktion grundlegend verändert. Nachdem Erkenntnis von der Aufgabe entbunden wurde, kantisch die Einheit des Subjekts und die Einheit der Gegenstände zu vermitteln, treten nun leibliche und unbewusste *Leiden* in den Mittelpunkt des Interesses, wodurch Erkenntnis wesentlich politisch wird. Denn Adorno wird dafür argumentieren, dass die unbewussten und leiblichen Leiden im Erkenntnisprozess insofern den Anspruch des Objekts vertreten, als sie auf die Falschheit einer Gesellschaft verweisen, welche die Gegenstände auf eine Weise hervorbringe und anordne, die Leiden verursacht. Anstatt im Prozess der Erkenntnis durch den Ausschluss der unbewusst-somatischen Affekte Ordnung zu schaffen, wird Adornos politische Epistemologie fortan damit befasst sein, dem subjektiven Überschuss des unbewusst-somatischen Leidens die Missstände der gesellschaftlichen Ordnung abzulesen, um sie zu deuten und anzuklagen (III.1.2).

Diese Art der Erkenntnis ist, Adorno zufolge, allerdings nicht durch reines Denken zu erlangen. Weder in der Reflexion noch in der Kontemplation, sondern bloß in der vermittelnden Tätigkeit des *Darstellens* könnten nämlich unbewusste und leibliche Leiden einen nachhaltigen Einfluss auf die Bewusstseinsstrukturen nehmen und ein verändertes Denken hervorbringen. Gesellschaftskritik wird sich deshalb ohne *Darstellungsarbeit* als unmöglich erweisen (III.1.3). Wieder werde ich mit meiner Lesart Habermas und der Rezeptionslinie widersprechen, die ihm folgt. Anstatt die Darstellungsabhängigkeit der Erkenntnis als Funktion ihrer Politisierung zu durchschauen, deutet er Adornos »Darstellungsideal«<sup>7</sup> nämlich als die ästhetische Abkehr von der Erkenntnis per se, welche eine Abkehr von der Politik nach sich ziehe: »Die Philosophie, die sich hinter die Linien des diskursiven Denkens aufs ›Eingedenken der Natur‹ zurückzieht, bezahlt für die erweckende Kraft ihres Exerzitiums mit der Abkehr vom Ziel der theoretischen Erkenntnis – und damit von jenem Programm des ›interdisziplinären Materialismus‹, in dessen Namen die Kritische Gesellschaftstheorie Anfang der dreißiger Jahre einmal angetreten war.«<sup>8</sup>

Um die von Kant in der ersten Kopernikanischen Wende angefangene Selbstreflexion weiterzuführen und sich an den von ihm nicht vollständig ausgeschöpften Reflexionspotentialen der Vernunft abzarbeiten, wendet sich Adorno vorerst Kants Auseinandersetzung mit dem Ding an sich sowie der Weiterentwicklung dieser Idee durch Hegel zu. Zwischen Kant und Hegel meint Adorno ein Schlupfloch zu finden, durch welches hindurch sich der

7 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 516.

8 Ebd., S. 516 f.

nichtidentische Subjektbegriff und die politische Epistemologie konkretisieren, wobei sich zeigen wird, dass Jay Bernstein Recht hat, wenn er diesen Zwischenraum als einen »durch die Geschehnisse nach Hegel eröffnete[n] und erforderte[n] Raum« bezeichnet: »nach Marx, nach Nietzsche, nach dem Ausbleiben der Revolution, nach Auschwitz.«<sup>9</sup>

### 1.1 Kants Ding an sich und die Idee der Andersheit

In der Idee eines Dings an sich sieht Adorno Kants ambivalenten Umgang mit den unbedingten Ansprüchen der Vernunft insofern idealtypisch verkörpert, als er die reflexive Kraft dieser Idee nur so lange in Anspruch nehme, wie sie mit der Konzeption der synthetischen Bewusstseinsidentität und damit der Metaphysik der Einheit vereinbar sei oder diese rechtfertige. Allerdings lasse das Ding an sich dies nicht so einfach mit sich machen. Eigentlich impliziere es nämlich eine Idee der Andersheit, der Adorno nicht weniger zutraut, als dem Subjekt den Weg aus der Enge seiner Bewusstseinsidentität zu weisen. Während Kant sich gezwungen sehe, im Umgang mit dem Ding an sich die Idee der Andersheit zu verkürzen, besteht eines der Hauptmotive der Philosophie Adornos darin, ihr selbstreflexives Potential voll zu entfalten. Was genau versteht Kant unter dem Ding an sich und inwiefern impliziert es die Idee der Andersheit?

Die Kopernikanische Wende, die Kant in dem Postulat, »die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten«, provokant auf den Punkt bringt, impliziert die Aussage, dass die Erkenntnis nicht unvermittelt auf die Gegenstände zugreife. Denn die Gegenstände richten sich, Kant zufolge, insofern nach unserer Erkenntnis, als sie uns notwendigerweise in »unseren« Erfahrungsformen – den Kategorien, sowie in Raum und Zeit – erscheinen, wenn wir sie erkennen wollen. Die Erkenntnis des Objekts könne nur im Rahmen der subjektiven Formen der Erfahrung stattfinden. Aus diesem Grund behauptet Kant, dass sich Erkenntnis ausschließlich auf *Erscheinungen* beziehe – auf das, wie uns die Dinge in unseren Erfahrungsformen erscheinen, und nicht auf die Dinge, wie sie unabhängig von diesen Formen an sich sind. Wir könnten die Dinge nur aus der Erfahrung kennen und daher nur als Erscheinungen.

Doch an dieser Stelle fühlt sich Kant genötigt, eine Korrektur vorzunehmen. Obwohl sich unsere Erkenntnis ausschließlich auf Erscheinungen bezieht und uns die Dinge, wie sie außerhalb dieser Erscheinungsformen sind,

9 Bernstein: *Adorno zwischen Kant und Hegel*, S. 91.

unzugänglich sind, dürfen wir, so Kant, den *Gedanken eines Dings, wie es an sich ist*, nicht vollständig verabschieden. Denn damit der Begriff der Erscheinung einen Platz in einer Erkenntnistheorie überhaupt behauptet darf und nicht völlig leer bleibt, müssen wir davon ausgehen, dass die Erscheinungen wiederum Erscheinungen der Dinge sind, die es auch unabhängig von unseren Erfahrungsformen gibt. Diese Annahme hält Kant für ebenso prekär wie notwendig: Von Erfahrung sei sie nicht gedeckt, weil uns die Dinge nur als Erscheinungen begegnen und wir sie als Dinge, wie sie an sich sind, daher nicht (durch Sinnlichkeit und Verstand) erkennen können, sondern wir sie uns stattdessen (mithilfe von Vernunft) denken müssen. Notwendig sei diese Annahme jedoch, weil ohne sie die Erkenntnistheorie nichtig wäre, da sich Erkenntnis dann nicht auf Dinge, sondern auf subjektive Halluzinationen beziehen würde. So drückt Kant diese dilemmatische Konstellation in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aus:

Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.<sup>10</sup>

Dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten, ist zumindest eine provokante Verkürzung. So viel müsste Kant zugestehen. Die Gegenstände der Erkenntnis seien zwar Erscheinungen und insofern richten sich die Gegenstände nach unseren Erkenntnisformen. Nichtsdestotrotz müssen wir, so Kant, davon ausgehen, dass es Dinge sind, die sich nach uns richten und uns als Gegenstände erscheinen. Obwohl Kant die subjektive Konstruktionsleistung in den Mittelpunkt seiner Erkenntnistheorie stellt, geht er davon aus, dass Erkenntnistheorie als *Erkenntnistheorie* ohne die Vernunftidee eines solchen Objekts inkonsistent bleibt, das mit diesen Konstitutionsleistungen nichtidentisch ist.

Auch wenn Adorno sich mit der kantischen Interpretation nicht in allen Aspekten einverstanden zeigen wird, sieht er im Ding an sich eine fundamentale Einsicht verkörpert: dass – mit einem Ausdruck von Anke Thyen, den es bei Adorno so nicht gibt, der dessen Intention aber trifft – »die Dinge sich in ihrem Erkenntsein nicht erschöpfen«.<sup>11</sup> Diese Einsicht übernimmt er von Kant und macht sie zu einem der zentralen Eckpfeiler seiner Theorie.

10 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 30 f. (B XXVI, XXVII).

11 Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 153.

Denn ohne eine solche »Idee der Andersheit«,<sup>12</sup> so Adorno mit Kant, werde Erkenntnis notwendigerweise zur Tautologie. Nur wenn sich die Erkenntnis auf etwas bezieht, das etwas anderes als die Erkenntnis ist, nur wenn das Denken ein Nachdenken über etwas ist, das selbst nicht auf Denken reduziert werden kann, ist die Erkenntnis eine Erkenntnis. »Es gibt kein Denken, es gibt keinen Gedanken, der nicht ein Gedachtes hat, worauf er geht, der nicht also, indem er denkt, mehr ist, als bloßer Gedanke.«<sup>13</sup> Obwohl das Subjekt auf die Gegenstände ausschließlich vermittelt zugreifen kann, so Adorno und Kant, muss es sich vergegenwärtigen, dass dieses Vermittelte ein in der Vermittlung selbst nicht Aufgehendes sei, damit Erkenntnis überhaupt einen Sinn ergebe. Denn gäbe es diese Andersheit in der Erkenntnis nicht, so wäre Erkenntnis nichts anderes als die Projektion der subjektiven Formen, die sich als Erkenntnis des Objekts missverstehe: eine Wiederholung des Subjekts, eine Tautologie, aber keine Erkenntnis des Objekts.<sup>14</sup>

Kant noch hat das Moment des Vorrangs von Objektivität nicht sich ausreden lassen. [...] Ihm stand vor Augen, daß es dem Begriff eines Objekts nicht schlechthin widerspräche, an sich zu sein; daß seine subjektive Vermittlung weniger der Idee des Objekts zuzurechnen ist als der Insuffizienz des Subjekts. Während es auch bei ihm nicht aus sich hinaus gelangt, opfert er doch nicht die Idee der Andersheit. Ohne sie verkäme Erkenntnis zur Tautologie; das Erkannte wäre sie selbst.<sup>15</sup>

### *Kants formale Interpretation und der Vorrang des Subjekts*

Obwohl Kant die Idee der Andersheit völlig richtig als Bedingung von Erkenntnis benennt, verleugnet er sie im Fortlauf seiner Theorie wieder – so der Vorwurf, den Adorno an ihn richtet. Denn während der Reflexion auf die Form der Erkenntnis stehe die Idee der Andersheit noch im Fokus seines Interesses. Allerdings lege Kant sie dort auf eine Art aus, die es ihm erlaube, sie in der Erkenntnispraxis fortan zu ignorieren. Worauf ich zuvor abstrakt verwiesen habe, wird hier konkret: Anhand der Idee der Andersheit und ihrer verkürzten Anerkennung in Kants Werk meint Adorno genau beob-

<sup>12</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 185.

<sup>13</sup> Adorno: *Einführung in die Dialektik*, S. 45.

<sup>14</sup> Marc Nicolas Sommer spricht deshalb von der Idee der Andersheit als transzendentaler Bedingung von Erfahrung und Erkenntnis (Vgl. Sommer: *Das Konzept einer negativen Dialektik*, S. 232).

<sup>15</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 185.

achten zu können, wo, wann und wie das kantische Projekt die Intention der Selbstreflexion aufgibt und zur befangenen Selbstbeschränkung wird. Damit Kant weiterhin im vertrauten Rahmen der Metaphysik der Einheit verbleiben und das Subjekt mit der Einheit des Bewusstseins identifizieren könne, welches seinerseits einheitliche Gegenstände konstruiert, müsse er die Idee der Andersheit entstellen:

so daß also an dieser Stelle die ›Kritik der reinen Vernunft‹ mit ihrer eigenen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen deshalb nicht so ernst macht, weil die Dinge an sich [...] angesetzt werden als ein Memento daran, daß in dieser subjektiven Erkenntnis nicht alles sich erschöpft, daß sie aber konsequenzlos bleiben.<sup>16</sup>

In gewisser Weise nickte Kant, so Adorno, der Vernunftidee der Andersheit *einmal* anerkennend zu, um sie danach vergessen zu dürfen. Wie macht er das? Kant interpretiert das Ding an sich als »Ursache der Erscheinungen«. <sup>17</sup> Auch wenn das Ding an sich selbst nicht erkennbar sei, so müsse man doch davon ausgehen, dass es das Subjekt stets affiziere und daher immer etwas von dem unerkennbaren Ding an sich über die sinnliche Anschauung in die Erscheinung gelange. Kant spricht davon, dass die Dinge an sich in uns »wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.« <sup>18</sup> Damit versucht er, den Begriff der Erscheinung *ein für alle Mal* vom Vorwurf des Subjektivismus reinzuwaschen und das identifizierende Denken als Erkenntnis zu etablieren. In der Reflexion meint er damit abschließend zu beweisen, dass es die Dinge sind, die in den Erscheinungen erscheinen, sodass die Erkenntnis sich nicht mehr zu fürchten braucht, zur subjektiven Tautologie zu werden. Auch wenn Kant zugesteht, dass *nach* der Reflexion die Idee der Andersheit zwar als Anspruch fortbesteht, in der Erkenntnis immer wieder über die Erscheinungen hinauszugehen, so meint er diesen Anspruch nun *begründet ablehnen* zu dürfen. Das Subjekt habe vor dem fortbestehenden Anspruch der Vernunft zu resignieren. Doch tragisch sei die Resignation nicht, da der Begriff der Erscheinung doch schon *vor* jeder Erkenntnis der Form nach geläutert und hinreichend an das entzogene Ding an sich gebunden worden sei, sodass der Begriff der Erkenntnis trotz der Resignation nicht auf dem Spiel stehe. Seine Strategie, die weiter bestehenden Ansprüchen der Idee der Andersheit abzuweisen, für die er die rechtfertigenden Argumente

<sup>16</sup> Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 194.

<sup>17</sup> Kant: *Prolegomena*, S. 123.

<sup>18</sup> Ebd., S. 48.

liefert, sieht Kant als die einzige vertretbare Möglichkeit an. Denn *nach* der vollendeten Reflexion sei der unbedingte Gedanke, der nach dem Wesen hinter der Erscheinung fragt, gefährlich, dränge er die Erkenntnis doch irrational immer wieder über den in der Reflexion eingegrenzten Bereich der gesicherten Verstandeserkenntnis hinaus und in Widersprüche hinein.

Indem Kant die Ansprüche der Idee der Andersheit in der Erkenntnispraxis zurückweist, meint er das Objekt vor der Hybris subjektiver Vernunft zu schützen und wenigstens das bedingte Wissen vom Gegenstand in Ehren zu halten. Deshalb versteht er es als seine Aufgabe, die Idee der Andersheit für die Erkenntnispraxis zu entkräften und umzuinterpretieren. Anstatt ihrer unbedingten Forderung nachzukommen, das Ding an sich zu erkennen, sei sie als regulativer Ansporn zu verstehen, die bedingte Erkenntnis der Erscheinungen zu vervollständigen. Die unbedingte Idee der Andersheit habe ihren Platz daher in der Reflexion und nicht in der Erkenntnis, so Kant. Das Ding an sich sei in der Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeiten von Erkenntnis als unbekannte Ursache der Erscheinung zu denken. Den Anspruch, es dann auch noch zu erkennen, gelte es zurückzuweisen.<sup>19</sup>

Es ist diese Zurecht- und Zurückweisung, die Adorno nicht hinnehmen will. Kants Behandlung der Idee der Andersheit gleiche dem Andenken, das Verstorbenen auf »Beerdingungen«<sup>20</sup> zuteilwerde. Zwar erinnere Kant mit dem Ding an sich an die Idee der Andersheit, aber nur um sich langsam von ihr zu verabschieden. Dass es sich dabei um eine falsche Interpretation handeln müsse, mache schon die Struktur seines Arguments deutlich. Denn Kants Einschränkung der Vernunftidee der Andersheit zugunsten des reibungslosen Verlaufs der Verstandeserkenntnis sei schlichtweg unhaltbar, nachdem er selbst so beeindruckend nachgewiesen habe, dass sich die Verstandeserkenntnis ohne jene Vernunftidee gar nicht bestimmen lasse. Die Tatsache,

19 Besonders im Hinblick auf den Vergleich mit Deleuze ist es interessant, dass Adorno Kants Umgang mit der ›Ding an sich‹-Problematik an die Schizophrenie erinnert: »Die Welt wird dann tatsächlich zu einer Art von Verbergen eines Unbekannten, zu einer Art von bloßem Doppelgänger eben wirklich, zum Schein oder zum Gespenst. Man kann sagen – und man darf das vielleicht deshalb sagen, weil überhaupt zwischen den Bewußtseinsformen der Geisteskranken und der Geschichte die tiefste Beziehung besteht –, daß die Schicht, die objektiv in der Kantischen Philosophie hier ausgedrückt ist, eine gewisse Ähnlichkeit hat mit dem Bewußtsein der Schizophrenen oder auch von Menschen, die in extremer seelischer Spannung, in extremen psychologischen Situationen stehen, in denen man plötzlich das Gefühl hat, daß alle Dinge, alles was es überhaupt gibt, – daß das gewissermaßen Zeichen wären, Signa wären, Allegorien wären, so wie Baudelaire formuliert hat; daß sie also eigentlich alle etwas anderes sagen als das, was sie sind, ohne daß wir doch das sagen könnten, was sie sind.« (Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 169 f.)

20 Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, S. 195.

dass Kant die Idee der Andersheit zugunsten der Erkenntnis einschränken müsse, weist darauf hin, dass er in der Reflexion noch keine angemessenen Begriffe der Erkenntnis und des Erkenntnissubjekts entwickelt habe:

Die Insel der Erkenntnis, die Kant vermessen zu haben sich rühmt, gerät ihrerseits durch selbstgerechte Beschränktheit in jenes Unwahre, das er auf die Erkenntnis des Unbegrenzten projiziert. Unmöglich, der Erkenntnis des Endlichen eine Wahrheit zuzubilligen, die ihrerseits vom Absoluten – kantisch: der Vernunft – abgeleitet ist, an das Erkenntnis nicht heranreiche. Der Ozean der Kantischen Metapher droht die Insel in jedem Augenblick zu verschlingen.<sup>21</sup>

Der Umstand, dass Kant die Idee der Andersheit einschränkt, wenn und weil sie das Wissen vom Gegenstand in Widersprüche führt, disqualifiziere nicht nur seinen Erkenntnisbegriff, sondern verweise auch auf die Motivation der Einschränkung. Kants Verbot »das Innere der Dinge erkennen zu wollen«, deutet Adorno nicht als Bescheidenheit, auch nicht als Respekt vor den Dingen. Vielmehr sei es »selbstzufrieden[e] männliche Resignation«.<sup>22</sup> Dass der Gedanke, der Gegenstand der Erkenntnis sei nicht mit den bestehenden subjektiven Formen der Erkenntnis identisch, in der kantischen Theorie paradoxerweise das Verbot nach sich zieht, in der Erkenntnis des Gegenstands die bestehenden subjektiven Formen zu verlassen, zeige auf, dass es in der Erkenntnispraxis nicht mehr um das Objekt gehe. Von nun an, so Adorno, seien subjektive Belange am Werk.

Anstatt an der Erkenntnis des Objekts habe Kant seine Erkenntnistheorie tatsächlich an dem *subjektiven* Bedürfnis nach Halt ausgerichtet, die eigenen Formen immer wieder aufs Neue in der Außenwelt bestätigt zu finden und den Gegenstand in der bereits gewussten Weise zu identifizieren, um sich seiner Unveränderlichkeit zu vergewissern. Mit diesem Motiv gehen die Widersprüche, in welche die Idee der Andersheit das bedingte Wissen stürzt, nicht zusammen. Die Resignation sei daher eigentlich das Ausweichen vor den Ansprüchen des Objekts und der Unwille, das subjektive Bedürfnis nach Halt aufzugeben. Weil das Objekt in der kantischen Erkenntnistheorie zum Anlass der subjektiven Selbstbestätigung degradiert werde und darin dessen Andersheit verleugnet werde, sei diese von einem »Vorrang des Subjekts«<sup>23</sup> bestimmt. Und es ist dieser Vorrang, der sie, Adorno zufolge, als

<sup>21</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 377.

<sup>22</sup> Ebd., S. 80.

<sup>23</sup> Ebd., S. 125.

Erkenntnistheorie disqualifiziert und sie als Instrument der Weiterführung der Metaphysik entblößt. Im Spiegel der Idee der Andersheit lasse sich hier der Moment des Umschwungs in Kants Werk identifizieren und die Folgen, die er nach sich zieht: von der Selbstreflexion des Subjekts mit dem Ziel der Erkenntnis des Objekts zur Selbstbeschränkung mit dem Ziel der Herrschaft des Subjekts über das Objekt. Entsprechend konkretisiert sich Adornos Ziel, durch eine adäquate Interpretation der Idee der Andersheit eine Erkenntnispraxis zu bestimmen: Anstatt eines Vorrangs des Subjekts muss sie einen »Vorrang des Objekts«<sup>24</sup> ermöglichen.

### *Hegels immanente Transzendenz und der Vorrang des Objekts*

Gegen Kants formale Anerkennung der Idee der Andersheit, welche dem Ding an sich einmal anerkennend zunicke, um dessen Ansprüche dann zu ignorieren, setzt Adorno eine Interpretation dieser Idee, die ihr stattdessen *in jedem* Erkenntnisakt Geltung verschafft. Inspirieren lässt er sich in seinem Unterfangen von Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* Kants Interpretation des Dings an sich als unbekannte Ursache der Erscheinung zurückweist, welche die Erkenntnis der Form nach rechtfertigt, in der Erkenntnis aber wirkungslos bleibt. Nachdem Kant schon bewiesen hat, dass die Idee eines Gegenstands, wie er an sich ist, und damit die Unterscheidung zwischen Gegenstand an sich und Wissen *im Bewusstsein* »vorhanden ist«,<sup>25</sup> geht Hegel davon aus, dass diese Unterscheidung, wenn sie denn stets im Bewusstsein auch präsent gehalten und nicht wie bei Kant unterbunden und verdrängt wird, in der Erkenntnis das bisherige Wissen von diesem Gegenstand immer wieder unter Druck setzt. Die im Bewusstsein offen gehaltene Differenz zwischen der Idee eines Dings an sich und dem Gegenstand des Wissens ermöglicht eine ständige Prüfung.

Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstand weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstand gemäß zu machen.<sup>26</sup>

24 Ebd., S. 185.

25 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 78.

26 Ebd.

Die leere Idee eines Objekts an sich verweise darauf, dass es sich bei jedem Wissen *nur* um Wissen und nicht um die ganze Wahrheit oder das Objekt selbst handele. Hegel, und darin folgt ihm Adorno, interpretiert das Ding an sich als *konstante Prüfungsinstanz* des Wissens. Gegen Kant behauptet er: Die Idee der Andersheit trägt nicht zur Stabilisierung des Wissens bei, sondern destabilisiert es, fordere es auf, sich zu überprüfen und sich dem Objekt gemäß anzupassen.

Von dieser Interpretation zeigt sich Adorno beeindruckt, verweist sie doch auf das grundlegende Potential der Idee der Andersheit: Im Spiegel dieser Idee sieht das Bewusstsein die eigene Bedingtheit ein und kann dadurch über sich hinausweisen. Im Spiegel der Idee eines Nichtrelativierten kann es sich relativieren, um dann gegen den eigenen Relativismus in der Erkenntnis anzukämpfen. Die entfesselte Idee des Anderen erdrücke das Subjekt keinesfalls, wie es Kant behauptet, sondern beflügele es. Eigentlich bezeichne das Ding an sich bei Hegel eine grundlegende Fähigkeit des Bewusstseins, die Adorno in den Mittelpunkt rückt. Der Begriff einer »immanenten Transzendenz«,<sup>27</sup> den Theunissen in Bezug auf Hegels Interpretation des Dings an sich benutzt und Marc Nicolas Sommer in Bezug auf diejenige Adornos, erläutert diesen Aspekt: Das Ding an sich wird in Hegels Interpretation, die Adorno vorerst übernimmt, zum bewusstseinsimmanenten *Platzhalter* in doppelter Funktion. Einerseits erfüllt der Platzhalter die negative Funktion, die ungerechtfertigte Verabsolutierung des subjektiven Wissens vom Objekt zu verhindern, ohne ein bewusstseinsimmanentes Ansichsein dieses Objekts positiv-ontologisch zu postulieren. Der Platz, den das Ding an sich im Bewusstsein reklamiert, zeigt dem Wissen, dass es nicht so raumgreifend und umfassend ist, wie es dachte. Andererseits stellt der Platzhalter aber nicht nur eine Einschränkung für das Wissen dar, sondern ist selbst auch eine *Leerstelle* neben dem relativierten Wissen, auf der sich Inhalte zeigen können, die über das eingeschränkte Wissen hinausweisen bzw. es transzendieren. Richtig interpretiert sei die Idee der Andersheit daher eine Art raumgreifendes Vakuum, welches das Wissen beschränkt und zugleich neue Inhalte anzieht, die das relativierte Wissen verändern. Es ist unschwer zu erkennen, dass Hegels Interpretation des Dinges an sich einen Meilenstein auf Adornos Weg zur gründlichen Freilegung des Risses darstellt.

27 Sommer: *Das Konzept einer negativen Dialektik*, S. 236; Michael Theunissen: *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 324–359, hier S. 335.

Erst mithilfe einer adäquaten Interpretation jener Idee der Andersheit als immanenter Transzendenz sieht sich Adorno in die Lage versetzt, dem Vorrang des Subjekts, der in der kantischen Erkenntnistheorie vorherrscht, einen Vorrang des Objekts entgegenzustellen.<sup>28</sup> Denn nur dem Bewusstsein, das die eigene Endlichkeit als Beweglichkeit entdeckt hat, verbietet sich die selbstzufriedene Resignation Kants. Wird die Idee der Andersheit nämlich konsequent ausgelegt, fordert sie eine Haltung, die es geradezu verbietet, dem nicht-subjektiven Etwas, auf das sich die Erkenntnis bezieht, die subjektiven Formen und Begriffe aufzuzwingen, ohne ihm die Gelegenheit zu geben, diese subjektiven Formen und Begriffe auch zu verändern. Gerade weil das zu erkennende Gegenüber im erkennenden Subjekt nicht aufgeht, darf auch der erkennende Gedanke nicht beim ungeprüften Wiedererkennen oder Identifizieren, bei der bloßen Reduktion des Objekts auf das subjektiv bereits Gewusste stehen bleiben. Stattdessen muss das Subjekt stets bereit sein, sich von diesem Nichtsubjektiven davon überzeugen zu lassen, dass das bisherige subjektive Wissen vom Gegenstand oder die bisherigen subjektiven Formen der Erkenntnis unzureichend sind. Eben diese Bereitschaft nennt Adorno den Vorrang des Objekts.

Vom Vorrang des Objekts ist legitim zu reden nur, wenn jener Vorrang, gegenüber dem Subjekt im weitesten Verstande, irgend bestimmbar ist, mehr also denn das Kantische Ding an sich als unbekannte Ursache der Erscheinung. [...] Der Vorrang des Objekts bewährt sich daran, daß er die Meinungen des verdinglichten Bewußtseins qualitativ verändert, die mit dem Subjektivismus reibungslos sich vertragen.<sup>29</sup>

Mit Hegel teilt Adorno daher die Ansicht, dass Kants transzendentalphilosophischer Ansatz auf die Dialektik verweist. Führe man die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis gewissenhaft durch, könne der Nachweis einer Unveränderbarkeit der Außenwelt durch die synthetischen Urteile a priori nicht ihr Ende bedeuten. Denn sobald die Vernunftidee der Andersheit als eine notwendige Bedingung von Erfahrung und Erkenntnis durchschaut worden sei, dürfen die von ihr bedingten Infragestellungen des Wissens nicht mehr ignoriert sowie die von ihr in Gang gesetzten

<sup>28</sup> Auch wenn Adorno die immanente Transzendenz von Hegel übernimmt, geht er aus Gründen, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde, davon aus, dass Hegel selbst den Vorrang des Objekts und die Anerkennung der Idee der Andersheit noch verfehle, weshalb er sich letztendlich vom in Kants Werk angelegten Riss in Richtung Idealismus entferne, anstatt dessen Potential auszuschöpfen.

<sup>29</sup> Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 748.

widersprüchlichen Dynamiken nicht mehr als Logik des Scheins denunziert werden. Vielmehr gehe es nun darum, sie als integrale Bestandteile der Erkenntnispraxis zu akzeptieren, auch wenn dadurch das Subjekt und seine Formen sowie sein Wissen von den Gegenständen in Bewegung geraten. Bis hierhin ließ sich Adorno im Umgang mit Kant von Hegel beraten. Nun wendet er sich von ihm ab. Auf die Fragen nämlich, wie diese Dialektik am Ausgang von Kants transzendentaler Reflexion zu verstehen sei, haben beide unterschiedliche Antworten. Denn bezüglich ihrer Einschätzungen, was sich im frei gewordenen Platz der immanenten Transzendenz zeige und was folglich als der Motor der dialektischen Entwicklung des Wissens zu verstehen sei, unterscheiden sie sich grundlegend.

*Was zeigt sich in der Leerstelle? Ist ein Vorrang des Objekts überhaupt erreichbar?*

Wie kann ein Objekt Einspruch gegen das Wissen des Subjekts einlegen? Kann das nichtsubjektive Gegenüber überhaupt die subjektiven Formen verändern? Oder: Was zeigt sich in der Leerstelle, die durch die Entfesselung der Idee der Andersheit als immanente Transzendenz eröffnet wurde? Ohne Weiteres sind diese Fragen nicht zu beantworten, wenngleich sie doch beantwortet werden müssen, um einen Vorrang des Objekts nicht nur als Bedingung der Erkenntnis zu behaupten, sondern ihn auch tatsächlich durchzusetzen. Kant würde die Mühen, eine Antwort zu finden, für vergeblich halten. Die Möglichkeit des Objekts die subjektiven Formen zu verändern, leugnet er. Die Lage wird dadurch erschwert, dass Hegel gegen Kant zwar an besagter Möglichkeit festhält, aber auf eine Art, die Adorno für höchst unbefriedigend hält. Zwar könne dieser erklären, wie das Objekt Einspruch gegen das subjektive Wissen erhebe, allerdings gebe er in seiner Erklärung die Idee der Andersheit des Objekts auf, in deren Namen Adorno den Vorrang des Objekts erst anvisiert hatte.

Kants Argument geht wie folgt und erschließt sich aus dem bereits Gesagten. Weil das Objekt nur in den subjektiven Formen erkannt werden könne, sei es schlichtweg nicht dazu in der Lage, diese in der Erkenntnis zu verändern. Für ihn gibt es nur zwei Möglichkeiten: Der Gegenstand kann entweder in den Formen des Subjekts dargestellt werden oder er kann in diesen Formen nicht dargestellt werden. Ändern könne der Gegenstand diese Formen jedenfalls nicht. Auf dem Platz, den die immanente Transzendenz jenseits der subjektiven Formen geschaffen hat, kann sich nichts Objektives zeigen, weil sich das Objekt nur in den subjektiven Formen darstellen lässt. Was sich zeigt, sei höchstens die Illusion eines naiven Realismus, das Ding an

sich sei unvermittelt zu erkennen. Adorno steht vor der Aufgabe, gegen Kant dem Objekt die Fähigkeit zuzusprechen, das subjektive Wissen zu verändern, ohne allerdings einfach in vorkantische Argumentationsmuster zu verfallen und einen direkten Zugang zum Objekt zu behaupten: »Nicht daß Objektivität ein Unmittelbares, daß die Kritik am naiven Realismus zu vergessen wäre.«<sup>30</sup> Adorno will beides sagen: Erkenntnis gibt es nur vermittelt und trotzdem kann der Gegenstand die Formen der Vermittlung verändern. In der Leerstelle zeigt sich etwas, aber es ist nicht das Objekt als Ding an sich.

Seine Antwort auf die Frage, wie beides zugleich erreichbar sei, wird auf der anderen Seite dadurch unter Druck gesetzt, dass er Hegels Antwort auf diese Frage, wie eben schon angedeutet, für unzureichend befindet. Denn die Art, auf die Hegel antwortet, unterläuft die Intention der Frage. Dieser behaupte nämlich, dass das Objekt das Wissen des Subjekts nur deshalb verändern könne, weil sich am Ende herausstelle, dass das Objekt von vornherein eigentlich *subjektähnlich* gewesen sei. Um die Möglichkeit eines Vorrangs des Objekts zu erklären, leugne Hegel somit die Andersheit des Objekts, in deren Namen ein solcher Vorrang überhaupt erst eingerichtet werden sollte. »Die Idealisten haben, in ihrer Rebellion gegen Kant, übereifrig das Prinzip vergessen, dem sie gegen jenen folgten.«<sup>31</sup> Wie genau ist das Problem zu bestimmen, das Adorno in Hegels Philosophie sieht?

Adorno zufolge behauptet Hegel, das Subjekt missverstehe das Objekt lediglich als fremd oder natürlich oder an sich. Eigentlich, und das durchschaue das Subjekt im Prozess der Erkenntnis, sei das Objekt nämlich Teil eines umfassenden »Einheitsprinzips, des Geistes.«<sup>32</sup> Das Subjekt könne das Objekt erkennen, da es in jenem Prozess der Erfahrung auch sich selbst noch als demselben Einheitsprinzip zugehörig verstehe. Weil Subjekt und Objekt, wie sich, Hegel zufolge, letztendlich herausstelle, derselben Sphäre des Geistes angehören und gewissermaßen dieselbe Sprache sprechen, sei das Subjekt in der Lage gewesen, das Objekt zu erkennen. Das, was sich in der von der Vernunft eingerichteten Leerstelle zeigt, könne dem Schein der Fremdheit entrissen und bestimmt werden, weil es etwas Geistiges sei, wie das Subjekt selbst. »Das bestimmte Einzelne war ihm vom Geist bestimmbar, weil seine immanente Bestimmung nichts anderes als Geist sein sollte.«<sup>33</sup> Hegels Dialektik führe in den Zustand, den sie von vorneherein für ihr Funktionieren (als unerkannten) habe *voraussetzen* müssen: ein Zustand, in dem

30 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 185.

31 Ebd., S. 286.

32 Ebd., S. 36.

33 Ebd., S. 19.

das Bewusstsein die vermeintliche Illusion von Fremdheit und Objektivität vollständig getilgt und alle Objektivität als Teil der kollektiven Subjektivität des Geistes erkannt habe, sodass die Identität von Identität und Nichtidentität bewiesen sei.

Nur die diesem innewohnende Lehre von der Identität von Subjekt und Objekt – die ihrer bloßen Form nach allemal bereits auf den Vorrang des Subjekts hinausläuft – schenkt ihm jene Kraft des Totalen, welche die negative Arbeit, die Verflüssigung der einzelnen Begriffe, die Reflexion des Unmittelbaren und dann wieder die Aufhebung der Reflexion leistet.<sup>34</sup>

Aus diesem Zustand heraus, den Adorno als absolutes Wissen in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieben sieht, könne Hegel im *Rückblick* zwar die Möglichkeit des dialektischen Wissensfortschritts erklären. Allerdings sei dies zugleich der Zustand, in dem die Differenz zwischen subjektivem Wissen und Ding an sich kollabiert und mit ihr die Idee der Andersheit, durch die allein Erkenntnis möglich ist. Der von Kant gefundene Riss schließt sich wieder. Den Vorrang des Objekts könne Hegel somit nur auf eine sich selbst unterlaufende Art einräumen, indem er die Idee der Andersheit aufgibt, weshalb er in letzter Instanz (auf der Höhe des absoluten Wissens, das Adorno als einen Abschluss der Hegelschen Dialektik deutet) auch den Vorrang des Objekts und die Dialektik als Medium der Erkenntnis wieder preisgibt. »Der Geist gewinnt seine Schlacht gegen den nicht vorhandenen Feind.«<sup>35</sup>

Die von Hegel begründete Dialektik ermögliche nicht die Erkenntnis des Objekts. Vielmehr verleite sie zu einer entmachtenden Selbstüberschätzung des Subjekts. Denn insofern die Illusion absoluten Wissens, d. i. die Ausweitung geistiger Prinzipien auf das Ganze der Natur, an die Voraussetzung des Kollektivsubjekts des Geistes gebunden ist, in das sich das Subjekt in dem Maße zurücknehmen muss, in dem es die Fremdheit der gegenständlichen Welt abbaut, gehe Hegels Ansatz letztlich mit dem Verlust subjektiver Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit einher. Auf eine bestimmte Weise falle Hegel mit seiner Erklärung, wie der Vorrang des Objekts möglich sei (nämlich aufgrund der Subjektartigkeit des Objekts), wieder hinter Kant zurück, der die Andersartigkeit des Objekts wenigstens noch formal anerkenne, auch wenn sie in der Erkenntnispraxis dann keine große Rolle mehr spiele.

34 Theodor W. Adorno: *Aspekte*, in: ders.: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963, S. 11–65, hier S. 22.

35 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 49.

Birgt der idealistisch gewonnene Begriff der Dialektik nicht Erfahrungen, die, entgegen der Hegelschen Emphase, unabhängig sind von der idealistischen Apparatur, so bleibt der Philosophie eine Entsagung unausweichlich, die inhaltliche Einsicht sich verwehrt, sich auf die Methodik der Wissenschaften einschränkt, diese für Philosophie erklärt und sich virtuell durchstreicht.<sup>36</sup>

Wo Kant Adorno die Aufgabe stellt, die Möglichkeit eines Erkenntnisfortschritts gegen die Vorstellung eines völlig entzogenen Objekts durchzusetzen, stellt Hegel die Aufgabe, den Gegenstand bei der Behauptung dieser Möglichkeit nicht im Subjekt aufzulösen.<sup>37</sup> Adorno will Kants Aussage widersprechen, das erkennende Subjekt sei so eng, nämlich mit seinem Bewusstsein identisch, ohne dabei allerdings Hegels Gegenthese zu vertreten, das Bewusstsein des Subjekts sei so weit, dass es selbst noch das Objekt in sich auflösen könne. Gegen Kant muss Adorno nachweisen, dass die Leerstelle jenseits des Wissens nicht nur von der Illusion eines Durchblicks auf das Ding an sich besetzt werde und dass sich dort etwas zeige, an dem sich das Bewusstsein korrigieren kann, ohne jedoch mit Hegel einzustimmen, dasjenige, was sich dort zeigt, sei rein geistig und lasse sich daher vollständig in Bewusstsein auflösen.

### *Der Überschuss übers Subjekt und der Vorrang des Objekts: Adornos Idee der Andersheit*

Adornos Theorie lässt sich treffend als eine Position zwischen Kant und Hegel bezeichnen, weil er einerseits gegen Kant und mit Hegel die Idee der Andersheit als immanente Transzendenz interpretiert und Erkenntnis als Dialektik bestimmt. Andererseits trägt er nun aber diesen Gedanken zurück in die kantische Theorie, um die Dialektik materialistisch zu wenden und dem soeben beschriebenen Dilemma eines Vorrangs des Objekts zu entkommen, der sich – wie in Hegels Theorie – selbst unterläuft. Obwohl die Idee eines Vorrangs des Objekts nur gegen Kant und mit Hegels Idee einer Leerstelle im Bewusstsein denkbar wird, geht Adorno davon aus, dass das, was sich in dieser Leerstelle zeigt, bloß im Rahmen der kantischen Philosophie ver-

<sup>36</sup> Ebd., S. 19.

<sup>37</sup> Adornos Lösungsvorschlag diskutiert Marc Nicolas Sommer auf eine sehr verständliche Weise unter dem Stichwort »Differenz in der Vermittlung«. (Vgl. Sommer: *Das Konzept einer negativen Dialektik*, S. 55–63.)

ständig werde. Ohne die Idee der Andersheit wieder zu opfern, könne der Vorrang des Objekts nämlich bloß durch einen »Überschuß übers Subjekt«<sup>38</sup> realisiert werden, der eine irreduzibel materielle Komponente aufweise (also nicht vollständig geistig sei) und der deshalb allein in der kantischen Rede von der sinnlichen Anschauung als Material der Erfahrung greifbar werde. Mit Hegels Idee im Gepäck, das Ding an sich als Prüfungsinstanz zu verstehen, das eine Leerstelle des Bewusstseins markiert, in der sich Inhalte zeigen, an denen das Subjekt die eigenen Formen verändert, geht Adorno also zurück zu Kants Theorie, um den sinnlichen Überschuss übers Subjekt neu zu bewerten, der sich im Rahmen der kantischen Theorie zwar denken lässt, den Kant jedoch noch als irrational und erkenntnisschädlich abwertet.

Erfahrung endet bei Kant dort, wo sie für Adorno interessant und objektiv wird. Zwar reagiert das kantische Erkenntnissubjekt über die Sinnlichkeit auf das Objekt, aber bloß so lange und insofern es Subjekt, souverän, seiner selbst bewusst bleibt. Nur diejenigen Anschauungen, die sich der Herrschaft des Bewusstseins beugen und sich in den Formen des Bewusstseins darstellen lassen, sind zur Erkenntnis zugelassen. Kants Sinnlichkeit ist zwar rezeptiv und dem Objekt zugewandt, doch nur so weit, wie die rezipierten Informationen vom Subjekt kontrolliert werden können. *In ihr spricht sich das Gegenüber aus, allerdings bloß in den Teilen, die wiedererkannt und mithilfe der Begriffe als bereits bekannte Gegenstände konstruiert werden.* Die anderen, nicht wiedererkennbaren Teile der Sinnlichkeit und die anderen, nicht kontrollierbaren Reaktionsweisen auf das Objekt schließt Kant kategorisch aus der Erkenntnis aus.<sup>39</sup>

Eben diese Aspekte der Erfahrung sind es, an die Adorno seine Hoffnung knüpft, mit ihnen das Programm eines Vorrangs des Objekts zu realisieren. Wenn die Sinnlichkeit über die Einheit des Bewusstseins hinausweist und sich dessen Formen nicht sofort unterwirft, werde das Subjekt zum Objekt des Objekts, stehe das Subjekt dem Objekt unkontrolliert gegenüber und erlaube es dem Objekt, aus seiner subjektiven Reduktion hervorzutreten. »Subjekt selbst ist zu seiner Objektivität zu bringen, nicht sind seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen.«<sup>40</sup> Denn nur in

38 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 368.

39 Jay Bernstein macht diesen Punkt anschaulich: »Adornos Gedanke hier lautet: Wenn die notwendige Bedingung für kognitives Bewußtsein von einer Anschauung die ist, daß letztere unter einen Begriff subsumiert wird, dann kann eine Anschauung nur so viel epistemischen oder semantischen Gehalt haben, wie der Begriff ihr verleiht. Gegenstände sind bloß der Widerpart der Begriffe, die ihnen Sinn verleihen. Die Gegenstände sind der Schatten der Begriffe, unter die sie fallen.« (Bernstein: *Adorno zwischen Kant und Hegel*, S. 111.)

40 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 749.

den überschüssigen Aspekten der Sinnlichkeit, so Adorno, die nicht zu einer unmittelbaren Begriffsanwendung führen, die nicht sofort in den Formen des Bewusstseins aufgehen und in denen das Subjekt mehr unbewusstes Objekt denn bewusstes Subjekt ist, erhalte das Objekt überhaupt die Möglichkeit, dem bisherigen Wissen und den bisherigen subjektiven Formen zu widersprechen. Gerade die Erfahrungsgehalte, die Kant als zu subjektiv abgetan hatte, weil sie den Erkenntniskriterien der Allgemeinheit und Regelförmigkeit nicht genügen, interpretiert Adorno als diejenigen, die das Potential haben, objektiv zu sein, indem sie sich dem bisherigen subjektiven Wissen vom Objekt widersetzen. Wenn die allgemeine Regel subjektiv ist, muss ihre erzwungene Ausnahme objektiv sein. »An den Stellen, wo die subjektive Vernunft subjektive Zufälligkeit wittert, schimmert der Vorrang des Objekts durch; das an diesem, was nicht subjektive Zutat ist.«<sup>41</sup> Aus diesen Gründen meint Adorno in der *Negativen Dialektik* behaupten zu können, der Überschuss übers Subjekt entspreche einem »Wahrheitsmoment am Dinghaften«.<sup>42</sup> Während es Kant als die Aufgabe der Erkenntnis ansah, diese unklaren und undeutlichen Empfindungen dem Denken fernzuhalten, fordert Adorno dazu auf, diese zuzulassen und ihnen im dialektischen Denken zu folgen. »Dann erst gäbe es dem Objekt das Seine, anstatt mit dem falschen Abguß sich zu begnügen, wo es dem Durchschnittswert solcher Objektivität widerstände und als Subjekt sich frei machte. An dieser Emanzipation, nicht an der unersättlichen Repression des Subjekts hängt Objektivität heute.«<sup>43</sup>

Sei mit Hegels Hilfe Kants Reduktion der Idee der Erkenntnis auf die Übereinstimmung mit den subjektiven Formen erst einmal entkräftet, könnten seine Rationalitätskriterien als die Forderung eines Vorrangs des kontrollierten Objekts im Subjekt durchschaut werden, die bloß auf den Vorrang des Subjekts in der Erkenntnis abzielen. Dieser eingeklagten Haltung setzt Adorno die epistemologische Forderung eines *Vorrangs des unkontrollierten Objekts im Subjekt* entgegen, um den Vorrang des Objekts mithilfe des Überschusses übers Subjekt zu realisieren. Anke Thyen deutet in die richtige Richtung, wenn sie behauptet: »Dem Vorrang des Objekts korrespondiert das empirische Subjekt.«<sup>44</sup> Ihre Aussage muss allerdings noch zugespitzt werden. Denn nur die unbekanntes, unbewussten, unkontrollierten und leiblichen Erfahrungsgehalte des empirischen Subjekts

41 Ebd., S. 752.

42 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 368.

43 Ebd., S. 172 f.

44 Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 209.

traut es Adorno zu, den Vorrang des Objekts einzulösen, weshalb das Subjekt sich diese immer wieder vergegenwärtigen müsse, wolle es das Objekt erkennen.<sup>45</sup>

Zwischen Kant und Hegel meint Adorno den Riss gefunden zu haben, der das Subjekt durchzieht: Weder reiche die Leerstelle aus, die in ihrer idealistischen Interpretation wieder zu verschwinden drohe, noch genüge der sinnliche Überschuss, dessen epistemologische Kraft ohne Leerstelle versiege. Das, was sich in der hegelschen Leerstelle zeigt, müsse mit Kants Hilfe als einen sinnlich-materieller Überschuss interpretiert werden. Damit beide Komponenten gleichermaßen Beachtung finden, erweitert Adorno die von Hegel entfesselte Idee der Andersheit, wenn er sie der kantischen Theorie einschreibt. Zwar müsse man Hegel folgen und der Andersheit des Objekts an sich zuliebe die Unterscheidung zwischen Wissen und Wahrheit verinnerlichen, wodurch das Bewusstsein erst eine Leerstelle einräume. Der Kollaps dieser Leerstelle könne allerdings bloß dann abgewendet werden, wenn das Subjekt noch eine weitere Andersheit anerkenne: *Der Andersheit des Objekts zuliebe müsse es auch eine Andersheit in sich selbst akzeptieren*. Um sich der Außenwelt nicht zu verschließen, dürfe das Subjekt sich niemals einbilden, sich selbst vollständig zu kennen. Da Adorno den Vorrang des Objekts nur dann für erreichbar hält, wenn zugleich ein Vorrang des Objekts im Subjekt besteht, fordert er die Einsicht darin, dass das Subjekt das Objekt im Subjekt ebenso wenig (als abschließend Identifiziertes) ad acta legen darf, wie Kant es vom Ding an sich fordert. Die Anerkennung einer *doppelten* Ferne bestimmt er als notwendige Bedingung einer Nähe des Subjekts zum Objekt: das Ding *an sich* und das Ding *in sich* seien abschließend nicht bestimmbar. »Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt.«<sup>46</sup>

45 Der Überschuss übers Subjekt, in dem sich der Vorrang des Objekts realisiert, lässt sich auch als Grenzbereich zwischen Subjekt und Objekt im Subjekt bezeichnen, besteht er doch aus leiblichen, unbewussten und unkontrollierten Erfahrungsgehalten (Subjekt als Objekt), die nicht an sich bestehen, sondern die sich vielmehr dem Bewusstsein zeigen (Subjekt als Subjekt). Um diesen Grenzbereich zu markieren, nennt Adorno diese Erfahrungsgehalte oft (geistige) Impulse. »Der Impuls, intramental und somatisch in eins, treibt über die Bewußtseins-sphäre hinaus, der er doch auch angehört.« (Adorno: *Negative Dialektik*, S. 228.) Im Lichte des Gesagten ist es nicht unwesentlich, dass Adorno in der Vorrede zur *Negativen Dialektik* darauf aufmerksam macht, die *Negative Dialektik* sei eigentlich der Versuch, einen geistigen Impuls im Denken zu explizieren. »Seitdem der Autor den eigenen geistigen Impulsen vertraute, empfand er es als seine Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen; nicht länger mochte er diese Aufgabe vor sich herschieben.« (Adorno: *Negative Dialektik*, S. 10.)

46 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 66.

Vor dem Hintergrund der Rehabilitierung des sinnlichen Überschusses Kants in der Leerstelle Hegels lässt sich Adornos negative, materialistische Dialektik nun klar von Hegels idealistischer Dialektik unterscheiden. In einer gewissen Weise dreht er dessen Grundannahme nämlich einfach um. Nicht weil das Objekt eigentlich Subjekt in unverstandener Gestalt sei, kann das Subjekt die eigenen Formen angesichts des Objekts verändern. Das Gegenteil sei die Bedingung der Dialektik: Das Subjekt selbst sei in der soeben demonstrierten Art auch Objekt und könne deshalb vom Objekt lernen. In der Leerstelle zeige sich weder das Ding an sich noch das Subjekt in der als Objekt missverstandenen Gestalt, sondern die eben angesprochenen, unkontrollierten Reaktionen des *Subjekts als Objekt auf das Objekt*. »Vorrang des Objekts heißt vielmehr, daß Subjekt in einem qualitativ anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt, weil es nun einmal anders nicht denn durch Bewußtsein gewußt wird, auch Subjekt ist.«<sup>47</sup> Zwar stimme es, dass das Subjekt das Objekt nur durch die subjektiven Formen des Bewusstseins als einheitlichen Gegenstand identifizieren könne. Wenn diese Identifikation des Objekts allerdings scheitere und sich das Objekt gegen die subjektiven Erkenntnisformen zur Wehr setze, teile sich dies, so Adorno, dem Subjekt als Objekt in seinen unbewussten Regungen und leiblichen Affekten mit.

Diese Ausgangslage verschiebt den Fokus der Erkenntnistheorie radikal: Indem das Subjekt über die leiblichen, unbewussten Reaktionen nachdenke, denke es nämlich nicht mehr nur über den Gegenstand nach, sondern über die Art und Weise, wie sich Subjekt und Objekt gegenüberstehen. Das Objekt gebe sich in den unkontrollierten Reaktionsweisen nicht unvermittelt zu erkennen, sondern *signalisiere* dem Subjekt als Objekt, ob die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt glückt oder scheitert und ob die historisch je spezifischen Vermittlungsformen, die das Subjekt für das Objekt bereithält, nicht möglicherweise überdacht werden sollten. Das Subjekt als Objekt sagt nicht, *was* das Objekt ist, sondern *ob* dessen Vermittlung durch das Subjekt glückt.

Objektivität ist auszumachen einzig dadurch, daß auf jeder geschichtlichen Stufe und jeder der Erkenntnis reflektiert wird sowohl auf das, was jeweils als Subjekt und Objekt sich darstellt, wie auf die Vermittlungen. Insofern ist Objekt tatsächlich, wie der Neukantianismus es lehrte, ›unendlich aufgegeben‹.<sup>48</sup>

47 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 746.

48 Ebd., S. 751.

Nicht die vermeintliche Fähigkeit des Subjekts, mithilfe der Vernunft letztendlich alle äußere Natur zu verinnerlichen, hält Adorno für die Voraussetzung der Dialektik, sondern die Fähigkeit, der inneren Natur im Denken gewahr zu werden, während diese mit der äußeren Natur kommuniziert. Aufgrund der Unabschließbarkeit dieser Aufgabe dürfe absolutes Wissen vom Objekt niemals reklamiert werden. Stattdessen müsse das Subjekt seine leiblichen, unbewussten Reaktionen *immer wieder* zum Anlass nehmen, über sich und die Weise nachzudenken, wie es das Objekt konstruiert und sich diesem gegenüberstellt. Das Bewusstsein weise zwar immanent-transzendent über sich hinaus, jedoch nicht um das Andere zu annektieren, sondern um mit dem Anderen dort draußen zu kommunizieren, indem es mit dem Anderen in sich die Kommunikation aufnimmt.<sup>49</sup>

Wenn Adorno schreibt, die »Differenz von Subjekt und Objekt schneidet sowohl durch Subjekt wie durch Objekt hindurch«,<sup>50</sup> betritt er neue Wege. Er verinnerlicht dem Subjekt den Schauplatz der Kommunikation von Subjekt und Objekt. Indem er die materialistische Dialektik als die Entfaltung von Widersprüchen zwischen geistig-bewussten und materiell-unbewussten Erfahrungsaspekten entwirft, behauptet er etwas, das sowohl Kant als auch Hegel für unmöglich hielten: dass das Objekt das Subjekt verändern kann, obwohl es diesem irreduzibel different ist.

Der komplexe Anspruch, zwischen Kant und Hegel ein zeitgenössisches Denken zu entwerfen, das sich dem Nichtidentischen des Objekts nähert, indem es die nichtidentischen Erfahrungsaspekte des Subjekts interpretiert, wurde in der Rezeptionsgeschichte oft missverstanden und verkürzt dargestellt. Habermas' fehlgeleitete Deutung, Adorno bringe am Begriff des Nichtidentischen lediglich die Uneinlösbarkeit der hegelschen Dialektik melancholisch zum Ausdruck, habe ich bereits angesprochen. Doch nicht nur Habermas, sondern auch Albrecht Wellmer und Hans Friedrich Fulda widerspricht das soeben explizierte Programm. Wellmer sieht in Adornos Begriff des Nichtidentischen eine ontologische Vorstellung von Gegenständen verankert, die Adorno seiner Philosophie voraussetze, um überhaupt die Behauptung aufstellen zu können, dass die Bewusstseinsakte und die Sprache

49 Vertiefend dazu Jay Bernstein: »[...] daher ist es die Sache, ihre Widerspenstigkeit, und nicht der Antrieb des Denkens, die Regeln der formalen Logik, was uns zur Dialektik führt. Aber damit dies geschehen kann, muß das Denken sich gegen den Sirenenengesang der Identität sperren, und sich dagegen sperren, daß der Begriff sich der Sache auferlegt. Dialektische Erkenntnis beinhaltet daher die Abstimmung des Gedankens an die Sache; das heißt, sie geht der Inadäquanz von Gedanke und Sache nach, um »sie an der Sache zu erfahren.« (Bernstein: *Adorno zwischen Kant und Hegel*, S. 106.)

50 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 755.

den Dingen Gewalt antäten. Um die Notwendigkeit negativer Dialektik zu plausibilisieren, mache er sich schuldig, einen »Standpunkt außerhalb der Sprache«<sup>51</sup> einzunehmen. Auch wenn es einzelne Formulierungen Adornos gibt, die einen solchen ontologischen Fehlschluss nahelegen, übersieht Wellmer, dass in Adornos Werk die nichtidentischen Erfahrungsaspekte des subjektiven Leidens die systematische Funktion einnehmen, ebenso auf die Notwendigkeit negativer Dialektik wie auf das Nichtidentische des Objekts zu verweisen, welches entsprechend nicht vorausgesetzt, sondern von Erfahrung indiziert wird. Fulda auf der anderen Seite missversteht Adornos Aufruf, das Denken dem Nichtidentischen zuzukehren als »Appell an Unmittelbarkeit«,<sup>52</sup> der einer ästhetischen Abschaffung der Dialektik gleichkommt. Spiegelbildlich zu Wellmer überbetont er die nichtidentischen Erfahrungsaspekte des Subjekts, während ihm entgeht, dass ein wesentlicher Bestandteil der Philosophie Adornos darin besteht, die unbewusst-somatischen Impulse zur Sprache und zu Bewusstsein zu bringen, um ein diskursives Wissen vom Gegenstand und dessen bisher nichtidentischen Aspekten zu erlangen.

## 1.2 Die politische Epistemologie des Leidens: »Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt«

Nachdem ich im ersten Teil des Kapitels Adornos Freilegung des Risses durch die Entfaltung der Reflexionspotentiale jener Vernunftidee der Andersheit dargestellt habe, werde ich mich nun dem Begriff der Erkenntnis zuwenden, der daraus resultiert. Adornos bisher abstrakt gebliebene Rede von einer materialistischen Dialektik zwischen bewussten und unbewusst-somatischen Erfahrungsaspekten, die auf nichtidentische Aspekte am Objekt abzielt, reicht lediglich aus, um den von seinen Kritikern geschürten Anfangsverdacht zu entkräften, die negative Dialektik laufe nicht auf eine andere Erkenntnis, sondern auf ästhetische Resignation hinaus. Um diese Kritiken nachhaltig zu widerlegen, gilt es, eine gründliche Analyse der politischen Epistemologie vorzulegen, die Adornos Vorstellung einer materialistischen Dialektik impliziert. Aus der Forschungsperspektive, die seine Auseinandersetzung mit der Kopernikanischen Wende fokussiert,

51 Albrecht Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 87.

52 Hans Friedrich Fulda: *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in: *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, hrsg. von Reinhard Heede und Joachim Ritter, Frankfurt a. M.: Klostermann 1973, S. 237.

lässt sich nämlich der Nachweis erbringen, dass er Kants Erkenntnistheorie kritisiert, nicht allerdings um sie ersatzlos abzuschaffen, sondern um ihr eine opferlose Erkenntnistheorie entgegenzusetzen, die der Metaphysik der Einheit die Gefolgschaft aufkündigt. Im Vergleich zu Kant verändert er die Idee der Erkenntnis in zwei grundlegenden Hinsichten, die im ersten Teil des Kapitels bereits oberflächlich zur Sprache kamen und nun konkretisiert werden sollen. Einerseits: Erkennendes Denken besteht nicht in der begrifflichen Identifikation einer sinnlichen Anschauung, sondern in der deutenden Interpretation eines sinnlichen Überschusses. Andererseits: Das Deuten des materiellen Überschusses mündet nicht in der Erkenntnis eines Objekts, sondern in einer Erkenntnis über die Vermittlung von Subjekt und Objekt. Beide Unterschiede müssen verbunden werden und treffen sich in Adornos Idee einer Erkenntnis, die notwendigerweise deutende Gesellschaftskritik ist.

### *Deutung und die Richtung der Erkenntnis*

Die Tätigkeit des Deutens tritt in der Epistemologie Adornos an die Stelle des Identifizierens. Erkennendes Denken kann nicht weiterhin als der identifizierende Bestimmungsakt Kants konzeptualisiert werden, in welchem Sinnlichkeit und Verstand in der Einheit des Bewusstseins zusammenkommen, um einen einheitlichen Gegenstand zu konstruieren. Denn Adorno bezeichnet, wie wir gesehen haben, allein diejenige Erkenntnis, in welcher ein sinnlicher Überschuss aufkommt und den Gleichklang zwischen Sinnlichkeit und Verstand unterbricht, als eine, die ihren Namen tatsächlich verdiene. Erkenntnis wandelt sich von der begrifflichen Identifikation einer sinnlichen Anschauung zur Interpretation eines sinnlichen, unbewussten Überschusses, die Adorno in Anlehnung an die Psychoanalyse und in Abgrenzung zur Hermeneutik *Deutung* nennt.<sup>53</sup> Fortan besteht Erkenntnis aus zwei inkohärenten, nicht aufeinander abbildbaren Teilen: aus einem materiellen Überschuss und der geistigen Deutung dieses Überschusses bzw. aus einer unbewussten Erfahrung des Objekts und dem Versuch der Bewusstmachung dieser Erfahrung.

Bergson und Husserl hält Adorno zwar zugute, die Relevanz des materiellen Überschusses gegen Kant und seine idealistischen Nachfolger eingeklagt zu haben. Allerdings hätten es beide dann verpasst, auch die Notwendigkeit des Deutens dieses Überschusses noch zu begreifen, sodass das, was das

<sup>53</sup> Adorno bleibt dem Deutungsbegriff von seiner Frühschrift *Die Aktualität der Philosophie* bis zu seinem Spätwerk *Negative Dialektik* treu.

Objekt dem Subjekt im Überschuss mitteilt, in deren Erkenntnismodellen nicht dialektisch auf das Denken zurückwirkt.

Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist. Bergson wie Husserl, Träger philosophischer Moderne, haben das innerviert, wichen aber davor zurück in traditionelle Metaphysik. Bergson hat dem Nichtbegrifflichen zuliebe, mit einem Gewaltstreich, einen anderen Typus der Erkenntnis kreiert. Das dialektische Salz wird im unterschiedslosen Fließen von Leben weggeschwemmt; das dinghaft Verfestigte als subaltern abgefertigt, nicht samt seiner Subalternität begriffen. Haß gegen den starren Allgemeinbegriff stiftet einen Kultus irrationaler Unmittelbarkeit, souveräner Freiheit inmitten des Unfreien.<sup>54</sup>

Einen sinnlichen Überschuss zu deuten, hält Adorno für die weitaus schwierigere Aufgabe, als einen einheitlichen Gegenstand zu identifizieren. Denn wo das Denken bei der Identifikation regelgeleitet verfährt und nur ein Ergebnis kennt, ist der Prozess der Deutung offener. Er fängt erst da an, wo die subjektiven Regeln, die Anschauung anzuordnen, aufhören und scheitern. Nur deshalb gibt es den Überschuss. Oft benutzt Adorno den Begriff »tastend«, um das nicht-regelgeleitete, deutende Denken im Gegensatz zur Eindeutigkeit der Identifikation zu charakterisieren.

Die postulierte Passivität des Subjekts mißt sich an der objektiven Bestimmtheit des Objekts. Aber sie bedarf nachhaltigerer subjektiver Reflexion als die Identifikationen, die das Bewußtsein bereits nach Kantischer Lehre gleichsam automatisch, bewußtlos vollzieht. Daß die Tätigkeit des Geistes, erst recht die, welche Kant dem Konstitutionsproblem zurechnet, ein anderes sei als jener Automatismus, dem er sie gleichsetzte, macht spezifisch die geistige Erfahrung aus, die von den Idealisten entdeckt, sofort freilich kastriert wurde.<sup>55</sup>

Auch wenn die Deutung offener ist als die Identifikation, so lasse sich, Adorno zufolge, doch wenigstens ihre Richtung angeben. Da das Objekt im Überschuss anzeige, dass die subjektiven Formen seines Gedachtwerdens falsch seien, ohne dabei seine wahre Gestalt zu offenbaren, müsse die Deutung dieses Überschusses notwendigerweise zu einer Infragestellung jener Formen

54 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 20.

55 Ebd., S. 189.

führen, welche die Existenz des Überschusses erst verschulden. Erkennendes Denken ist für Adorno daher immer ein Denken, das (tastend) gegen sich selbst denkt, sowie gegen die eigenen Gesetze. Nur das gegen sich selbst gewendete Denken könne dem Objekt einen Vorrang einräumen, weil nur dieses aus dem vom Objekt verursachten Überschuss die richtigen Konsequenzen ziehe. Arten des Denkens hingegen, die nicht bereit sind, sich von jenem Überschuss umwenden zu lassen, wirft Adorno vor, die Signale des Objekts zu ignorieren, ein subjektives Interesse zu verfolgen und deshalb nicht als Erkenntnis zu qualifizieren.

Auf die Frage, was Kant der Metaphysik der Einheit opfert, wenn er den sinnlichen Überschuss als irrational disqualifiziert und aus der Erkenntnis ausschließt, gibt Adorno eine erste Antwort: Kant verspiele das Potential des Denkens, gegen sich selbst zu denken, auf sich selbst Bezug zu nehmen und sich im Angesicht des Überschusses selbst zu korrigieren. »Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben«, behauptet Adorno in der *Negativen Dialektik* und schließt folgenden Zusatz an: »wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre das als eine solche vorzuschlagen.«<sup>56</sup>

### *Das Leiden und seine epistemologische Relevanz*

Wie lässt sich dieses Deuten des Überschusses, das in ein Denken gegen sich selbst mündet, genauer verstehen? Um welchen Überschuss handelt es sich überhaupt? Für Adorno wird vor allem eine Art des Überschusses relevant, der sich im freigelegten Riss zeige: das somatische und vom Subjekt unverstandene Leiden. Aus einer Perspektive, die sich nicht als falsch, jedoch als verkürzt herausstellen wird, lässt sich sagen, dass das Leiden eine epistemologische Funktion erfüllt. Adorno geht nämlich davon aus, dass das Objekt dem leiblichen Subjekt im Leiden anzeigt, dass dessen dieses Objekt bezeichnender Begriff falsch ist und dass es daher das Leiden zum Anlass nehmen sollte, gegen sich selbst zu denken und sich der Falschheit des Begriffs entgegenzustemmen. Das Leiden sieht Adorno deshalb, wenn auch negativ, im Dienste der Wahrheit der Erkenntnis. Polemisch bringt er die epistemologische Funktion des Leidens in der *Minima Moralia* auf den Punkt, wenn er schreibt: »Der Splitter in deinem Auge ist das beste Vergrößerungsglas.«<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Ebd., S. 144.

<sup>57</sup> Adorno: *Minima Moralia*, S. 55.

Es lohnt sich, eine andere, mittlerweile klassisch gewordene Formulierung zu betrachten, um die epistemologische Funktion des Leidens genauer zu bestimmen. In der *Negativen Dialektik* behauptet Adorno: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit«. <sup>58</sup> Besonders interessant ist dabei, was er nicht sagt. Adorno fordert das Subjekt weder dazu auf, *über* das Leiden zu reden, um die Wahrheit des Objekts zu erkennen, noch traut er es dem Leiden zu, *selbst zu reden und die Wahrheit des Objekts zu offenbaren*. Warum? Würde sich das Subjekt einerseits einbilden, es müsse nur über das Leiden reden, um das Objekt zu verstehen, würde es, Adorno zufolge, den Status des Leidens missverstehen, das als Überschuss übers Subjekt ein Scheitern des Begriffs indiziere. In der Annahme, das Objekt lasse sich im bisherigen Denken oder in der bisherigen Sprache verstehen und ausdrücken, werde es banalisiert, zeige das Objekt doch gerade im Leiden an, dass das alte Verständnis, das alte Denken und die alte Sprache defizitär seien und an der Erkenntnis des Objekts scheitern. Andererseits scheint Adorno davon auszugehen, dass das Subjekt das Leiden überschätzen würde, ginge es davon aus, das Objekt könne sich im Leiden selbst aussprechen und aus dem Leiden würde direkt der wahre Begriff des Objekts bzw. die neue Sprache folgen, welche den Überschuss und das Leiden zum Versiegen bringen. Das Leiden zeige dem Subjekt an, *dass* es sein Denken über das Objekt ändern muss, aber nicht genau, *wie*.

Aus dieser Feststellung resultiert die Notwendigkeit, das Leiden durch die Deutung des Überschusses beredt werden zu lassen. In der Hoffnung, die wahre Bestimmung des Objekts zu finden und das Leiden fortan zum Versiegen zu bringen, müsse das Subjekt es dem Leiden erlauben, das Denken gegen sich selbst zu kehren. Adornos Dreisatz lautet also wie folgt: Das Leiden kann nicht selbst reden. Das Subjekt kann nicht über das Leiden reden. Alarmiert vom Leiden muss das Subjekt daher über (und gegen) seine Reden vom Objekt reden.

### *Das Leiden und seine praktische Relevanz*

Dieses Verständnis der Epistemologie des Leidens ist noch unvollständig und verkürzt. Denn die Tatsache, dass Adorno den leiblichen Erfahrungsaspekten eine gewichtige Rolle zuspricht und das Leiden als Indikator des Scheiterns des Begriffs auffasst, deutet darauf hin, dass Erkenntnis bei ihm notwendigerweise eine praktische Dimension aufweist. Inwiefern?

<sup>58</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 29.

Adorno geht davon aus, dass das Subjekt mit dem Begriff den Gegenstand nicht nur bezeichnet, sondern zugleich ein praktisches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt stiftet. Wie das Subjekt einen Gegenstand begreift, habe zugleich Auswirkungen darauf, wie es sich diesem Gegenstand gegenüber verhält, wie es ihn in sein Leben integriert und wie dieser Gegenstand, auf das Subjekt rückwirkend, sein Leben formt. Mit dem Begriff des Objekts rufe das Subjekt als Subjekt eine wechselseitige Beziehung ins Leben, die das Subjekt auch als Objekt betrifft, wenn der Gegenstand auf eine Art, die das Subjekt als Subjekt mit seinem Begriff bestimmt (aber nicht vollständig antizipieren kann), auf das Subjekt als Objekt zurückwirkt. Daher stimme es zwar, dass das Leiden indiziere, dass der subjektive Begriff des Objekts falsch sei. *Was den Begriff allerdings falsch macht, ist die scheiternde Praxis, die er stiftet.* Im somatischen Leiden als Überschuss übers Subjekt zeige das Subjekt als Objekt dem Subjekt als Subjekt daher an, dass der Begriff des Gegenstands falsch ist, weil er jene leidauslösenden Rückwirkungen nach sich zieht. Am eigenen Leib spüre das Subjekt, dass der Begriff falsch ist, weil er eine unversöhnte praktische Beziehung in die Welt setzt.

Adornos Aufforderung, Leiden beredt werden zu lassen, muss daher als die Forderung verstanden werden, gegen das eigene Denken zu denken, um die praktische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu verändern. Sein Begriff von Erkenntnis impliziert diese praktische Dimension und wird von ihr konkretisiert. Jeder Erkenntnisakt orientiere sich, Adorno zufolge, deshalb, wenn auch negativ, an der Utopie einer versöhnten, glückenden Kommunikation zwischen Subjekt und Objekt. Durch die Negationen der unversöhnten Subjekt-Objekt-Beziehungen komme Erkenntnis ihr näher.<sup>59</sup> »Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen.«<sup>60</sup> Auf die Frage, was Kants Verbot, den Überschuss zu denken, impliziert, gibt Adorno eine zweite Antwort: Es bringe das Denken nicht nur um das ihm inhärente Potential, gegen sich selbst zu denken, sondern halte es auch davon ab, die praktischen Folgen der theoretischen Bestimmungsakte in den Blick zu nehmen.<sup>61</sup>

59 Subjekt und Objekt bezeichnen Positionen in einer Relation. Mit Objekt muss daher nicht notwendigerweise ein Gegenstand gemeint sein.

60 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 743.

61 Die *Dialektik der Aufklärung* kann als das aus dieser Unfähigkeit erwachsene Dilemma beschrieben werden: Der Prozess der Rationalisierung bekomme seine praktischen Folgen nicht in den Blick, sodass ihm das eigene Umschlagen in Irrationalität entgehe.

Auch die Rede von einer leidenden Epistemologie mit praktischer Relevanz ist insofern noch verkürzt, als Adorno davon ausgeht, dass die Unwahrheit des Begriffs nicht nur das Scheitern einer praktischen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt impliziert, sondern zugleich auf eine unfreie Gesellschaft verweist, welche diesen falschen Begriff und diese scheiternde Praxis hervorbringt. In dem Maße, in dem das Deuten des Überschusses ein Deuten des praktischen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt sei, stelle es zugleich ein Deuten der gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen Subjekten dar.<sup>62</sup>

Die Behauptung, das Subjekt stifte mit dem Begriff oder der bewussten Aktivität ein praktisches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, würde Adorno zumindest für missverständlich halten, da sie etwas Grundlegendes unterschlägt. Sie blendet die Art aus, auf welche das Subjekt zu diesem Begriff bzw. zu diesem Bewusstsein gekommen ist, mit dem es jene praktische Beziehung zum Objekt eingehen kann. Von der Souveränität des Subjekts bleibt zunächst wenig übrig, wenn es sich eingesteht, dass es die Begriffe und mit ihnen die Praktiken zwischen Subjekt und Objekt unter gesellschaftlichen Umständen erlernt hat. Die Weise, in welcher der Begriff das Subjekt dem Objekt gegenüberstellt, verweist, Adorno zufolge, auf die Weise, in der Gesellschaft, Ökonomie und Technik verfasst sind. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht, ist zwar die Aussage nach wie vor wahr, dass das praktische Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt vom subjektiven Begriff bzw. der bewussten Tätigkeit des Subjekts gestiftet und vollzogen wird. Da das Subjekt den Begriff allerdings von der Gesellschaft erlernt hat, ist es eigentlich diese Gesellschaft, die sich durch die bewusste Tätigkeit des Subjekts im praktischen Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aktualisiert. Das bewusste Denken hat praktische Folgen, aber gesellschaftliche Wurzeln, was die subjektiv gestiftete Praxis zu einer Gesellschaftlichen macht. Mit Kant stimmt Adorno deshalb darin überein, dass wir im Denken und im Sprechen erstmal allgemein sind. Jedoch verbürge diese Allgemeinheit nicht die Vernunft des Gedankens oder der Rede, sondern vielmehr deren Abhängigkeit von der Gesellschaft, die zunächst bestimme, was wir denken können, wie wir sprechen können und welche bewussten Handlungen wir damit ausüben im Stande sind.

62 Vertiefend dazu vgl. Philip Hogh: »Nicht alles und nicht nichts«, in: ders. und Stefan Deines (Hrsg.): *Sprache und Kritische Theorie*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2016, S. 219–240; Philip Hogh: *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück 2015, S. 247–261.

In den subjektiven Vermittlungsmechanismen verlängern sich die der Objektivität, in welche jegliches Subjekt, noch das transzendente, eingespannt ist. Daß die Daten, ihrem Anspruch nach, so und nicht anders apperzipiert werden, dafür sorgt die präsubjektive Ordnung, welche ihrerseits die für die Erkenntnistheorie konstituierende Subjektivität wesentlich konstituiert. Was in der Kantischen Deduktion der Kategorien am Ende nach seinem eigenen Geständnis zufällig, ›gegeben‹ bleibt: daß die Vernunft über jene und keine anderen Stammbegriffe verfüge, das schreibt sich her von dem, was die Kategorien, Kant zufolge, erst stiften wollen.<sup>63</sup>

Durch die offengelegte gesellschaftliche Genese des Begriffs konkretisiert Adorno die Erkenntnistheorie ein weiteres Mal, indem er die Bedeutung des Leidens für diese spezifiziert. Im Leiden leide man zwar konkret an der Praxis zwischen Subjekt und Objekt, die der Begriff stiftet: Das Objekt zeige an, dass die Praxis zwischen Subjekt und Objekt scheitert und daher der Begriff vom Objekt falsch ist. Vor dem Hintergrund der Einsicht, dass der subjektive Begriff und mit ihm die Praxis zwischen Subjekt und Objekt eine gesellschaftliche ist, müsse die Kausalkette allerdings verlängert werden: Im Leiden signalisiert das Objekt dem Subjekt, dass die Gesellschaft falsch ist, die einen Begriff hervorbringt, der das Subjekt und das Objekt auf eine Art gegenüberstellt, die Leiden verursacht. Im Fortgang der oben bereits zitierten Passage behauptet Adorno deshalb, dass Leiden nur vermeintlich privat sei, tatsächlich jedoch gesellschaftlich vermittelt: »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.«<sup>64</sup>

Im Objekt spiegelt sich, Adorno zufolge, die unfreie Gesellschaft, wenn es dem Subjekt das Scheitern seines Begriffs im Leiden mitteilt. In der Deutung des Überschusses reflektiere das Subjekt daher nicht nur das eigene Denken und dessen praktische Folgen, sondern auch die eigenen gesellschaftlichen Vorbedingungen, die eigene gesellschaftliche Prägung. Die Reflexion der unbewussten Folgen der bewussten Aktivität führe zur Reflexion der unbewussten gesellschaftlichen Bedingungen des Bewusstseins. Adorno kommt zu der erstaunlichen Schlussfolgerung, dass das Subjekt im Überschuss übers Subjekt die Gesellschaft entschlüsseln und kritisieren könne, die es hervorgebracht und geprägt hat. Gewissermaßen mache sich das Subjekt in der Deutung des leidenden Überschusses zum *Medium der Selbstreflexion der*

63 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 173.

64 Ebd., S. 29.

*Gesellschaft*. »Denn das idiosynkratische, zunächst bewußtlose und kaum theoretisch sich selbst transparente Verhalten ist Sediment kollektiver Reaktionsweisen.«<sup>65</sup> Gegen das eigene Denken anzudenken, bedeute aus diesem Grund zugleich, in sich gegen das Denken der Gesellschaft anzudenken. Adornos wiederkehrende Bezugnahmen auf Leibniz' Monadenbegriff sind im Lichte der Einsicht zu verstehen, die Reflexion auf das am einzelnen Objekt zum Ausdruck kommende Leiden verweise auf die Falschheit der gesamten Gesellschaft: »jedes Einzelne und Partikulare, das sie [die Philosophie] enträtselft, stelle [...] jenes Ganze in sich vor, das als solches stets wieder ihr entgleitet; freilich nach prästablierter Disharmonie eher als Harmonie.«<sup>66</sup> In Adornos Idee der Erkenntnis eines Objekts ist deshalb nicht nur die Utopie von versöhnten praktischen Subjekt-Objekt-Beziehungen angelegt, sondern zugleich die Utopie einer befreiten Gesellschaft, die solche Relationen erlaubt. »Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie.«<sup>67</sup>

Marc Nicolas Sommer hat Recht, wenn er in Adornos Denken Spuren der Metaphysik Scholems wiederzuerkennen meint: »Die genaueste Bestimmung einer Sache zielt auf die messianische Erlösung ab, die ›Wiederherstellung aller Dinge an ihren rechten Ort‹, denn erst wenn alle Dinge an ihrem rechten Ort sind, ist die Wirklichkeit vollkommen begrifflich erfassbar.«<sup>68</sup> Die vermeintlich ohnmächtige Einsicht in die individuelle Abhängigkeit vom Allgemeinen führt zu einer Vorstellung von Erkenntnis, der das Potential innewohnt, die bisher bloß eingebildete Souveränität durch die Negation der unfreien Gesellschaftszustände tatsächlich zu ergreifen. Auf die Frage, was Kants Verbot, den Überschuss zu denken, impliziert, gibt Adorno eine dritte Antwort: Das Verbot bringe das Denken nicht nur um sein Potential, gegen sich selbst zu denken und die praktischen Folgen der geistigen Aktivität in den Blick zu nehmen. Zugleich enthalte Kant dem Subjekt die Fähigkeit vor, in sich gegen die Gesellschaft anzudenken, in der es lebt, um sie negativ einer befreiten Gestalt anzunähern, in welcher die wahren Begriffe der Objekte gelehrt würden, welche wiederum die Möglichkeit von versöhnten Subjekt-Objekt-Beziehungen eröffneten.

Obwohl es die ganze Zeit schon mitschwang, möchte ich noch einmal explizit auf eine weitere Besonderheit der politischen Epistemologie Adornos

65 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012, S. 60.

66 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 25.

67 Ebd., S. 66.

68 Marc Nicolas Sommer: »Kritische Theorie als Phänomenologie des Absoluten«, in: ders. und Mario Schärli (Hrsg.): *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, S. 279–314, hier S. 311.

hinweisen. Aufgrund einer Spezifik des Leidens schätzt dieser die aus dem Leiden resultierende Erkenntnis nicht nur als gesellschaftstheoretisch relevant ein, sondern unmittelbar als gesellschaftskritisch. Die Äußerungen des Leidens kündeten nämlich nicht nur von der Existenz des Leidens, sondern stellten zugleich die Forderung auf, es abzuschaffen. »Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ›Weh spricht: vergeh.‹ Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.«<sup>69</sup> Adorno löst nicht nur die Grenzen zwischen Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie auf, sondern auch die Grenzen zwischen Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik. »Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.«<sup>70</sup>

Ein letztes Mal fällt der Blick zurück auf Kant: Adorno wirft ihm vor, durch die Delegitimierung der unbewussten Sinnlichkeit nicht nur den theoretischen Reflexionsprozess auf all das zu unterbinden, was das Leiden zu erkennen gibt. Im selben Atemzug rechtfertigt Kant das Leiden auch praktisch. »Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte: ›Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos; darum ist die Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke.«<sup>71</sup>

### 1.3 Materialistische Dialektik und Darstellungsarbeit

Dem Vorwurf, Adornos negative Dialektik resigniere vor der Idee der Erkenntnis, ließ sich aus der eingenommenen, Adornos Kantrezeption fokussierenden Perspektive eine ausführliche Explikation seines Erkenntnisbegriffs entgegensetzen. Der Anspruch seiner politischen Epistemologie stellt sich dabei als Antwort auf die Frage dar, *was* er aus dem unbewussten und somatischen Leiden herauszulesen behauptet. *Wie* dieser Prozess vonstattengeht, blieb bisher allerdings noch unklar. Adornos Kritikern wurde theoretisch widersprochen – seine Philosophie weist eine stringente Idee von Erkenntnis auf –, doch die praktische Widerlegung steht noch aus: Ist diese Idee der Erkenntnis tatsächlich umsetzbar oder scheitert sie an ihrer Durchführbarkeit? Vor allem zwei Fragen rücken in den Vordergrund. Erkennendes Denken muss, so Adorno, alarmiert vom Leiden gegen sich selbst denken. Wie jedoch geht die Kommunikation zwischen Bewusstsein und unbewuss-

69 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 203.

70 Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 748.

71 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 203.

ten, somatischen Impulsen vonstatten, wenn diese beiden Komponenten einander doch irreduzibel different sind? Die zweite Frage geht darüber hinaus. Selbst wenn wir zugestehen, das unbewusst-somatische Leiden wirke alarmierend auf das Denken ein, so bleibt noch immer die Frage offen, wie ein derart alarmiertes Denken in die Lage versetzt werden soll, gegen sich selbst zu denken, *ohne sich preiszugeben*, wie es Adorno zugleich fordert und postuliert. Immerhin geht dieser zugleich davon aus, dass die Sprache nur deshalb funktioniere, weil wir uns ihren allgemeinen Regeln unterwerfen. »Denken«, behauptet er in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, »ist allein schon durch Sprache und Zeichen dem je Einzelnen vorgeordnet, und dessen Meinung, ›für sich‹ zu denken, enthält noch in der äußersten Opposition zum Allgemeinen ein Moment des Scheins«. <sup>72</sup> Wenn die Verständlichkeit der Sprache an ihre Allgemeinheit geknüpft ist, so lautet die zweite Frage, wie soll dann ein einzelnes Subjekt für sich, privat, gegen diese allgemeinen Regeln andenken, ohne unverständlich zu werden oder sich preiszugeben?

Im Folgenden werde ich die These vertreten und untermauern, dass Adorno eine Lösung anbietet, die mit dem Anspruch auftritt, *beide* Fragen zu beantworten. Die Lösung, die er bereithält, heißt *Darstellungsarbeit*. Einerseits behauptet er, dass die bewussten und die unbewussten Erfahrungsaspekte allein in der *Tätigkeit* des Darstellens miteinander kommunizieren können, etwa in der Tätigkeit des Schreibens eines Textes. Denn im Verlauf des Schreibens sei das Subjekt dazu in der Lage, sein bewusstes Denken entlang unbewusster Widerstände umzuformen. Nur in der Entäußerung, nicht im kontemplativen Nachdenken, so Adornos These, können die Gedanken vom Affekt abgelenkt werden. Andererseits geht er davon aus, dass das sich entäußernde Denken im Gegensatz zum kontemplativen Denken trotz der herbeigeführten semantischen Verschiebungen verständlich und funktions-tüchtig bleibe, weil alle Verschiebungen von der Einheit des Textes aufgefangen werden. Die Änderungen des Bewusstseins seien im Text verzeichnet und nachvollziehbar, an dem dieses sich transformiere. Nur mithilfe der Darstellungspraxis könne das Subjekt gegen sich selbst denken, ohne sich aufzugeben. Um den zentralen Stellenwert zu verdeutlichen, den Adorno der Darstellung in der Erkenntnis zuspricht, lohnt es sich, zum dritten Mal das folgende Zitat anzuführen und den Textausschnitt ein zweites Mal zu vergrößern:

72 Theodor W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5., hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, S. 66.

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. Das mag erklären helfen, warum der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich ist sondern ihrer Idee immanent. Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert. [...] Der Ausdruck wird durchs Denken, an dem er sich abmüht, wie Denken an ihm, seiner Zufälligkeit enthoben.<sup>73</sup>

Habermas deutet Adornos Darstellungsideal als Ausdruck sowohl der Abwendung von der Idee der Erkenntnis als auch der Hinwendung zu den von ihm als erkenntnisfern verstandenen ästhetischen Idealen der Kunst. »Ihr Darstellungsideal bezieht Adornos Theorie ›aus der mimetischen Leistung des Kunstwerks, nicht aus dem Begründungsprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft«. Absichtlich regrediert das philosophische Denken, im Schatten einer Philosophie, die sich überlebt hat, zur Gebärde.«<sup>74</sup> Die folgende Darstellung soll den Nachweis erbringen, dass sich Darstellung stattdessen als Rettung einer Idee der Erkenntnis erweist, nachdem sie die nichtidentischen Erfahrungsdimensionen integriert und sie um eine praktische und eine politische Dimension erweitert hat. Sogar Thyen und Sommer, die gegen Habermas, daran festhalten, negative Dialektik und ihr Schlüsselbegriff des Nichtidentischen müssten als rationale Erkenntnispraxis ausgelegt werden, unterschätzen die Rolle der Darstellungsarbeit, der Adorno die Fähigkeit zuspricht, zwischen Bewusstsein und den unbewussten, somatischen Impulsen zu vermitteln.

### *Erkenntnispraxis, nicht Erkenntnistheorie*

Im Jahr 1958 hielt Adorno eine Vorlesung mit dem Titel *Einführung in die Dialektik*. Besonders interessant ist ihr Ende. Die letzte Sitzung des Semesters benutzte Adorno nicht etwa dazu, den Studierenden einen abschließenden Überblick über die während des Semesters besprochenen theoretischen Inhalte zu geben. Stattdessen macht er sie darauf aufmerksam, dass die behandelte Theorie auf ein praktisches Problem zulaufe, dem er die letzte Sitzung zur Dialektik widmet: das »Problem der Darstellung«.<sup>75</sup> Die radikale

73 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 29.

74 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 516.

75 Adorno: *Einführung in die Dialektik*, S. 298.

Pointe der Vorlesung lautet wie folgt: Nur in der praktischen Arbeit des Darstellens von Gedanken könne es zu einem Erkenntnisfortschritt kommen. Ob man im Denken voranschreite oder nicht, entscheide sich einzig und allein daran, ob man seinen Gedanken »den Widerstand der Darstellung entgegensetze« und dadurch »der Gedanke über die Vorgegebenheit hinausgeht, die der Begriff schon mitbringt«. <sup>76</sup> Oder aber man erspare sich die mühselige Darstellungsarbeit und verbleibe mit den Gedanken im Bereich des bereits Vorgegebenen. Ein Erkennen durch reines Nachdenken, durch Kontemplation oder Meditation, schließt Adorno damit aus. <sup>77</sup>

Er vertritt die Auffassung, dass der leibliche Überschuss des Leidens nicht direkt auf die Gedanken zugreifen könne. Möglich werde diese Kommunikation erst, wenn der Gedanke in der Tätigkeit des Darstellens entäußert werde. In dem Prozess der Darstellung könne sich das Leiden nämlich als Widerstand gegen die Gedanken ausdrücken. Stelle sich die oder der Darstellende diesem Widerstand im Prozess der Darstellung, dann könne Leiden beredt werden. Streng genommen stimmt es deshalb nicht, wenn Adorno behauptet, Denken vermöge gegen sich selbst zu denken. Denn gegen die eigenen Gedanken anzugehen, bedeutet für ihn, gegen die eigenen Gedanken anzuschreiben. Den Unterschied zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik macht Adorno in letzter Instanz eben hier aus. Er behauptet, materialistische Dialektik nehme die *Darstellungsarbeit* auf sich, um Leiden beredt werden zu lassen, während idealistische Dialektik sie verleugne und Gefahr laufe, Leiden zu rechtfertigen. »[D]ie Dialektik Hegels war eine ohne Sprache«. <sup>78</sup>

### *Der Tod des Autors und die Geburt der dialektischen Schreibweise*

Um beim Schreiben etwas darstellen zu können, bedarf es, Adorno zufolge, eines bestimmten Umgangs mit der Sprache. Zuerst müsse sich das Subjekt von der Illusion eines souveränen und allmächtigen Sprachgebrauchs ver-

<sup>76</sup> Ebd., S. 299.

<sup>77</sup> In der Hinsicht ähnelt Adorno Heinrich von Kleist. Auch er leugnet die Möglichkeit von Erkenntnis im Nachdenken, wenngleich er die Entäußerung an das Gespräch und nicht die Entäußerung an die Darstellung als Methode empfiehlt. Seine Abhandlung »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden« beginnt mit folgenden Worten: »Wenn du etwas wissen willst und es durch Meditation nicht finden kannst, so rate ich dir, mein lieber, sinnreicher Freund, mit dem nächsten Bekannten, der dir aufstößt, darüber zu sprechen.« (Heinrich von Kleist: »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: ders.: *Über das Marionettentheater. Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, Frankfurt an der Oder: Kleist-Museum 2018, S. 21–34, hier S. 21.)

<sup>78</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 165.

abschieden. Das Definieren von Begriffen etwa, die Beteuerung, dass mit diesem Begriff dieses und mit jenem Begriff jenes gemeint sei, täusche bloß eine Eigenmächtigkeit im Umgang mit der Sprache vor, die es gar nicht gebe. Bestimmen, was man mit seinen Begriffen aussagen will, könne man nicht. Die Begriffe könne man nur so benutzen, wie man diese nun mal erlernt, wie man sie von der Gesellschaft empfangen habe.

Die demütigende Einsicht, die Sprache nicht souverän einsetzen zu können, sondern sich in ihr den gesellschaftlichen Konventionen unterwerfen zu müssen, nehme sich besonders der Essay zu Herzen, denn er »führt Begriffe umstandslos, ›unmittelbar‹, so ein, wie er sie empfängt.«<sup>79</sup> Im Essay benutze der Autor die Begriffe vorerst so, wie *man* die Begriffe eben benutzt. Doch hier endet der Essay nicht, weshalb Adorno diesen als besonders geeignete Textform einschätzt, um etwas darzustellen. *Der Tod des Autors ist bei Adorno die Geburt der dialektischen Schreibweise*. Weil im Essay die beschriebene Demütigung als expliziter Anfangspunkt gesetzt sei, könne man sich im weiteren Verlauf des Textes gegen sie auflehnen. »Mit solchen Bedeutungen hebt der Essay an und treibt sie, selbst wesentlich Sprache, weiter.«<sup>80</sup> Der gestorbene Autor nehme die Sprache zunächst als etwas Allgemeines und Gesellschaftliches hin und mache sich dann klar, dass er es trotzdem als lebendiger Einzelner sei, der den zu erkennenden Gegenstand darstellt. Seinen leiblichen Affekten, dem unbewussten Leiden, den somatischen Impulsen gebe er nun die Chance, sich im Darstellungsprozess als Widerstand gegen das allgemeine Verständnis des Gegenstands (dem auch er im Denken und mit seiner Sprache noch anhängt) zu *äußern*. Er setzt mit dem allgemeinen Verständnis an, das er im Prozess der weiteren Darstellung, entlang der sich äußernden Widerstände oder Impulse, verändert.

Die Tätigkeit des Darstellens, so Adorno, erschöpft sich nicht im Argumentieren. Denn im Modus des logischen Argumentierens lässt sich das Denken in der bestehenden Gestalt auslegen und vereinheitlichen. Argumentierend können die impliziten Gehalte des bereits Gewussten expliziert und Widersprüche innerhalb des bereits Gewussten aufgedeckt und aufgehoben werden. Auch wenn sich die Tätigkeit des Darstellens des Arguments bedient, will sie doch über das mit dem Argument Ermöglichte hinaus. Denn die Widerstände, die sich im Prozess der Darstellung dem Gedanken entgegenstellen, sind keine Widersprüche zwischen bereits gewussten Gedankeninhalten, sondern Widersprüche zwischen bereits Gewusstem und den leiblichen

79 Theodor W. Adorno: »Der Essay als Form«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 9–33, hier S. 20.

80 Ebd.

Impulsen. Da diese Widersprüche, jene Widerstände gegen die Gedanken, keine logischen sind, kann das Umdenken, welches die Darstellung anstrebt, nicht mithilfe logischer Mittel argumentativ bewiesen werden. Stattdessen, so Adorno, müsse das Subjekt sich rhetorischer Mittel bedienen, um die Bedeutungsverschiebungen und -übergänge zu vollziehen. Es müsse zunächst sich selbst im Prozess der Darstellung sowie später die Leserinnen und Leser im Verlauf des Dargestellten mithilfe rhetorischer Mittel *überreden*, das Verständnis des Gegenstands und die Gestalt des Denkens zu verändern, um dem Gegenstand gerechter zu werden. Im »rhetorischen Moment«, so Adorno, rette »der Ausdruck ins Denken sich« hinüber. Durch Rhetorik unterscheide sich Darstellung »von der Kommunikation bereits erkannter und fixierter Inhalte«. <sup>81</sup>

Die Tatsache, dass die Rhetorik zum notwendigen Moment der Erkenntnis werde, habe auch Auswirkungen auf das Kriterium ihrer Wahrheit. Nicht die Form des Erkenntnisurteils und ob es irgendwelchen vor dessen Vollzug schon feststehenden und in einer Erkenntnistheorie festgestellten Kriterien genüge, sondern der »erfüllende Mitvollzug des Urteils, in dem verstanden wird, ist eins mit der Entscheidung über wahr und falsch«. <sup>82</sup> Kants Kriterium der Übereinstimmung mit der Einheitsform des Bewusstseins habe abgedankt. Nicht nur die allgemeinen Erfahrungsaspekte haben Anspruch auf Wahrheit. Vielmehr geht es bei Adorno darum, wie überzeugend die idiosynkratischen Erfahrungsaspekte in das allgemeine Medium der Sprache überführt werden und dieses verändern.

### *Die Einheit des Bewusstseins und die Einheit des Textes*

Nun lässt sich genauer verstehen, inwiefern Adorno die beiden Fragen danach, wie das Leiden das Denken alarmieren kann und wie das Denken gegen sich selbst zu denken vermag, gleichermaßen mit der Praxis der Darstellung beantwortet. Die Tätigkeit des Darstellens zwingt einerseits zur Entäußerung der Gedanken, wodurch den leiblichen und unbewussten Affekten des Leidens erst ein Gegenüber geboten wird, gegen das sie Widerstand leisten können. Die geschriebenen Gedanken bieten eine Angriffsfläche, die sie als gedachte nicht aufweisen. So lässt sich der Zugriff des Affekts auf den Gedanken und der Kommunikation bewusster und unbewusster Aspekte im Medium der Sprache erklären. Indem das Resultat des Schreibprozesses – der

<sup>81</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 65.

<sup>82</sup> Ebd., S. 72.

Text – andererseits sowohl einen Anfangspunkt als auch einen Endpunkt aufweist, wird das Denken im Darstellungsprozess zwischen beiden Punkten nicht nur veräußert, sondern auch verzeitlicht. Erst dadurch wird die Möglichkeit ersichtlich, wie das Denken sich von den Widerständen des Leidens verändern lassen kann, *ohne sich preiszugeben*. Denn das im Schreiben verzeitlichte Denken ist in der Lage, an anderer Stelle zu enden, als es gestartet ist, ohne unverständlich zu werden. Alle Veränderungen sind zwischen Anfang und Ende verzeichnet und durch Überredungsversuche verknüpft. Trotz der semantischen Brüche und Verschiebungen besteht die Einheit des Textes.

Die Möglichkeit einer Sprache, private Empfindungen wie ein somatisches Leiden auszudrücken, wird prominent von Ludwig Wittgenstein geleugnet. Was Adorno fordert, nämlich eine Sprache, die sich für den Ausdruck privater Empfindungen von ihrem allgemeinen Gebrauch entfernt, hält er für ausgeschlossen, weil sie dabei zugleich unverständlich werde und aufhöre, eine Sprache zu sein.

Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen, etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? – Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? – Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.<sup>83</sup>

Allerdings, das würde Adorno entgegen, urteile Wittgenstein nur so, weil er die Tätigkeit des Schreibens ebenso unterschätze wie ihren Unterschied zum Sprechen unterschlage. Über private Empfindungen zu sprechen, darin gibt Adorno Wittgenstein Recht, funktioniere nicht. Die unsagbaren Empfindungen den Weg des Schreibens leiten zu lassen und die allgemeine Sprache entlang der Widerstände dieser privaten Empfindungen umzuformen, hält Adorno hingegen für möglich. Eine andere Person könne die privat gewordene Sprache im Sprechen nicht verstehen, im Text aber nachvollziehen und sich überzeugen lassen, sodass die Privatsprache wieder in einen allgemeinen Gebrauch überführt wird.

Es ist verlockend, Kants Einheit des Bewusstseins die Idee einer Einheit der Darstellung bzw. des Textes bei Adorno entgegenzustellen und das kanti-

83 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, neu durchges. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 356.

sche Erkenntnismodell dadurch zu erweitern. Kant benötigt die Einheit des Bewusstseins, um ein Denken zu denken, das erfahrungsabhängig ist, ohne sich preiszugeben. Im Medium des Bewusstseins vermittele das Subjekt, so Kant, sinnliche Anschauung und Begriff. Allerdings, und darin besteht die Anklage, die, wie wir gesehen haben, Adorno und Deleuze an Kant richten, muss dieses Denken die unbewussten Erfahrungsaspekte tabuisieren und zeigt sich nicht dazu in der Lage, diesen im Erkenntnisprozess eine produktive Rolle zuzusprechen. Das Scheitern der Bewusstmachung sinnlicher Inhalte ist dem kantischen Subjekt immer ein Scheitern der Erkenntnis, weil es nichts anderes hat als die Einheit des Bewusstseins und sich verliert oder preisgibt, wenn es diese nicht durchzusetzen weiß. All das ändert sich jedoch, sobald die Einheit des Bewusstseins durch die Einheit des Textes erweitert wird. Aufgrund der Einheit des Textes kann das Subjekt die Einheit des Bewusstseins in der Erkenntnis nun hinter sich lassen, da es die Einheit des Textes hat, auf die es zurückfällt. Es kann sich zugestehen, sich selbst unverständlich zu werden, weil es den Text gibt, in dem es sich wiederfinden kann. Es kann die unbewussten Erfahrungsaspekte im Schreiben beredt werden lassen und sich entlang des Textverlaufs entwickeln.

Fasst man den Text als ein weiteres Medium der Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand auf, der sich den Erfahrungsaspekten annimmt, welche die Einheit des Bewusstseins nicht vermitteln konnte, so lässt sich die kantische Tabuisierung der unbewussten Erfahrungsgehalte zurücknehmen. Mit Adorno lässt sich also behaupten: Das, was man nicht schematisieren kann, darüber muss man schreiben. »Das abstrakt transzendente, nach der kantischen Lehre vom Schematismus verborgene Subjekt wird zum ästhetischen.«<sup>84</sup>

### *Der Ausdruck des Leidens: die Wut auf Differenz und das Vermögen zur Differenzierung*

Um Adornos Idee der Erkenntnis als Darstellungspraxis zu schärfen und um zu bestimmen, wie genau das beredt werdende Leiden die Gedanken verändert, lohnt es sich einen kleinen Umweg zu gehen, um zwei Arten des Umgangs mit dem Leiden voneinander abzugrenzen. Schon in der *Dialektik der Aufklärung* formulieren Adorno und Horkheimer die Idee einer »Wut auf die Differenz«.<sup>85</sup> Im Aufklärungsprozess, dessen Wurzeln sie bereits in

84 Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 91.

85 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 217.

der griechischen Antike verorten, habe das Subjekt einen ganz bestimmten Umgang mit Affekten wie der Angst, dem Leiden, aber auch der Begierde eingeübt. Um diesen Empfindungen nicht hilflos ausgeliefert zu sein, habe es sich nach und nach in die Lage versetzt, sich von allem Unkontrollierbaren, Unverstandenen und Differenten in sich distanzieren zu können. Eine zentrale These der *Dialektik der Aufklärung*, die Adorno niemals aufgegeben hat, lautet, dass diese innere Distanzierung zwar möglich sei, aber von einer äußeren Distanzierung nicht getrennt werden kann. Die innere Verleugnung der Differenz führe notwendigerweise zu einer Wut auf das, was in der Außenwelt als different, fremd und anders wahrgenommen wird. Die Verleugnung des Anderen in sich bringe die Verleugnung des Anderen da draußen mit sich. Theoretisch sei die Wut auf Differenz im Identitätsdenken am Werk, das überall ausschließlich das schon Bekannte sieht und die Existenz des Unbekannten ignoriert. Praktisch sei die Wut auf die Differenz im Antisemitismus der Nazis geworden, der die Existenz des Fremden nicht nur gedanklich geleugnet, sondern in der Tat vernichtet hat.

Nicht erst das antisemitische Ticket ist antisemitisch, sondern die Ticketmentalität überhaupt. Jene Wut auf die Differenz, die ihr teleologisch innewohnt, steht als Ressentiment der beherrschten Subjekte der Naturbeherrschung auf dem Sprung gegen die natürliche Minderheit, auch wo sie fürs erste die soziale bedrohen.<sup>86</sup>

Die Idee eines kontrollierten Umgangs mit den differenten Affekten, der in einer Wut auf äußere Differenz münde, gab es schon früh in Adornos Werk. Die Praxis der Darstellung, das möchte ich vorschlagen, ist die Idee eines veränderten Umgangs mit den Affekten, die Adorno im weiteren Verlauf seines Werkes als Antwort auf jene Dilemmata entwirft, in die sich der Aufklärungsprozess verstrickt, um diesen gleichsam über sich selbst aufzuklären.

Während sich das bürgerliche Subjekt der Aufklärung von seinen Affekten abwendet, um die Kontrolle zu behalten, wendet sich das Subjekt im Darstellungsprozess seinen Affekten zu, besonders dem Affekt des Leidens, um sie auszudrücken. Führt die Abwendung vom Leiden zu einer Wut auf die oder einer Zerstörung der Differenz, schafft die Hinwendung zum Leiden im Darstellungsprozess hingegen weitere Differenzierungen. Der Affekt, das behauptet Adorno, wird im Darstellungsprozess als Vermögen zur *Differenzierung* der Gedanken wirksam. Die Existenz des unverständenen

86 Ebd.

Leidens zeigt dem Denken am Anfang des Texts an, dass das allgemeine Verständnis des leidauslösenden Gegenstands und der daraus entstehenden Praxis, wie *man* den Gegenstand und die Praxis versteht, *oberflächlich* sein muss, aus dem einfachen Grund, dass es dieses Leiden zulässt und ihm keine Rechnung trägt. Entsprechend drängt das Leiden auf die *Vertiefung* des allgemeinen Verständnisses, mit dem es einsetzt. Aus der leidenden Perspektive heraus schreitet das Denken den herausgestellten Weg der politischen Epistemologie entlang. Es lässt das Subjekt die praktischen Verhältnisse betrachten, welche vom spezifischen Begriff des Gegenstands gestiftet werden. Es bringt das Subjekt dazu, das Verständnis des Gegenstands vor dem Hintergrund der Gesellschaft zu erweitern, welche diesen Begriff hervorbringt. Es fordert das Subjekt auf, den Begriff zu historisieren, weitere Theorien herbeizuzitieren, neue Verbindungen zu knüpfen, bis ein neues Verständnis des Gegenstands entstanden ist, in dem sich das Leiden verstanden fühlt und dessen Differenzierungswut somit vorerst zur Ruhe kommt. »Die Regungen der Autoren erlöschen in dem objektiven Gehalt, den sie ergreifen.«<sup>87</sup> In der Differenzierung zieht und zerrt das Leiden jenen Gegenstand, der das Leiden auslöst, in neue semantische Bereiche, sodass die Vertiefung des Verständnisses unmittelbar dessen Veränderung bedeutet. »Nur ein Wissen vermag Geschichte im Gegenstand zu entbinden, das auch den geschichtlichen Stellenwert des Gegenstandes in seinem Verhältnis zu anderen gegenwärtig hat; Aktualisierung und Konzentration eines bereits Gewußten, das es verwandelt.«<sup>88</sup>

Auch gegen die Vorstellungen des Expressionismus schreibt Adorno an, wenn er darauf besteht, dass das Somatische, Unbewusste, Triebhafte nicht notwendigerweise als Antipoden des Geistigen, Bewussten oder Geplanten auftritt, sondern vielmehr das Potential zu deren Differenzierung in sich trägt, vorausgesetzt, die Distanzierung von der inneren Natur wird von einem »Eingedenken der Natur im Subjekt«<sup>89</sup> abgelöst, das in die erkennende Darstellung des Gegenstands mündet.<sup>90</sup> Wieder ist es besonders die

87 Adorno: »Der Essay als Form«, S. 11.

88 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 165.

89 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 47.

90 Joel Whitebook, der sich ausgiebig und differenziert mit der Rolle der Psychoanalyse in Adornos Werk auseinandersetzt, übersieht meines Erachtens, dass der Begriff der Darstellung Adornos Weiterentwicklung des Konzepts eines Eingedenkens der Natur im Subjekt ist, wenn er behauptet, Adorno habe die vielversprechende Idee eines solchen Eingedenkens nach der *Dialektik der Aufklärung* aufgegeben (vgl. Joel Whitebook: »Kritische Theorie und Psychoanalyse. Eine Verbindung von Marx und Freud«, in: ders.: *Der gefesselte Odysseus. Studien zur kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2007, S. 31–60, hier S. 39).

Textform des Essays, der Adorno es zutraut, Leiden durch Darstellung auf diese Art beredt werden zu lassen: »Seine Differenziertheit ist kein Zusatz sondern sein Medium.«<sup>91</sup>

### *Verhältnis zu Freud – Sublimierung der Wut, nicht Sublimierung der Triebe*

Adorno beschreibt das Darstellen als die denkende Tätigkeit, unbewusstes, individuelles Leiden durch Kritik in verändertes, differenziertes, kollektives Bewusstsein umzuwandeln, bevor sich dieses Leiden als Wut auf Differenz manifestiert. In einem bekannten Zitat nimmt Adorno darauf Bezug, wenn er sagt: »Wer denkt, ist in aller Kritik nicht wütend: Denken hat die Wut sublimiert.«<sup>92</sup> Im Zitat benutzt Adorno den Begriff der Sublimierung, allerdings in einer anderen Weise, als er gemeinhin in der Theorie der Psychoanalyse gebraucht wird. An der Art, wie er jenen Begriff verwendet, lässt sich sein ambivalentes Verhältnis zur Theorie Freuds ablesen. Denn auch Freud versucht, der Wut auf Differenz einen anderen, nicht repressiven Umgang mit Leiden und Trieb entgegenzustellen, von dem sich Adorno gleichermaßen inspirieren wie abstoßen lässt.

Sublimierung bezeichnet bei Freud eine individuelle Art der Triebveredelung. In gewisser Weise würden Triebe durch Sublimierung erzogen, indem sie dazu gebracht werden, ihr Ziel insofern zu wechseln, als sie ein gesellschaftlich geächtetes gegen ein gesellschaftlich erwünschtes Ziel austauschen. So wandeln sich zum Beispiel sexuelle Triebe zu künstlerischen oder wissenschaftlichen, die sich in den Dienst der Gesellschaft stellen. Durch die Sublimierung, so Freud, entgehen diejenigen Triebe ihrer vollständigen Unterdrückung, die ohne Sublimierung nicht hätten ausgelebt werden können oder dürfen. Der Trieb müsse sich zwar von seinen sexuellen Spitzen trennen, allerdings seien die Opfer verkraftbar: Freud spricht davon, dass der Trieb nicht »wesentlich an Intensität«<sup>93</sup> verliert. Während durch die Unterdrückung oder den Triebverzicht noch Leiden für das Subjekt entstanden wären, könne das Subjekt, Freud zufolge, dank der Sublimierung die eigene Trieb- und Bedürfnisstruktur so verändern, dass das Lustprinzip – das Streben nach individueller Lust – mit dem Realitätsprinzip – der Überprüfung dieses Strebens an den realen Gegebenheiten und den kollektiven Normen –

91 Adorno: »Der Essay als Form«, S. 23.

92 Theodor W. Adorno: »Resignation«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 794–799, hier S. 798.

93 Sigmund Freud: *Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von Anna Freud, Frankfurt a. M.: Fischer 1993, S. 150.

in relative (jedoch niemals abschließende) Übereinstimmung trete. »Man nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur Sublimierung.«<sup>94</sup> Eine andere Methode, der Unterdrückung von Trieben zu entgehen, welche die Theorie der freudschen Psychoanalyse bereithält, besteht in der Auflösung von Triebkonflikten. Die Konflikte zwischen Trieben und moralischen Forderungen etwa könnten abgemildert werden, wenn sie im Verlauf der psychoanalytischen Kur bewusst gemacht werden und dem zu therapierenden Subjekt dadurch die Chance gegeben werde, die eigenen Triebziele entsprechend zu verändern. Wie im Modell der Sublimierung versucht Freud auch in der therapeutischen Kur die Auflösung des Leidens, das aus der Nichtübereinstimmung von individueller Trieb- und Bedürfnisstruktur und kollektiver Gesellschaftsstruktur herrühre, durch die Veränderung der individuellen Trieb- und Bedürfnisstruktur zu bewerkstelligen.

Es ist dieses Merkmal, an dem sich Adorno stört. Bei aller Bewunderung dafür, »daß er [Freud], gegen die bürgerliche Ideologie, materialistisch das bewußte Handeln hinab auf seinen unbewußten Triebgrund verfolgte«,<sup>95</sup> wirft er ihm zugleich vor, bei der Anwendung der neu entdeckten Erkenntnisse auf eine fatale Art das Individuum an die Gesellschaft verraten zu haben. Zwar habe Freud erkannt, dass das individuelle Verhalten trieb- und bedürfnisgesteuert sei, viele Leiden aus einem Konflikt zwischen individueller Trieb- und Bedürfnisstruktur und der kollektiven Gesellschaftsstruktur stammen und diese Leiden durch eine Veränderung dieses Verhältnisses behoben werden könnten. Allerdings übernehme er die »bürgerliche Verachtung des Triebs«<sup>96</sup> und mache es entsprechend zur Aufgabe des Individuums, von einem vermeintlich egoistischen, triebgeleiteten Zustand in einen kultivierten, sozialen Zustand zu gelangen. Freud löse daher die Gleichung zwischen individuellem Trieb und Gesellschaft auf der falschen Seite auf. In jedem Konfliktfall müsse sich das Individuum verändern. Die Psychoanalyse werde dadurch zum Aufruf zur Anpassung der eigenen Bedürfnisse an die gesellschaftlichen Bedingungen und Erwartungen. Sie verkomme zur konformistischen »Psychotechnik«.<sup>97</sup> Den Fehler der psychoanalytischen Kur meint Adorno auch den durch sie Therapierten ablesen zu können: »die spätere Konfliktlosigkeit reflektiert das Vorentschiedensein, den apriori-

94 Ebd.

95 Adorno: *Minima Moralia*, S. 67.

96 Ebd., S. 67.

97 Ebd., S. 71.

schen Triumph der kollektiven Instanz, nicht die Heilung durchs Erkennen. [...] [D]as Leere und Mechanisierte, das an erfolgreich Analysierten so oft sich beobachten lässt, kommt nicht nur aufs Konto ihrer Krankheit, sondern auch auf das ihrer Heilung, die bricht, was sie befreit.«<sup>98</sup> Adorno nimmt sich deshalb vor, das, was er als eine individuelle Verkürzung der Psychoanalyse wahrnimmt, zu beheben, für die Konflikte zwischen individuellem Trieb und der Gesellschaft die Gesellschaft verantwortlich zu machen und die Psychoanalyse dadurch politisch zu wenden. Freuds Erkenntnisse will er integrieren, ohne dessen unpolitischen Schlussfolgerungen mitzuvollziehen.

Wenn Adorno von Sublimierung spricht, dann spricht er von sublimierter Wut und nicht von sublimiertem Trieb. Worin besteht der Unterschied? Die Wut entsteht, weil Triebe oder Bedürfnisse unbefriedigt bleiben. Die Ausgangssituation von Adornos und Freuds Sublimierungstheorien ist dieselbe: Ein Trieb bzw. ein Bedürfnis darf oder kann nicht erfüllt werden. Lust- und Realitätsprinzip stehen in einem Konflikt miteinander. Sowohl Adorno als auch Freud wollen verhindern, dass es deshalb zu einer Wut auf Differenz bzw. zur Aggression gegen andere kommt. Während Freud dazu aufruft, den Trieb zu sublimieren und durch ein neues Triebobjekt zu ersetzen, fordert Adorno, diese individuelle Kur vorerst auszusetzen, die Wut oder das Leiden an den unbefriedigten Bedürfnissen und Trieben zuzulassen und der entstandenen Wut denkend bzw. darstellend zu begegnen. Weil das darstellende Denken zur differenzierten Erkenntnis führe, die zugleich Gesellschaftskritik sei, also eine Veränderung der Gesellschaft fordere, könne die Wut auf eine ganz andere Art veredelt werden als die Triebe. Im Gegensatz zur Triebverschiebung führe die Umformung von Wut in Gesellschaftskritik nämlich dazu, dass den Konflikten zwischen Lust- und Realitätsprinzip durch einen Aufruf zur Veränderung der kollektiven Gesellschaftsstruktur begegnet werde. Während der sublimierte Trieb das Individuum umforme, forme die sublimierte Wut die Gesellschaft um. Wie Freud hält Adorno das Auseinanderweisen von individuellem Trieb und der gesellschaftlichen Struktur bzw. die Nichtübereinstimmung von Lust- und Realitätsprinzip für eine akkurate Beschreibung derjenigen Probleme, die viele Leiden verursachen. Diese Probleme allerdings, und darin unterscheidet er sich von Freud, seien eigentlich Probleme, welche die Gesellschaft zu verantworten habe, wenngleich sie sich am Individuum zeigen.

Auch wenn Freud das Auseinanderweisen von Lust- und Realitätsprinzip als ein Problem ansieht, dem mit einer individuellen Kur begegnet werden muss, und Adorno dieses Problem umgekehrt als eines betrachtet, für das es

<sup>98</sup> Ebd., S. 66 und 68.

nur kollektive Lösungen gibt, so ist es doch falsch, anzunehmen, dass Adorno das freudsche Modell einfach umdreht. Denn seine Antwort auf Freuds Forderung, das Subjekt solle seine Triebe den gesellschaftlichen Bedingungen und Erwartungen entsprechend verändern, besteht nicht in der umgekehrten Forderung, die Gesellschaft solle sich nach dem Bild der individuellen Triebe umformen. Adorno ist weit davon entfernt, die Triebe und Bedürfnisse als positive Wahrheit zu postulieren. Diese seien kein natürliches Vorbild für die Einrichtung eines Kollektivs. Adorno zufolge fallen Triebe überhaupt nicht in den Bereich des rein Natürlichen. Vielmehr sei vieles an ihnen selbst das Resultat des gesellschaftlichen Prozesses. »Jeder Trieb ist so gesellschaftlich vermittelt, daß sein Natürliches nie unmittelbar, sondern stets nur als durch die Gesellschaft produziertes zum Vorschein kommt.«<sup>99</sup> Die falsche Gesellschaft, so Adorno, beeinflusse noch die Bedürfnisse und Triebe der Einzelnen, weshalb auch sie als normatives Vorbild nicht in Frage kommen. »Menschlichkeit und Repressionsfolge wäre an keinem Bedürfnis säuberlich zu trennen.«<sup>100</sup> Inwiefern wird der individuelle Trieb für Adorno trotzdem zum normativen Maß, an dem das Subjekt die Gesellschaft messen kann?

Der Trieb und das Bedürfnis stellen in seiner Philosophie kein positives Maß zur Umformung einer Gesellschaft dar, sondern ein negatives. Nicht der positive individuelle Trieb oder das positive Bedürfnis geben das Bild einer zukünftigen Gesellschaft ab. Vielmehr eröffne die individuelle Erfahrung des Auseinanderweisens von individuellem Trieb und gesellschaftlichen Bedingungen oder Erwartungen die Möglichkeit, auf eben dieses Verhältnis zu reflektieren. Weder das individuelle Anpassen von Triebzielen an die Gesellschaft, noch die Anpassung der Gesellschaft an die bestehenden individuellen Triebe stellen befriedigende Lösungen des Problems dar. Eine solche sei einzig in der Reflexion auf die von der Gesellschaft ins Leben gerufene Relation zwischen Gesellschaft und individuellem Trieb zu finden. Auf dem Weg der Umwandlung jener aus dem Auseinanderweisen beider Seiten resultierenden Wut in Gesellschaftskritik stellt sich das Subjekt folgende Fragen: Welche Triebziele bringt die Gesellschaft im Subjekt hervor? Welche kann sie erfüllen, welche nicht? Welche erlaubt sie, welche verbietet sie, obwohl sie sie hervorbringt? Welche Bedürfnisse vermögen zusammen zu existieren, welche nicht?

Die sich im darstellenden Denken vollziehende Kritik strebt eine Gesellschaft an, welche die Einzelnen nicht weiterhin vor die Entscheidung stellt:

<sup>99</sup> Theodor W. Adorno: »Thesen über Bedürfnis«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 392–396, hier S. 392.

<sup>100</sup> Ebd., S. 393.

entweder Wut auf Differenz oder gesellschaftliche Anpassung durch Sublimierung der Triebe. Als Ziel strebt sie stattdessen einen gesellschaftlichen Zustand an, in dem die Triebe und Bedürfnisse eines jeden gleichermaßen erfüllt werden können. Die negative Utopie der adornitischen Sublimierungstheorie konkretisiert die seiner politischen Epistemologie inhärente, negative Utopie einer befreiten Gesellschaft, in welcher glückende Subjekt-Objekt-Beziehungen möglich wären. Diese Utopie entspricht einer Gesellschaft, in der jede Person unumwunden nach dem Lustprinzip agieren könnte, ohne dass das Realitätsprinzip Einspruch erheben müsste: »Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte. In Freuds Werk aber reproduziert sich wider Willen die Doppelfeindschaft gegen Geist und Lust, deren gemeinsame Wurzel zu erkennen Psychoanalyse gerade das Mittel geliefert hat.«<sup>101</sup>

## 2 Deleuzes Entgrenzung der transzendentalen Ästhetik

Deleuzes Ziel gleicht dem Ziel Adornos, den im *Paralogismenkapitel* gefundenen Riss durch das Subjekt gründlich freizulegen. Auch teilen sie die Auffassung, dass sie Kants Werk gar nicht verlassen müssen, um diesem Ziel nachzukommen, denn die Mittel, um dem Subjekt den Riss einzuschreiben, lägen dort bereits vor. In seinen Versuchen, die Gefahren der synthetischen Identität zu verschleiern, habe er sie gegen seinen Willen deutlich markiert und auf diese Art mögliche Fluchtwege vorgezeichnet. Während sich Adorno und Deleuze noch einig sind, dass die Lösung des Problems der Identität in Kants Werk bereits latent vorliegt, unterscheiden sich ihre Einschätzungen darüber, *wo* genau. Nicht in den unbedingten Fragen der Vernunft, sondern in der Erfahrung des Erhabenen sieht Deleuze *die* fundamentale Bedrohung der kantischen Identitätsphilosophie und *die* fundamentale Chance zur Neubestimmung des Kritikbegriffs. Den Moment, in dem sich Kant bei der Ausarbeitung der *Kritik der Urteilkraft* mit den Phänomenen des Erhabenen befasst, interpretiert er als den Augenblick, in dem die sicher geglaubten Ergebnisse der *Kritik der reinen Vernunft* auf der Kippe stehen.

[I]t will be the Critique of Judgement, in his last book, as if to the extent that he aged, he became aware of the catastrophe. Of the double catastrophe of the crushing of the sublime, the sublime crushes me, and the irruption of

101 Adorno: *Minima Moralia*, S. 68.

the symbol, where our whole ground, the whole ground of our knowledge which we had constructed with syntheses and schemas, starts to shake.<sup>102</sup>

Was Kant als Ausnahmefall der Erfahrung charakterisiert und als ästhetisches Phänomen effektiv von der erkenntnisleitenden Erfahrung isoliert, um den Bestand der *Kritik der reinen Vernunft* zu sichern, wird Deleuze als das in der Regel unsichtbare Fundament jeder Erfahrung interpretieren und in den Mittelpunkt seiner Theorie stellen. Während Kant die Auseinandersetzung mit Gefühl, Lust und Begehren bei der Untersuchung der Gegenstandserfahrung scheut, beteuert Deleuze deren zentrale Funktion. In der Integration der beiden von Kant entzweiten Ästhetiken sieht dieser die Möglichkeit, über eine Entfesselung der Sinnlichkeit den Riss freizulegen und im Rahmen einer zweiten Kopernikanischen Wende ein nichtidentisches Subjekt des Begehrens zu finden. Jedoch ist er davon überzeugt, dass die in der Neuinterpretation der Erfahrung des Erhabenen geborgenen Potentiale der Sinnlichkeit von einem Denken, das weiterhin der Idee der Erkenntnis nachhängt, nicht realisiert werden können. Im Gegensatz zu Adorno hält er einen Ausbruch aus der Metaphysik der Einheit im Rahmen der Erkenntnistheorie für ausgeschlossen. Stattdessen sei das Denken mit der Aufgabe konfrontiert, die eigene Wirksamkeit und politische Bedeutsamkeit in einer Fähigkeit zu finden, deren Möglichkeit sich erst jenseits des Glaubens an epistemologische Differenzierung eröffne: die Fähigkeit, Objekte oder gesellschaftliche Praktiken in *ästhetischen Bewegungen des Differierens* zu verändern.

Es wird sich zeigen, dass Manfred Frank in seinen einflussreichen Studien (von denen Michaela Ott behauptet, sie hätten die Deleuze-Rezeption in Deutschland »um ein Jahrzehnt verzögert«<sup>103</sup>) insofern ein stark verkürztes Bild der deleuzianischen Philosophie zeichnet, als er immer wieder dazu tendiert, sie als den Versuch einer Befreiung des Begehrens *von* der Ordnung der Repräsentation darzustellen, anstatt sie als den Aufruf zu einer denkenden (ästhetisch-differierenden) Entfaltung des Begehrens *in* dieser Ordnung zu durchschauen. Entsprechend fällt es ihm leicht, die missverstandene Rede von einer »Vielfalt der Wunschfluten, für deren Emanzipation aus der Ordnung die Autoren (wenn ich sie nur ein bisschen verstehe) eine Lanze brechen wollen«, als »reines Phantasma aus vorkritischen Jahrhunderten« zu bezeichnen, das »nicht die geringste Beachtung«<sup>104</sup> verdiene. Diese Fehl-

102 Deleuze: *Lecture »On Kant. Synthesis and Time«*, URL: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-kant.html> (Stand 22. 7. 2022).

103 Michaela Ott: *Deleuze zur Einführung*, Hamburg: Junius 2010, S. 16.

104 Frank: *Was ist Neostrukturalismus?* S. 424.

interpretation lässt sich gerade aus der eingenommenen Forschungsperspektive korrigieren, rückt sie doch die Kontinuität zwischen Kants und Deleuzes Werken in den Fokus,<sup>105</sup> die in der geteilten Überzeugung besteht, emanzipierende Erfahrung sei als *Synthese* von Sinnlichkeit und Verstand zu verstehen, von der Deleuze nur insofern abweicht, als er Kants Begriff der Sinnlichkeit um die transformativen Spitzen des Begehrens erweitert, die er in der neuinterpretierten Erfahrung des Erhabenen vorfindet. Die Frage, die sich also zuerst stellt, wenn es darum geht, den Weg nachzuzeichnen, den Deleuze wählt, um aus Kants synthetischer Identität auszubrechen, lautet: Worin besteht die Erfahrung des Erhabenen genau und wieso ist sie für Kants Erkenntnistheorie ebenso gefährlich wie für Deleuzes Theorie der *affirmativen Kritik* grundlegend?

## 2.1 Kant und das Ästhetisch-Erhabene

Die Erfahrung des Erhabenen bezeichnet eine Erfahrung, die sich bei der Betrachtung von etwas einstellt, das, so fasst es Kant, »über alle Vergleichung groß ist«. <sup>106</sup> Sie ist eine Grenzerfahrung, denn das Betrachtete überfordert durch seine schiere Größe die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts. Als Beispiel nennt Kant die scheinbar unendlichen Weiten des Meeres. Es ist allerdings nicht die Tatsache, dass die Erkenntnisfähigkeit überhaupt scheitern kann, die Kant besorgt (das überrascht ihn keineswegs: die gesamte *Kritik der reinen Vernunft* dreht sich darum, dass sie ständig scheitert), sondern vielmehr das, was in diesem Fall währenddessen passiert. Bei der Betrachtung dieses unvergleichlich Großen, so fährt Kant fort, breite sich eine intensive Erregung aus, die zwischen Unlust und Lust changiere. Die Frage danach, warum eine Empfindung der Lust gerade dann entsteht, wenn das Betrachtete zu groß ist, um als einheitliches Objekt identifiziert zu werden – »zweckwidrig für unsere Urteilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft«<sup>107</sup> – steht dabei anfangs gar nicht im Mittelpunkt. Sorgen bereitet Kant vorerst die grundlegendere Ein-

<sup>105</sup> Vor allem Anne Sauvagnargues, Marc Rölli und Christian Kerslake haben diesem Themenfeld bereits ausgiebige Studien gewidmet und damit einiges dazu beigetragen, die philosophischen Vorurteile gegen Deleuze aus dem Weg zu räumen (vgl. Sauvagnargues: *Deleuze. L'Empirisme Transcendantal*; Rölli: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*; Kerslake: *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*).

<sup>106</sup> Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 169 (B 81).

<sup>107</sup> Ebd., S. 166 (B 76).

sicht, dass das Subjekt der Außenwelt gegenüber (zum Beispiel angesichts des Ozeans) überhaupt so etwas wie eine intensive (Un-)Lust verspürt. Diese Empfindung scheint nämlich dem zu widersprechen, was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* noch über die sinnliche Empfindung gesagt hatte. Sie wird dort als das »Material« oder der »Stoff« der Erkenntnis bestimmt, den das Vermögen der Sinnlichkeit vom Objekt empfangen und den die reinen Formen der Sinnlichkeit und die reinen Formen des Verstandes zum allgemeinen und einheitlichen Erkenntnisgegenstand weiterverarbeiten können. Die intensive Lust bzw. Unlust hingegen, die das Subjekt angesichts des Ozeans empfindet, – und das erklärt die Bedrohlichkeit der Erfahrung des Erhabenen für Kant – scheinen Empfindungen zu sein, die dieser Charakterisierung widersprechen. Sie liefern keine Informationen zur räumlichen und zeitlichen Einordnung eines einheitlichen Gegenstands, stören diesen Prozess sogar. Obwohl das Subjekt sie von der Außenwelt zu erhalten scheint, können sie im Spiegel der von Kant bestimmten, reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht zum Material der Erkenntnis werden, sondern bleiben, gemessen an Kants Begriff der Erkenntnis, sinnlos zurück.

Damit droht die intensive (Un-)Lust der Erfahrung des Erhabenen die Objektivität der kantischen Erkenntnisformen im Allgemeinen in Frage zu stellen. Denn wieso sollten ausgerechnet diejenigen Formen die reinen Formen der Sinnlichkeit darstellen, die eine ganze Dimension des Empfindungs-»Materials« (der Lust/Unlust und des Gefühls) kategorisch von der Erkenntnis ausschließen? Verfehlt Kant das passive Subjekt bzw. das Vermögen der Sinnlichkeit, wenn er diese in der *Kritik der reinen Vernunft* über die Rezeptivität – die Fähigkeit, Empfindungen zu empfangen und sie innerhalb der Formen eines verallgemeinerbaren Raums und einer verallgemeinerbaren Zeit anzuordnen – bestimmt?

Kant antwortet auf diese Infragestellung, indem er die intensive (Un-)Lust des Erhabenen und (mit ihr alle ästhetischen Empfindungen) als indirekte interpretiert, die sich nicht auf das betrachtete Objekt bezögen, sondern auf das betrachtende Subjekt. Damit entzieht er ihr den Status einer objektiven Empfindung und klassifiziert sie als etwas Subjektives, »was gar kein Erkenntnisstück werden kann«. <sup>108</sup> Wie ist diese Aussage zu verstehen? Die Erfahrung eines die Sinne Überfordernden provoziert, Kant zufolge, vorerst eine Unlust, die mit dem Scheitern des Identifizierungsaktes einhergeht. Ausgehend von der Erfahrung des Scheiterns entstehe dann etwas anderes, etwas Lustprovozierendes. Denn die Überforderung der Sinne symbolisiere in einem zweiten Schritt die »Ideen der Vernunft: welche obgleich keine ihnen

108 Ebd., S. 99 (B XLIII).

angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden«. <sup>109</sup> Die Tatsache, dass das Scheitern der sinnlichen Erkenntnis denkend noch festgestellt werden kann, verweise nämlich, so Kant, auf die Unendlichkeit der Vernunft. Und in eben diesem Verweis entstehe das Gefühl der Lust. Eigentlich sei sie als »Achtung« <sup>110</sup> vor sich selbst zu verstehen, ein Vernunftwesen zu sein, das nicht in der sinnlichen Welt aufgeht (und seine wahre Bestimmung deshalb in den Vernunftregionen des Moralischen findet und nicht in den sinnlichen Regionen der empirischen Erkenntnis).

Von größter Wichtigkeit für Deleuzes Interpretation ist Kants Auffassung der (Un-)Lust als *subjektives Gefühl*, das er strikt von der *objektiven Empfindung* abgrenzt, die erkenntnisleitend sei. Denn weil die empfundene Lust in Wahrheit eine Selbstachtung darstelle, sei nicht das Objekt – der unendlich groß scheinende Ozean – der eigentliche Auslöser dieses Gefühls, sondern die Unendlichkeit der übersinnlichen Vernunftfähigkeiten des Subjekts, die in der Erkenntnis der sinnlichen Endlichkeit in den Blick gerate. Nicht der Ozean sei erhaben, sondern die menschliche Vernunft.

So kann der weite, durch Stürme empörte Ozean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräßlich; und man muss das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüt die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. <sup>111</sup>

Auf diese Art meint Kant, die in der *Kritik der reinen Vernunft* getätigte Definition der Sinnlichkeit auch angesichts der (Un-)Lust des Erhabenen aufrechterhalten zu können. Denn es gelte weiterhin, dass das Vermögen der Sinnlichkeit nur solche Empfindungen von der Welt empfangen, die auch in den reinen Formen eines verallgemeinerbaren Raums und einer verallgemeinerbaren Zeit zur Darstellung gebracht werden können. Wenn Kant die Lust als subjektives Gefühl im Gegensatz zur objektiven Empfindung beschreibt, bestimmt er das Gefühl nämlich als eine Art Meta-Empfindung, die das Subjekt und dessen Vermögen, Objekte wahrzunehmen, ihrerseits wahrnehme. Gefühle, wie die Lust des Erhabenen, verhalten sich (reflexiv) zu den objektiven Empfindungen, die – und das ist aus Deleuzes Perspektive

<sup>109</sup> Ebd., S. 166 (B 77).

<sup>110</sup> Ebd., S. 165 (B 76).

<sup>111</sup> Ebd., S. 166 (B 77).

der Clou an Kants Konzeption – durch die Rezeptivität in der *Kritik der reinen Vernunft* weiterhin treffend beschrieben seien. Denn nur objektive Empfindungen stellen das Material des Gegenstands dar. Nur sie werden von der Außenwelt empfangen und müssen zur Erkenntnis weiterverarbeitet werden können. Die Lust hingegen sei das subjektive Gefühl, das auf die Beziehung des Subjekts zu diesem (mithilfe des Materials der objektiven Empfindungen konstituierten) Gegenstand reflektiere. Weil die Lust nicht vom Objekt stamme, müsse sie auch nicht zur Gegenstandserkenntnis werden und könne daher die Reinheit der Erkenntnisformen überhaupt nicht in Frage stellen.

In dieser Trennung von objektiver Empfindung und subjektiv-reflexivem Gefühl sieht Deleuze Kants verzweifelten Versuch einer Zähmung des passiven Subjekts, die die Verschleierung des Risses durch das Subjekt anstrebe, welche Deleuze wiederum durch die Neubestimmung des Verhältnisses von Gefühl und Empfindung zurückzunehmen gedenkt:

Mit der Definition des passiven Ichs durch bloße Rezeptivität gab sich Kant bereits die fertigen Empfindungen vor, indem er sie nur auf die Form *a priori* ihrer als Raum und Zeit bestimmten Repräsentation bezog. Damit vereinheitlichte er nicht nur das passive Ich, indem er es sich versagte, den Raum nach und nach zusammensetzen, damit beraubte er nicht nur dieses passive Ich jeglicher synthetischen Kraft (da die Synthese der Tätigkeit vorbehalten bleibt); sondern er riß überdies die beiden Teile der Ästhetik auseinander, das objektive Element der Empfindung, das durch die Form des Raums verbürgt wird, und das subjektive Element, das in Lust und Schmerz verkörpert ist.<sup>112</sup>

## 2.2 Deleuze und das Transzendental-Erhabene

Wie sieht Deleuzes Anzweiflung aus? Im angeführten Zitat klingt sie bereits an. Deleuze widersetzt sich Kants strikter Trennung der beiden Ästhetiken. Die ästhetische Erfahrung des Erhabenen sei nicht kategorisch von einer erkenntnisleitenden Erfahrung zu unterscheiden, sondern stelle vielmehr einen Extremfall dar, der etwas über Erfahrung im Allgemeinen aussage. Das Erhabene sei das Eingangstor zu den verborgenen Regionen der Erfahrung, auch wenn Kant es als Abzweigung zu einem Nebenschauplatz ausweisen möchte. Die ungeriegelte, weil scheiternde, Erfahrung des Erhabenen bringe nämlich das zum Vorschein, was versteckt bleibe, wenn die Erfahrung gere-

<sup>112</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 132.

gelt ablaufe: »Kein sinnliches Sein, sondern das Sein des Sinnlichen. Nicht das Gegebene, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben ist.«<sup>113</sup> Dieser Perspektivwechsel stellt Deleuzes Einsatzpunkt bei der Neubestimmung der Sinnlichkeit dar. Das Gefühl der (Un-)Lust dürfe nämlich nicht mehr als das subjektiv-reflexive Surplus der objektiven Erfahrung verstanden werden. Vielmehr müsse es als die versteckte Basis jeder objektiven Erfahrung durchschaut werden.<sup>114</sup> Es sei das eigentliche »Material« jeder Erfahrung. Keinesfalls dürfe die Erfahrung des Erhabenen daher als Spezialfall in der *Kritik der Urteilskraft* abgehandelt werden, weshalb es sich Deleuze zur Aufgabe macht, die durch den Perspektivwechsel erlangten Einsichten in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuschreiben. Damit reintegriert er die beiden von Kant voneinander geschiedenen Ästhetiken (der Empfindung und des Gefühls), wodurch er dem Vermögen der Sinnlichkeit eine in der *Kritik der reinen Vernunft* sich nicht entfaltende Kraft verleihen möchte. Denn aus der Perspektive der *Kritik der Urteilskraft* werden, so Deleuze, mit den wahren Bedingungen der Erfahrung, die in der *Kritik der reinen Vernunft* versteckt blieben, auch sinnliche Potentiale sichtbar, die dort unterdrückt werden. Diese Potentiale sind es, welche Deleuze als die Ressourcen einer neuen Kritik ausweisen wird.

### *Die passiven Synthesen und der transzendente Empirismus*

In der Erfahrung des Erhabenen kann man sehen, so Deleuze, dass die Erfahrung früher und ganz anders einsetze, als Kant denkt. Denn wenn die (Un-)Lust nicht das subjektive Surplus, sondern die versteckte Basis jeder Erfahrung ist, kann die Erfahrung nicht mehr mit der »fertigen Empfindung« einsetzen, die das Subjekt bei Kant empfängt, um daraus mithilfe aktiver Synthesen den Erfahrungsgegenstand zu formen. Die sich in der Erfahrung des Erhabenen zeigende (Un-)Lust verweist vielmehr darauf, dass das, was Kant die Empfindung nennt, selbst schon das Ergebnis eines Prozesses ist, der, wie sich zeigen wird, von den Gefühlen der Lust und Unlust angeleitet wird. Anstatt Empfindungen lediglich zu empfangen, so Deleuzes zentrale These, synthetisiert das Subjekt schon diese. Weil die Erfahrung des Erhabenen sich jedoch gerade dadurch auszeichnet, dass jede aktive synthetische Tätigkeit scheitert, müsse man darauf schließen, dass noch bevor die aktive synthe-

113 Ebd., S. 182.

114 Die gesamte Ästhetik möchte Deleuze daher als »apodiktische Disziplin« (ebd., S. 84) verstanden wissen.

tische Tätigkeit beginnt, sogenannte *passive Synthesen* ablaufen, in denen *sich* die Empfindungen formen (und zwar in Prozessen, die vom Lustprinzip angeleitet werden). Passive Synthesen stehen dabei logisch zwischen einem rein passiven Empfangen und der Tätigkeit eines rein aktiven Synthetisierens oder Formens. Deleuze beschreibt sie als einen reziproken, vorbewussten Austauschprozess zwischen einem Sinnesorgan (bzw. dessen »Einbildungskraft«) und seiner Umwelt, den man als eine Koproduktion der Empfindung bezeichnen kann. »Sie [die passive Synthese] ist zwar konstitutiv, aber darum noch nicht aktiv. Sie wird nicht vom Geist hergestellt, erstellt sich aber *im* betrachtenden Geist, geht jedem Gedächtnis und jeder Reflexion voraus.«<sup>115</sup>

Deleuzes erste Lektion, die er der *Kritik der Urteilskraft* entnimmt, gegen die *Kritik der reinen Vernunft* mobilisiert und ihr einschreibt, lautet daher: Empfindungen werden nicht empfangen, sondern vorbewusst koproduziert. Das passive Subjekt ist nicht nur rezeptiv, sondern passiv synthetisierend tätig. Die Erfahrung beginnt nicht mit der fertigen Empfindung, sondern mit diesem vorbewussten Prozess.

Demgegenüber haben wir gesehen, daß die Rezeptivität als Fähigkeit zur Empfindung von Affektionen nur eine Folge war und daß das passive Ich in einer tieferen Schicht durch eine Synthese gebildet wurde, die selbst passiv ist (Betrachtung/Kontraktion). Daher rührt die Möglichkeit, Eindrücke oder Empfindungen zu erhalten. Es ist unmöglich, die Kantische Aufteilung beizubehalten, die in einer höchsten Anstrengung zur Rettung der Welt der Repräsentation besteht [...].<sup>116</sup>

Schon diese Feststellung lässt eine völlig veränderte Auffassung von Transzendentalphilosophie zurück, welche die Basis für Deleuzes Neube-stimmung der *Kritik* darstellt. Die Bedingungen der Erfahrung expliziert er nicht mehr, wie Kant, als die Formen aller möglichen Erfahrung, die durch Abstraktion von der empirischen Erfahrung gefunden werden. Vielmehr folgt er Salomon Maimon in seiner *Kantkritik*<sup>117</sup> und entdeckt in der Untersuchung der Grenzerfahrung des Erhabenen *passive Synthesen als*

<sup>115</sup> Ebd., S. 100.

<sup>116</sup> Ebd., S. 120.

<sup>117</sup> Zur Vertiefung vgl. Anne Sauvagnargues: »Neo-Kantianism and Maimon's Role in Deleuze's Thought«, in: Craig Lundy und Daniela Voss (Hrsg.): *At the Edge of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2015, S. 44–59, besonders S. 51: »The passivity of reception, to which Kant devoted himself in terms of the passive encounter of sensible affection, becomes, for Maimon, the differential of an unconscious activity of the self.«

*generative Mechanismen* der empirischen Erfahrung,<sup>118</sup> die zwar Bedingungen der Erfahrung seien, jedoch Bedingungen ganz anderer Art als diejenigen Kants: »De facto muß die Bedingung Bedingung der wirklichen Erfahrung und nicht der möglichen Erfahrung sein. Sie bildet eine innerliche Genese, nicht eine äußerliche Bedingtheit.«<sup>119</sup>

Diese Prämisse führt die Untersuchung der Erfahrung in eine völlig andere Richtung: Erfahrung, so Deleuze, formt sich aus der unbewussten Sinnlichkeit heraus und wird nicht von einem (vor der Erfahrung bestehenden und von der Erfahrung unabhängigen) Bewusstsein geformt. Weil sich selbst das Bewusstsein noch als ein Effekt der passiven Synthesen erweisen wird, entgeht Deleuze der problematischen Postulierung eines nicht-empirischen, transzendentalen Bewusstseins als Voraussetzung empirischer Erfahrung. Er verpasst der Erfahrung eine quasi-naturalistische Basis, welche die Bedingungen der Erfahrung selbst noch erfahrungsabhängig beschreibbar macht: als vor- und unbewusste Prozesse, in denen sich Bewusstsein und Erfahrung herausbilden, die in jener Grenzerfahrung des Erhabenen einsichtig werden.

Den Bereich des Transzendentalen nennt Deleuze in Anlehnung an Bergson auch den Bereich des *Virtuellen*, um auf einen wichtigen Unterschied aufmerksam zu machen: Das Virtuelle sei im Gegensatz zu Kants transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit immer wirklich (wenn auch vorbewusst). Anstatt sich zu verwirklichen oder zu realisieren, *aktualisiere* es sich, wenn sich aus den vorbewussten Inhalten mithilfe der passiven Synthesen empirische, bewusste Erfahrungsinhalte formen und ausdifferenzieren. Die Unterscheidung transzendental-empirisch, die bei Kant noch ein Jenseits als Ort der transzendentalen Formen impliziert, wandelt sich zu einer der Erfahrung *immanenten* Unterscheidung von virtuell (vorbewusst) und aktuell (bewusst). Nun wird verständlich, wie Deleuze seine Position scheinbar paradox als »transzendentalen Empirismus«<sup>120</sup> bezeichnen kann: Wie alle Empiristinnen und Empiristen besteht er darauf, dass jede Erkenntnis ausschließlich auf sinnliche Erfahrung zurückgehe. Mit den Transzendentalphilosophinnen und Transzendentalphilosophen teilt er die Grundannahme, dass empirische Erfahrung durch etwas bedingt ist, das selbst nicht in der empirischen Erfahrung angetroffen werden kann. Der vermeintliche Konflikt beider Aussagen verschwindet dadurch, dass die Unterscheidung transzendental-empirisch der Erfahrung als immanente Unterscheidung eingeschrieben wird. Die

118 Auf diese Idee werden die Maschinen-Metaphern aufbauen, die in den Kollaborationen mit Félix Guattari bedeutsam werden.

119 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 199.

120 Ebd., S. 186.

passiven Synthesen als vorbewusste, sinnliche und *virtuelle* Prozesse der Erfahrungsgenese stellen die Bedingungen der empirischen, bewussten und *aktualisierten* Erfahrung dar, die in der Regel verdeckt bleiben, sich aber in der Erfahrung des Erhabenen zeigen. In der Untersuchung eben dieser virtuellen Prozesse wird Deleuze verschiedenen Arten der Aktualisierung bzw. der Bewusstwerdung des Vorbewussten begegnen und dabei repressive von lebendigen bzw. einheitliche von überschüssigen unterscheiden. Dies ist der Einsatzpunkt der transzendental-empirischen Kritik.

### *Von Fragen und Antworten, negativen Bedürfnissen und produktiven Begehren*

Deleuze verschiebt im Vergleich zu Kant den Anfang der Erfahrung nach vorne. Empfindungen, behauptet er, werden (vorbewusst) koproduziert und nicht fertig empfangen. Der Begriff der Koproduktion impliziert, dass auch das Subjekt etwas in den Prozess der Empfindungsgenese einbringt. Eben der Ort, an dem sich das (vorbewusste, uneinheitliche) Subjekt in die Empfindungsgenese und damit in die Erfahrungsproduktion produktiv einschaltet, und der durch die Verschiebung des Anfangs der Erfahrung erst in den Blick geraten kann, ist der Ort, der für Deleuzes Neubestimmung eines kritischen Denkens von zentraler Bedeutung ist. Worin besteht der subjektive Anteil der Koproduktion?

Keinesfalls nehme das Subjekt »neutral« wahr bzw. produziere unbefangen drauflos. Deleuze behauptet vielmehr, dass der gesamte Prozess der Erfahrungsgenese sich vor dem unbewussten Hintergrund der Bedürftigkeit des Subjekts abspiele. Das Subjekt bringe seine Bedürfnisse mit in den Prozess der Erfahrungsgenese ein, sodass dessen Bedürfnislage mitbestimme, wie und was es erfahre. Die produzierte Erfahrung des Subjekts sei nämlich stets eine *Antwort* auf die *Frage*, die das *Bedürfnis stellt*. Das Herzstück der deleuzianischen Kantkritik besteht nun einerseits in der Behauptung, dass das Subjekt diese Bedürfnisse auf zwei verschiedene Arten in die Erfahrungsproduktion einbringen kann und dass Kant, der diesen Prozess überspringt, andererseits, wenn auch unwissentlich, in seinen Rationalitätskriterien eben die Art einfordere, die Deleuze in seiner Untersuchung als repressiv zurückweisen wird. Da Deleuzes Argumentation an diesem Punkt sehr kompliziert wird, weil er mehrere Ziele zugleich verfolgt, ist es sinnvoll, diese beiden Arten kurz (und vorerst bloß oberflächlich) zu skizzieren, bevor ich mich in ihren Details verliere. Worin bestehen also diese beiden Arten, das Bedürfnis in den Prozess der Erfahrungsgenese einzubringen? Wie sieht die Erfahrungsart aus, die Deleuze der von der kantischen Kritik anempfohlenen entgegenstellt?

Alles dreht sich darum, so Deleuze, ob die Frage, die das Bedürfnis (an die betrachtete Umwelt) stellt, mithilfe einer schon bestehenden Erfahrungsweise beantwortet wird (die Umwelt wird anhand bestehender Konventionen gedeutet) oder ob die Frage sich in ihrer vollen Kraft entfaltet und neue Antworten generieren kann, indem sie bestehende Erfahrungskonventionen verändert und belebt. Im ersten Fall leitet das Bedürfnis einen Prozess der Erfahrungsproduktion an, der zu einem einheitlichen und festen Bild von Realität führt. Mithilfe vorhandener Wahrnehmungs- und Denkgewohnheiten werde eine Situation im Spiegel vergangener, erfolgreicher und erlaubter Bedürfnisbefriedigungen gedeutet. Das eingebrachte Bedürfnis erscheint hier als Mangel, den eine von der konventionellen Erfahrung ermöglichte und motivierte Handlung tilgt, indem das Bedürfnis gestillt wird.

Im zweiten Fall hingegen wird das Subjekt, so Deleuze, eine Erfahrung generieren, die weder bei der Bedürfnisbefriedigung und der Reproduktion von Erfahrungskonventionen noch bei einem einheitlichen Bild der Realität stehen bleibt. Hier zeige sich das ganze Potential des Bedürfnisses, das im ersten Fall nicht komplett realisiert werde: Beim voll entfalteten Bedürfnis seien die Fragen nämlich in gewisser Weise mächtiger als die vorhandenen Antworten, sodass sich ein Überschuss von fragender (Trieb-)Energie auf die vorhandenen Antworten zurückwende, um sie – wie sich zeigen wird, mit der Hilfe eines neuen, differierenden Denkens – weiterzuentwickeln. Wie Deleuze diesen Vorgang genau versteht, werde ich in den folgenden Abschnitten darstellen. Relevant ist zunächst, dass das voll entfaltete Bedürfnis nicht einfach im Rahmen vorhandener Institutionen gestillt wird, sondern diese zugleich verändert: Dieses Bedürfnis erscheint nicht mehr als negativer Mangel, der gestillt werden muss, sondern als positive und produktive Kraft des Erfindens und Weiterentwickelns von Institutionen der Bedürfnisbefriedigung. Anstatt ein einheitliches, bedürftiges Subjekt und ein einheitliches, bedürfnisbefriedigendes Objekt zu vermitteln, ermögliche der fragende Überschuss eine Serie gemeinsamen Werdens. Deleuzes auf den ersten Blick paradox anmutende These lautet also, dass das Bedürfnis als Mangel erscheine, wenn es nicht vollständig entfaltet werde, dann jedoch als produktive Kraft erkannt werde, wenn es sich in seiner vollen Intensität zeige. Die Bedürftigkeit des Menschen sei recht verstanden seine Produktivität.

Das Bedürfnis selber ist also gemäß den negativen Strukturen, die es bereits auf die Tätigkeit beziehen, nur höchst unvollständig erfasst. Es genügt nicht einmal, sich auf eine im Entstehen, im Vollzug befindliche Tätigkeit zu berufen, wenn man nicht den betrachtenden Boden bestimmt, auf dem sie sich vollzieht. Auch hier, auf diesem Boden, wird man dazu

gebracht, im Negativen (im Bedürfnis als Mangel) den Schatten einer höheren Instanz zu sehen. Das Bedürfnis drückt das Aufklaffen einer Frage aus, bevor es das Nicht-Sein oder die Abwesenheit einer Antwort ausdrückt. Betrachten heißt Fragen.<sup>121</sup>

Deleuzes in *Differenz und Wiederholung* entwickelte Unterscheidung zwischen einem nicht voll entfaltetem Bedürfnis, das als Mangel erscheint, und einem voll entfaltetem Bedürfnis, das als produktiver Überschuss wirksam werden kann, ist eine der Grundthesen seiner Philosophie, die er Zeit seines Lebens nicht mehr aufgegeben hat, auch wenn das voll entfaltete, produktive Bedürfnis im mit Félix Guattari gemeinsam geschriebenen *Anti-Ödipus* einen neuen Namen erhält: Dort wird es als *Begehren* oder *Wunsch* adressiert.

Aus dieser Unterscheidung, die Deleuze in den Bedürfnisbegriff einschreibt, leitet sich seine ambivalente Haltung gegenüber Freud ab, die hier – wieder zunächst nur kurz und dadurch notwendigerweise oberflächlich – skizziert werden soll, bevor ich sie im Folgenden vertiefend darstellen werde. Freud habe zwar die bei Kant fehlende »Vorgeschichte« der Erfahrungsgenese (aus dem Bedürfnis) geschrieben, dabei jedoch die sich bietenden Potentiale nicht ausgeschöpft. Im Gegensatz zu Kant erkenne Freud nämlich einerseits die Bedürfnisse des Menschen (die bei ihm Triebe heißen) und die Rolle, die diese bei der Erfahrungsgenese einnehmen, vor allem in den Formulierungen des Lustprinzips und in den Explikationen der Primärprozesse an. In Übereinstimmung mit Kant zeichne Freud dann andererseits jedoch die einheitliche Erfahrung gegenüber allen Arten von uneinheitlicher Erfahrung aus (worunter, wie sich zeigen wird, auch jene transformative Erfahrung fällt, die sich, Deleuze zufolge, aus der Kraft des voll entfaltetem Bedürfnisses speist). Denn nur wenn das Lustprinzip mit dem Realitätsprinzip in (relative) Übereinstimmung gebracht werden kann (vor allem durch die Auflösung von Triebkonflikten in der psychoanalytischen Kur oder in Prozessen der Triebsublimierung), sieht Freud die gleichzeitige Reproduktion der Organismen, des Ichs und der Gemeinschaft gewährleistet.

Wenngleich sich die Gründe bei Freud im Vergleich zu Kant änderten, so bleibe die Priorisierung der einheitlichen Erfahrung gegenüber der uneinheitlichen Erfahrung bestehen: Die einheitliche Erfahrung, die Kant als erkenntnisleitend legitimiert, unterstütze auch Freud noch, jedoch nicht als erkenntnisleitende Erfahrung, sondern als Erfahrungsart, die das individuelle Über- und das gemeinschaftliche Zusammenleben vermittele. Gelte

121 Ebd., S. 109.

Kant die uneinheitliche Erfahrung als irrational (und erkenntnisschädlich), so lehne sie Freud (beim erwachsenen Menschen) als neurotisch (und gemeinschaftsschädlich) ab. Für ihn zeugten alle Arten der uneinheitlichen Erfahrung von verborgenen Konflikten zwischen Lust- und Realitätsprinzip und seien der Ausdruck einer nicht geglückten Vermittlung von individueller und gemeinschaftlicher Bedürfnisbefriedigung. Auch Wunsch und Phantasie deute Freud daher vor allem als Mangelerscheinungen, die sich aus dieser missglückten Vermittlung ergeben.

Um das volle Potential der Bedürfnisse (als Begehren) in den Prozess der Erfahrungsgenese einzubringen und dadurch tatsächlich den Ausbruch aus der synthetischen Identität zu vollziehen, formuliert Deleuze nun eine Freudkritik, die durch die angedeutete Engführung zugleich als Kantkritik in Erscheinung tritt. Deleuze wendet sich gegen Freuds Ideal einer einheitlichen Erfahrung<sup>122</sup> und damit auch gegen die Legitimität der kantischen Rationalitätskriterien. Dabei wirft er Freud keineswegs vor, wie oft missverständlich dargestellt wurde, seine Theorie sei repressiv, weil sie die Begrenzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip legitimiere, die Deleuze dann postwendend durch eine »Abschaffung« des Realitätsprinzips zu beheben gedenkt. Diese Lesart unterstützt Manfred Frank, wenn er die Befreiung des Begehrens als eine Befreiung von der Ordnung charakterisiert.<sup>123</sup> Tatsächlich kritisiert Deleuze Freud weniger für seine Konzeption des Realitätsprinzips als vielmehr für seine Konzeption des Lustprinzips. Indem er das Bedürfnis dort so darstelle, als strebe es ausschließlich danach, von einem Lustgefühl befriedigt zu werden, unterschlage er das produktive Potential des voll entfalteten Bedürfnisses, Institutionen der Bedürfnisbefriedigung im selben Atemzug fortzuentwickeln. Nur aufgrund der Fehleinschätzung des Begehrens könne Freud auf eine noch darzustellende Art am Ideal der einheitlichen Erfahrung festhalten und ein relatives Übereinstimmen zwischen Lust- und Realitätsprinzip als Ziel ausrufen, dem der nicht berücksichtigte Überschuss des Begehrens fortan als pathologische Abweichung zum Opfer falle. Anstatt, wie Frank annimmt, das Realitätsprinzip anzuklagen, schlägt Deleuze eine Neuformulierung des Lustprinzips (zu einer Art Begehrensprinzip) vor, um die produktiven Spitzen des Bedürfnisses gegen Freud zu erretten. Erst dann werde das Potential des Bedürfnisses sichtbar, *trotz und während* der Realitätsprüfung als überschüssige Triebenergie die

122 Freud geht nicht davon aus, dass die Triebkonflikte jemals abschließend gelöst werden können. Nichtsdestotrotz besteht in seinem Werk ein Ideal der Konfliktlosigkeit, vor dessen Hintergrund, so Deleuze, nicht-einheitliche Erfahrung pathologisiert werde.

123 Vgl. Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, S. 422–437 (21. Vorlesung).

Vorstellungen der Erfahrungsgegenstände zu verändern. »Ich kann der Lust keinen positiven Wert beimessen«, behauptet Deleuze daher (auch um sich von Foucault abzugrenzen), »denn die Lust scheint mir den Prozeß, der dem Begehren immanent ist, zu unterbrechen; die Lust scheint mir zu den Schichten und zur Organisation zu gehören.«<sup>124</sup>

Adorno hatte Freud dafür kritisiert, die Konflikte zwischen Lust- und Realitätsprinzip stets auf der Seite des individuellen Bedürfnisses aufzulösen und selbst ein Vorgehen vorgeschlagen, das stattdessen die kollektive Realität im Namen des individuellen Triebverzichts kritisiert. Deleuze verfolgt ein anderes Anliegen. Er stört sich am (auch von Adorno übernommenen) psychoanalytischen Ideal, Lust- und Realitätsprinzip in Übereinstimmung zu bringen. In diesem Ideal sieht er die Gefahr, auch produktive Abweichungen vom Realitätsprinzip zu pathologisieren und Erfahrungsgehalte, die sich im Riss durch das Subjekt als positive Ressourcen der Kritik zeigen, der psychoanalytischen Kur als Mangelerscheinungen zum Opfer zu werfen.

Schon in der schieren Existenz von Wahrnehmungs- und Denk*konventionen* sieht Deleuze ein Indiz dafür, dass sich das Bedürfnis nicht in der reproduktiven Tätigkeit erschöpfe, sondern produktiv tätig sein könne. Da diese Konventionen gerade keine notwendigen oder natürlichen Verbindungen von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung bzw. von Reiz und Reaktion darstellen,<sup>125</sup> müssen sie, folgt man Deleuze, vom Begehren in der Vergangenheit hervorgebracht worden sein. Deleuze trägt deshalb gegen Freuds Metapsychologie einer produktiven Kraft des Unbewussten Rechnung, die uneinheitliche und transformative Arten der Erfahrung hervorbringe, welche, anstatt eine Wiederkehr des Verdrängten darzustellen, genuin institutionsschaffend und subjektverändernd sei. Trotz ihrer Uneinheitlichkeit sei diese Erfahrung nicht neurotisch, sondern produktiv.

<sup>124</sup> Deleuze: *Lust und Begehren*, S. 32.

<sup>125</sup> Wandelbare Erfahrungskonventionen interpretiert Deleuze als Verlängerung und Entdeterminierung des Verhältnisses von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung, von Reiz und Reaktion. Als Beispiel einer direkten, determinierten, nicht durch Erfahrungskonventionen vermittelten Verbindung von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung, von Reiz und Reaktion führt Deleuze gerne die Zecke an, die sich als Reaktion auf den Reiz, der ein sich näherndes Lebewesen anzeigt, notwendigerweise vom Baum fallen lasse. Als Beispiel für das von Erfahrungsgewohnheit und -konvention verlängerte und entdeterminierte Verhältnis von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung verweist er auf die wandelbaren und vielfältigen Kochkünste in Bezug auf den Hunger (vgl. Gilles Deleuze: *Instinkte und Institutionen*, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, hrsg. von David Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 24–27).

Im *Anti-Ödipus* fordern Deleuze und Guattari daher prägnant: die Anerkennung des »Unbewußten als Fabrik«. <sup>126</sup>

Es hat den Anschein, als sei Freud angesichts dieser Welt der wilden Produktion und des explosiven Wunsches zurückgeschreckt, als habe er hier um jeden Preis etwas Ordnung einführen wollen, eine nunmehr klassische Ordnung des alten griechischen Theaters. <sup>127</sup>

*Erste Synthese: Die Koproduktion der Empfindung und der Status des Lustprinzips*

Um sein Verhältnis zu Freud (und Kant) näher zu bestimmen und seinen in der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse gewonnenen Kritikbegriff zu konkretisieren, beschreibt Deleuze das freudianische Modell der Erfahrungsgenese sowie sein eigenes Modell der Erfahrungsgenese als eine Aneinanderreihung mehrerer Synthesen. <sup>128</sup> Beide Arten der Erfahrungsgenese implizieren vorerst zwei Synthesen: Zum ersten die Koproduktion der Empfindungen – eine Operation, die Deleuze auch die Konstitution einer lebendigen *Gegenwart* nennt und die Bergsons *Dauer* gleicht; zum zweiten die Aktualisierung des virtuellen Gedächtnisses, in der die Empfindungen der lebendigen Gegenwart auf Möglichkeiten der Repräsentation durch einen Abgleich mit *vergangenen* Situationen überprüft werden. Am Ende der zweiten Synthese steht sowohl bei Deleuze als auch bei Freud das einheitliche Subjekt, das den Gegenstand als einheitlichen konstruiert. An diesem Punkt vollzieht das Subjekt einen kantischen Bestimmungsakt.

Deleuze hält seiner Art der Erfahrungsgenese nun zu Gute, eine dritte Synthese anschließen zu lassen, auf welche die freudsche aufgrund ihrer spezifischen Ausführung der ersten beiden Synthesen verzichten müsse. Hier gedenkt Deleuze, in seiner Kritik an Freud auch über Kant hinauszugelangen. Denn in dieser dritten Synthese vollziehe sich das, was Deleuze nicht nur gegen Freud, sondern zugleich gegen Kant einklagt: die Veränderung der virtuellen Strukturen des Gedächtnisses in einem Denken, das einen Überschuss eines produktiven Begehrens ausdrückt. Weil die von einem solchen Denken bewirkten Veränderungen der Gedächtnisstrukturen andere zukünftige Aktualisierungen zulassen, sei es gleichbedeutend mit der Kreation

<sup>126</sup> Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 33.

<sup>127</sup> Ebd., S. 69.

<sup>128</sup> Dabei orientiert er sich an Kants Methode in der Transzendentalen Deduktion in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant die Erfahrungsgenese als die Folge dreier Synthesen beschreibt.

einer veränderten *Zukunft*. Es sind vor allem zwei Unterschiede, die Deleuze gegen Freud geltend macht und die er als notwendige Bedingungen jener dritten Synthese beschreibt, welche gegen Kant ein veränderndes Denken als Ausdruck eines unbewussten Überschusses behauptet: Einerseits müsse in der ersten Synthese die Extension und Erklärungskraft des Lustprinzips gegenüber Freud eingeschränkt werden, wodurch dem produktiven Begehren erst ein Erscheinungsraum gegeben werde, andererseits müsse das Verhältnis von Realitätsprinzip, uneinheitlicher Erfahrung und Verdrängung in der zweiten Synthese neu beschrieben werden, wodurch das erweckte Begehren erst produktiv werden könne.

Bevor ich mich allerdings dem Status des Lustprinzips zuwenden kann, gilt es, vorerst eine andere Frage zu klären, deren Beantwortung auf dem Weg unumgänglich ist. Oben habe ich mich bereits kurz mit dem Bedürfnis als »subjektivem« Anteil der Koproduktion der Empfindung befasst. Doch worin besteht der »objektive« Anteil? *Was* synthetisiert das bedürftige, vorbewusste und uneinheitliche Subjekt, wenn sich in ihm Empfindungen oder Eindrücke synthetisieren?

Deleuze ist in seiner Ablehnung der Annahme sehr klar, Empfindungen seien die Eindrücke, die man von an sich unterschiedenen Objekten erlange. Diese Annahme stehe implizit noch im Hintergrund der kantischen Theorie. Nehme man den transzendentalphilosophischen Ansatz jedoch ernst, müsse man einsehen, dass identische und voneinander unterschiedene Gegenstände, wenn überhaupt, Resultate des Erfahrungsprozesses seien, sie aber keinesfalls die Voraussetzung oder den objektiven Anfang des Erfahrungsprozesses ausmachen. Anstatt sich voneinander unterscheidende Identitäten synthetisieren die Sinnesorgane vorerst Differenz, so Deleuze. Diese Art der Differenz sei kein Unterschied zwischen Identitäten (zum Beispiel der Unterschied zwischen einem Tisch und einer Pflanze), die Deleuze »äußere Differenz«<sup>129</sup> nennt. Vielmehr handele es sich um eine so genannte »inner[e] Differenz«,<sup>130</sup> aus der sich in der Erfahrung erst Gegenstände formen und individuieren (zum Beispiel unterschiedlich intensive Lichtreize, die sich im Prozess der Erfahrungs-genese zu einem Tisch oder einer Pflanze individuieren). Deleuze dreht die Alltagsvorstellung bezüglich Identität und Differenz um: Die Unterschiede ließen sich nicht aufgrund bestehender Identitäten erklären, sondern das Gegenteil sei wahr. Identitäten gebe es nur, weil es (Intensitäts-)Unterschiede gebe, aus denen sich im Prozess der Erfahrungs-genese und der Bewusstwerdung

129 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 38.

130 Ebd.

Identitäten formen, deren erster Schritt die Genese der qualitativen Empfindungen darstelle.<sup>131</sup>

Nicht der qualitative Gegensatz im Sinnlichen, sondern ein Element, das an sich selbst Differenz ist, erzeugt zugleich die Qualität im Sinnlichen und den transzendenten Gebrauch in der Sinnlichkeit: Dieses Element ist die Intensität als reine Differenz an sich, es ist das Unsinnliche für die empirische Sinnlichkeit, welche Intensität nur insofern erfasst, als sie bereits durch die von ihr erzeugte Qualität verdeckt und vermittelt ist [...].<sup>132</sup>

Als Beispiel für Intensitätsdifferenzen, welche die implizite Bedingung jeder Qualität in der Erfahrung seien, nennt Deleuze »Höhen-, Temperatur-, Druck-, Spannungs-, Potentialdifferenz«. <sup>133</sup> Diese Intensitätsdifferenzen betrachtet Deleuze als den »objektive Anteil«, den die Sinnesorgane synthetisieren, um Empfindungen zu erhalten. Er spricht auch davon, dass Sinnesorgane die nacheinander auftretenden Intensitätsdifferenzen zusammenziehen oder sie »kontrahieren«, wenn sie diese (vorbewusst) zu einer Empfindung bzw. zu einem qualitativen Eindruck verarbeiten:

Die Einbildungskraft [der Organe] definiert sich hier als eine Kontraktionskraft: als photographische Platte hält sie das eine fest, wenn das andere erscheint. Sie zieht die Fälle, die Elemente, die Erschütterungen, die homogenen Augenblicke zusammen und verschmilzt sie zu einem qualitativen inneren Eindruck mit einem gewissen Gewicht. Wenn A erscheint, erwarten wir B mit einer Stärke, die dem qualitativen Eindruck aller kontrahierten ABs entspricht. Dies ist alles andere als ein Gedächtnis oder eine Operation des Verstandes: Die Kontraktion ist keine Reflexion.<sup>134</sup>

Deleuze hebt hervor, dass ein qualitativer Eindruck mit einem »gewissen Gewicht« entstehe, der mit einer Erwartung verknüpft sei. Je häufiger nämlich die Differenzfolge auftrete und zu einem Eindruck synthetisiert werden könne, desto deutlicher bilde sich eine vorbereitete Wahrnehmungsgewohn-

<sup>131</sup> Den Bezug zu Kant herstellend, behauptet Deleuze: »Mit seinem Turmalin kommt Novalis den Bedingungen des Sinnlichen näher als Kant mit dem Raum und der Zeit. Der Grund des Sinnlichen, die Bedingung dessen, was erscheint, ist nicht der Raum und die Zeit, sondern das Ungleich an sich, die *Disparation*, wie sie in der Intensitätsdifferenz, in der Intensität als Differenz enthalten und bestimmt ist.« (Ebd., S. 282.)

<sup>132</sup> Ebd., S. 187.

<sup>133</sup> Ebd., S. 281.

<sup>134</sup> Ebd., S. 99 f.

heit heraus, dass eben diese Differenzenfolge wieder auftreten werde und zu einer Empfindung synthetisiert werden könne. Die Frage, die sich jetzt stellt, ist die nach der Interaktion der beiden Seiten der Koproduktion der Empfindungen. Auf der objektiven Seite sind es Intensitätsdifferenzen, die kontrahiert werden und auf der subjektiven Seite sind es Bedürfnisse, die diesen Prozess anleiten und strukturieren. Wie genau diese Strukturierung allerdings aussieht, darüber entbrennt ein Streit zwischen Freud und Deleuze, der zugleich der Streit über die Reichweite der Erklärungskraft des Lustprinzips ist.

Deleuze orientiert sich noch an Freud, wenn er sagt, dass sich das Bedürfnis als eine Erregung oder als neuronale Spannung äußere. Nehme das Bedürfnis zu, so nehme auch der Erregungszustand bzw. die Spannung zu. Der gesamte Prozess der Erfahrung werde nun laut Deleuze dadurch eingeleitet, dass die unter Spannung stehenden Sinnesorgane ihre Umwelt »betrachten« und in der »Betrachtung« diese Spannung loswerden. Die Spannung des Bedürfnisses, die abgebaut werden will, sei der angesprochene fragende Horizont. Die Sinnesorgane würden sich dieser Spannung entledigen, bzw. die Erregung »binden«, indem sie in der Betrachtung der Umwelt, wie soeben beschrieben, Intensitätsdifferenzen zusammenziehen bzw. kontrahieren und dadurch aus mehreren Intensitätsdifferenzen eine qualitative Empfindung synthetisieren, woraus sich in der Folge, die Gewohnheit und Erwartung bilde, aus genau diesen Intensitätsdifferenzen jene Empfindung zu machen. Die qualitativen Empfindungen können als vorläufige Teilantworten auf die Frage des Bedürfnisses beschrieben werden: Die verschiedenen Empfindungen werden vom Realitätsprinzip im Rahmen einer zweiten Synthese noch zusammengesetzt und überprüft werden müssen, bevor sie zu einer vollständigen Antwort, nämlich zu einem Erfahrungsgegenstand werden können, der eine bedürfnisbefriedigende Handlung ermöglicht. Die Lust<sup>135</sup> und mit ihr der Streit zwischen Freud und Deleuze tritt allerdings schon auf dieser ersten Ebene der Empfindungssynthesen (und Teilantworten) auf. Der Streit, der zwischen Freud

135 Die Lust beschreibt Deleuze als »halluzinatorische Befriedigung«, weil das Bedürfnis in der Betrachtung noch nicht gestillt werde, die primär narzisstische Lust jedoch ein notwendiger Zwischenschritt zur Konstruktion eines Erfahrungsgegenstands darstelle, der wiederum eine bedürfnisbefriedigende Handlung einleite: »Das Auge, das sehende Ich erfüllt sich mit einem Bild seiner selbst, indem es die von ihm gebundene Erregung betrachtet. Es erzeugt sich selbst oder »entlockt sich« dem, was es betrachtet (und dem, was es in der Betrachtung kontrahiert und besetzt). Darum ist die aus der Bindung resultierende Befriedigung zwangsläufig eine »halluzinatorische« Befriedigung des Ichs selbst, obwohl die Halluzination hier in keiner Weise der Wirklichkeit der Bindung widerspricht.« (Ebd., S. 131.)

und Deleuze entbrennt, betrifft folgende Frage bezüglich des Status des Lustprinzips: Synthetisieren wir Differenzen zu Empfindungen und nehmen wir vorbewusste, organische Wahrnehmungsgewohnheiten an (die in Freuds Vokabular im Besonderen Triebe sind und deren Gesamtheit das Es darstellt), weil sie einen Lustgewinn versprechen oder empfinden wir umgekehrt einen Lustgewinn, weil wir bestehende Wahrnehmungsgewohnheiten wiederholen, wobei die Existenz der Gewohnheiten (bzw. der Triebe) selbst nicht aus dem Motiv des Lustgewinns erklärt werden kann?

Freud, so Deleuze, entscheide sich für die erste Variante und behaupte, das Lustprinzip leite die gesamte erste Synthese der Empfindungsproduktion (und der Strukturierung des Es) an. Das Lustprinzip bestehe schon vor den Gewohnheiten im Allgemeinen, die über Dauer angenommen würden und erkläre und legitimiere das Bestehen der jeweils konkreten Gewohnheiten. Denn diese existieren in der bestehenden Form, weil sie Lust bereiten.<sup>136</sup> Deleuze hingegen behauptet, dass die Gewohnheit das Lustprinzip umgekehrt erst in Kraft setze, doch die Existenz der konkreten Gewohnheiten noch nicht erkläre. Deshalb dürfe man es keineswegs so darstellen, als betrachte man, als synthetisiere man oder als nehme man Gewohnheiten an, *um* Lust zu gewinnen. Die Lust sei lediglich dazu da, die bereits bestehenden vorbewussten Wahrnehmungsgewohnheiten aufrechtzuerhalten.

Die Gewohnheit als passive Synthese der Bindung aber geht dagegen dem Lustprinzip voraus und macht es möglich. [...] Die Bindung zieht die Errichtung des Lustprinzips nach sich; sie kann keinen Gegenstand haben, der dieses Prinzip voraussetzt. [...] Es mag sein, daß wir in empirischer Hinsicht die Wiederholung so erleben, als sei sie einer gewonnenen oder zu gewinnenden Lust untergeordnet. In der Reihenfolge der Bedingungen aber gilt das Umgekehrte.<sup>137</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis von Lust und Gewohnheit verweist auf eine weitere Frage: Stellen Bedürfnis und Befriedigung einen geschlossenen Kreislauf dar oder weist das Bedürfnis über die Befriedigung hinaus auf ein Vermögen, neue Arten der Befriedigung zu schaffen? Oder anders formuliert: Möchte das Bedürfnis als fragende Kraft bloß beantwortet werden oder provoziert es zugleich neue Antworten?

<sup>136</sup> Vgl. vertiefend Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, übers. von Emma Moersch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 297–301.

<sup>137</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 131.

In Freuds Version der Geschichte lege das Lustprinzip das Bedürfnis auf Befriedigung fest. Die Spannung des Bedürfnisses veranlasse uns, die Gewohnheiten anzunehmen, durch die das Bedürfnis die größten Lustbefriedigungen erfahre (bevor es im Anschluss an die zweite Synthese möglicherweise real befriedigt werde). Das Motiv des Bedürfnisses stehe fest: Befriedigung suchen. Es bekommt jene Bedeutung eines zu stillenden Mangels, ausgestattet mit der Kraft der Negativität. In Deleuzes Variante hingegen legt das Lustprinzip nicht das Bedürfnis fest, sondern erklärt den Begriff der Gewohnheit: Das Lustprinzip zeige, dass die Gewohnheiten wiederholt und reproduziert werden wollen. Durch diese Einklammerung des Lustprinzips werde die Erweiterung des negativen Bedürfnisbegriffes zum Begriff des produktiven Begehrens ermöglicht. Denn das Lustprinzip lege in dieser Lesart noch nicht fest, was das Bedürfnis wolle. Freud liege falsch in der Annahme, das Bedürfnis strebe danach, befriedigt zu werden. Befriedigt und reproduziert zu werden, sei vielmehr das *Movens* der einzelnen Gewohnheiten. Das Bedürfnis hingegen wolle eigentlich neue Gewohnheiten schaffen, die dann selbstständig ihre Reproduktion einfordern. Die Kraft des voll entfalteten Bedürfnisses (oder auch: des Begehrens) sei daher in letzter Instanz nicht die Kraft der Negativität (das ist die Kraft der vom Bedürfnis in die Welt gesetzten Gewohnheiten), sondern die produktive Kraft der Neu- und Umformung von Gewohnheiten.

Erst nachdem diese produktive Natur des voll entfalteten Bedürfnisses durchschaut worden sei, könne ein Erregungs- bzw. Spannungsüberschuss des Bedürfnisses am Ende der ersten Synthese (in der bereits einige Erregungen bzw. Spannungen in der Form von Empfindungen gebunden wurden) in Erscheinung treten, der von Freuds negativem Bedürfnisbegriff noch verdeckt worden sei. Dieser Spannungsüberschuss bleibe nach der Lustbefriedigung der ersten Synthese zurück und weite die betrachtende Aktivität des Begehrens auf die zweite Synthese aus. Dort erst könne das Begehren seine produktive Kraft entfalten, so Deleuze, die nicht auf Befriedigung und Reproduktion abziele, sondern auf die Neu- und Umformung von Institutionen der Bedürfnisbefriedigung. »Einmal mehr müssen wir uns davor hüten, die Reproduktionstätigkeit mit der in ihr verborgenen Wiederholungsleidenschaft zu verwechseln.«<sup>138</sup>

138 Ebd., S. 131 f.; vertiefend vgl. Keith W. Faulkner: *Deleuze and the three syntheses of time*, New York: Lang 2006, S. 62 f.

*Zweite Synthese: Die Aktualisierungen des Gedächtnisses, das Realitätsprinzip und der Grund der Verdrängung*

Während die Umwandlung der Intensitätsdifferenzen zu den qualitativen Empfindungen, Deleuze zufolge, der Erschaffung einer *lebendigen Gegenwart* gleichkomme, verweise diese Gegenwart, wenn sie bewusst werden soll, auf eine *Vergangenheit* und damit auf das Gedächtnis. Denn aus den vorbewussten, qualitativen Empfindungen können in einer zweiten Synthese bloß dann bewusste, identische Erfahrungsgegenstände werden, so Deleuze, wenn die Empfindungen unter Maßgabe vergangener, geglückter und erlaubter, bedürfnisbefriedigender Handlungen analysiert werden. Die Erschaffung einer bewussten Gegenwart sei nur mithilfe des Gedächtnisses möglich, indem Aspekte vergangener Gegenwarten aufgerufen werden, um gegenwärtige Empfindungen als Objekte bedürfnisbefriedigender Handlungen zu aktualisieren und zu repräsentieren. Die Frage danach, welche Empfindungen als welche Erfahrungsgegenstände bewusst werden und welche Empfindungen dabei unberücksichtigt bleiben und verdrängt werden, beantwortet das Gedächtnis also mit einem Blick in die Vergangenheit: »So daß man das Prinzip der Repräsentation aktive Synthese des Gedächtnisses nennen kann, und zwar in dieser zweifachen Hinsicht: Reproduktion der früheren Gegenwart *und* Reflexion der aktuellen. Diese aktive Synthese des Gedächtnisses gründet sich auf die passive Synthese der Gewohnheit.«<sup>139</sup>

Deleuzes Ziel besteht nun darin, diese zweite Synthese der Vergangenheit so zu beschreiben, dass der Erfahrungsprozess nicht bei der von ihr bewirkten Vermittlung eines identischen, bedürftigen Subjekts und eines identischen, bedürfnisbefriedigenden Gegenstands endet, sondern sich eine dritte Synthese der Zukunft anschließt, in der sich Subjekt und Objekt aneinander fortentwickeln. Die bereits vorgenommene Einklammerung des Lustprinzips sieht Deleuze dafür allerdings noch nicht als hinreichend an. Darüber hinaus gelte es, den Zusammenhang zwischen Realitätsprinzip, uneinheitlicher Erfahrung und Verdrängung richtig zu verstehen, um das soeben dem Lustprinzip abgerungene Begehren nicht gleich wieder zu pathologisieren.

Aus dem mannigfaltigen und kontinuierlichen Empfindungsstrom, so Deleuze, können in der zweiten Synthese diskret geschiedene Gegenstände werden. Im Gegensatz zum Prozess der Koproduktion der Empfindungen, der vom Lustprinzip angeleitet wurde, stehe der Prozess der Transformation dieser Empfindungen zu wohlgeformten Erfahrungsgegenständen unter der Schirmherrschaft des Realitätsprinzips. Die Empfindungen entsprechen

139 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 112.

einer Vielzahl von (vorerst halluzinatorischen) Teilantworten auf die Frage des Bedürfnisses. Das Realitätsprinzip wähle nun diejenigen Teilantworten aus, die sich gemeinsam zu einem Objekt fügen lassen, welches sich in der Vergangenheit bereits als Ziel einer bedürfnisbefriedigenden Handlung herausgestellt habe und verwerfe die anderen dafür ungeeigneten Teilantworten. Das Realitätsprinzip sei also deshalb das *Realitäts*-Prinzip, weil es dafür Sorge, dass dem »halluzinatorischen« Lustempfinden eine tatsächliche, reale Bedürfnisbefriedigung folge. Das Realitätsprinzip prüft: Ausschließlich die Empfindungen werden im Prozess der Bewusstwerdung berücksichtigt, mit denen sich ein eindeutiger Gegenstand konstruieren lasse, der wiederum eine bedürfnisbefriedigende und erlaubte Handlung ermögliche.

Es »errichtet sich eine aktive Synthese auf der Gründung der passiven Synthesen: Sie besteht darin, daß sie die gebundene Erregung auf ein als real und als Endpunkt unserer Handlungen gesetztes Objekt bezieht (Synthese der Rekognition, die sich auf die passive Synthese der Reproduktion stützt). Dies ist die Realitätsprüfung in einer sogenannten ›Objekt-Beziehung, die die aktive Synthese definiert. Und eben dem Realitätsprinzip zufolge strebt das Ich danach, sich zu ›aktivieren‹, sich aktiv zu vereinheitlichen, alle seine kleinen passiven, betrachtenden Teil-Ichs zu versammeln und sich topisch vom Es zu unterscheiden. Die passiven Ichs waren bereits Integrationen, allerdings, wie es bei den Mathematikern heißt, bloß lokale Integrationen; das aktive Ich ist ein globaler Integrationsversuch.«<sup>140</sup>

Sowohl Deleuze als auch Freud gehen jedoch davon aus, dass es bei erwachsenen Menschen trotz der Etablierung eines Realitätsprinzips immer wieder zu Fällen uneindeutiger Erfahrung kommen könne, wenn Trugbilder und Ambivalenzen im Bewusstsein gemeinsam mit den einheitlichen Gegenständen auftreten. An der Interpretation dieser Fälle setzt sich der Streit zwischen Freud und Deleuze fort: Handelt es sich dabei ausschließlich um die Wiederkehr verdrängter Triebe oder auch um das Werk eines produktiven Unbewussten?

Freud sieht, Deleuze zufolge, in den Fällen uneindeutiger Erfahrung wiederkehrende, unbewusste Inhalte, die zuvor verdrängt wurden. Denn wenn Lust- und Realitätsprinzip noch beim erwachsenen Menschen nicht hinreichend in Übereinstimmung gebracht worden seien – sprich: wenn vornehmlich solche Empfindungen von den vorbewussten Wahrnehmungsgewohnheiten (bzw. Trieben) synthetisiert werden, die durch die Prüfung des Realitätsprinzips fallen und aus denen sich somit keine bewussten Gegenstände als Antwort auf die Frage des Bedürfnisses formen lassen oder for-

140 Ebd., S. 132.

men lassen dürfen –, dann würden diese Triebe verdrängt werden. Freud behauptete, dass sich diese verdrängten Triebe nachträglich als Fehlleistungen und Symptome bahnbrechen. Sie realisieren sich verspätet als Trugbilder oder Ambivalenzen im Bewusstsein. Sie entwickeln eine Kraft, durch die sich Teilantworten realisieren, obwohl das Realitätsprinzip sie nicht zu einer vollständigen Antwort (zu einem eindeutigen Objekt) zusammensetzen könne oder dürfe. Dadurch komme es zu einer nachgelagerten Ersatzbefriedigung. Was als Trugbild, Ambivalenz, Phantasie oder Wunsch erfahren wird, interpretiere Freud als die Verkleidungen verdrängter Triebe. Er fasse den Zusammenhang zwischen Verdrängung und uneindeutiger Erfahrung so: Wir haben uneindeutige Erfahrungen, wir maskieren und wir produzieren Trugbilder, weil wir verdrängt haben.

Deleuze, der zuvor das Lustprinzip eingeklammert hatte, hält eine andere Erklärung für die Fälle uneinheitlicher Erfahrung bereit. Das voll entfaltete Bedürfnis (Begehren) kenne (aufgrund dieser Einklammerung und im Gegensatz zum negativen Bedürfnis) einen Spannungsüberschuss, der die erste Synthese überdauere. Dieser sei nicht als Empfindung gebunden worden und werde erst im Verlauf einer zweiten passiven Synthese im Gedächtnis wirksam. Deleuze geht deshalb davon aus, dass während der zweiten Synthese zwei Dinge gleichzeitig ablaufen: Das Gedächtnis aktualisiere anhand des Realitätsprinzips – aktiv – einheitliche Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung. Aufgrund des weiter insistierenden Spannungsüberschusses aktualisierten sich jedoch zugleich – passiv – in der ausgeweiteten Betrachtung andere Elemente des Gedächtnisses im Bewusstsein:

Aber die realen Objekte, das als Realität oder Träger des Bands gesetzte Objekt, bilden nicht die einzigen Objekte des Ichs und erschöpfen ebensowenig die Gesamtheit der sogenannten Objektbeziehungen. Wir unterscheiden zwei simultane Dimensionen: So überschreitet sich die passive Synthese nicht in Richtung auf eine aktive Synthese, ohne sich zugleich in eine andere Richtung zu vertiefen, in der sie passiv und betrachtende Synthese bleibt, wenn sie sich auch der gebundenen Erregung bedient, um etwas Neues zu erlangen, allerdings auf andere Weise als das Realitätsprinzip.<sup>141</sup>

Deleuze nennt das, was der Überschuss des Begehrens während der zweiten passiven Synthese hervorbringe, »virtuell[e] oder Partialobjekte«.<sup>142</sup> Dabei

141 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 133.

142 Ebd., S. 135.

handele es sich allerdings nicht einfach um ein weiteres Objekt, das im Prozess der Erfahrung entsteht. Vielmehr trete das virtuelle Objekt als Verkleidungen und Verunklarungen des zugleich aktiv konstituierten Realobjekts auf. Das überschüssige Begehren wirke entsprechend als verkleidende und verunklarende Kraft. Die Trugbilder und Ambivalenzen erklärt Deleuze mithilfe dieser *zweiten passiven Synthese*. Was Freud als Wiederkehr eines zuvor Verdrängten deute – und was er dadurch als Abweichung vom Ideal der einheitlichen Erfahrung pathologisiere –, stellt sich bei Deleuze als das Weiterwirken desselben, gegenwärtigen Begehrens dar, das durch Lust- und Realitätsprinzip auch für die einheitlichen Gegenstände verantwortlich gewesen ist, welche es nun (jenseits des Lust- und Realitätsprinzips) wieder verunklart und verkleidet. Die uneinheitliche Erfahrung deutet er nicht als noch-nicht einheitliche Erfahrung, sondern als Erfahrung, die schon über die Einheit hinaus ist.

Damit dreht er den von Freud hergestellten Zusammenhang zwischen Maske (oder Phantasie oder Wunsch) und Verdrängung um. Wir verkleiden (oder phantasieren oder wünschen) nicht, weil wir verdrängt haben und sich das vormalig Verdrängte in der Gegenwart äußert, so Deleuze, sondern die Verdrängung komme erst nach dem (vom produktiven Begehren vorgenommenen, nicht pathologischen) Verkleiden. Denn erst, wenn das vom Begehren in der zweiten passiven Synthese hervorgebrachte Trugbild mit den Anforderungen einer einheitlichen Erfahrung in Konflikt gerate, verdrängen wir jenen Überschuss und ignorieren das Trugbild bzw. die Ambivalenz zugunsten der repräsentierbaren Identität des Realobjekts:

Wir können folglich nicht annehmen, dass sich die Verkleidung durch die Verdrängung erkläre. Im Gegenteil: Weil die Wiederholung auf Grund der charakteristischen Verschiebung ihres bestimmenden Prinzips notwendig verkleidet ist, entsteht die Verdrängung, und zwar als eine Konsequenz, die sich auf die Repräsentation der Gegenwart bezieht.<sup>143</sup>

Es ist wenig überraschend, dass Deleuzes Erklärung der Verdrängung eine andere Kur einfordert als die Erklärung Freuds. Während bei Freud jede uneinheitliche Erfahrung ein Indikator für eine vergangene Verdrängung und eine bestehende Divergenz zwischen Lust- und Realitätsprinzip ist und mithilfe der Auflösung von Triebkonflikten oder einer Erziehung der Triebe begegnet wird, ist es bei Deleuze gerade die Tatsache, dass uneinheitliche Erfahrung per se als ungenügend gilt, welche den Hauptgrund der Verdrän-

143 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 140.

gung darstellt, wodurch die Psychoanalyse Freuds und ihre am Ideal der einheitlichen Erfahrung ausgerichteten Therapieansätze zum Teil des Problems der Repression werden.<sup>144</sup>

Die angemessene Kur findet Deleuze im Kampf gegen die repressiven Anforderungen eines repräsentativen Denkens der Identität und einer Kultur des Urteilens, welche er als die größten Advokaten einheitlicher Erfahrung wahrnimmt, die sich den Trugbildern des Begehrens entgegenstellen und deren Verdrängung einfordern. Eine dritte Synthese, in der die während der zweiten Synthese entstandenen Trugbilder des Begehrens tatsächlich entfaltet werden können, hält er erst dann für möglich, wenn die gesamte Metaphysik der Einheit abgeschafft worden sei und mit ihr die Erkenntnistheorie, die ihm als ihre moderne Reinkarnation gilt. Denn während das produktive Begehren von einem *erkennenden* Denken der Identität gestoppt und zur Verdrängung gezwungen werde, könne es von einem *ästhetischen Denken der Differenz* entfaltet werden. Deleuzes Projekt einer Freilegung des Risses durchs Subjekt weist somit zwei Schritte auf: die Entfesselung des Begriffs der Sinnlichkeit durch die Entdeckung eines produktiven Begehrens und die Umstellung des Denkens von Identität auf Differenz, um es in die Lage zu versetzen, die produktiven Begehrensüberschüsse fortan zu entfalten, anstatt ihre Realisierungen weiterhin zu verhindern.

### *Identität als sekundäres Prinzip: Die Abschaffung der Metaphysik der Einheit*

Um der zweiten Synthese eine dritte folgen zu lassen, fordert Deleuze eine grundlegende Einsicht bezüglich des Status der Identität ein, die sich aus dem Rückblick auf den bisherigen Prozess der Erfahrungsgenese ergebe. Abgesehen davon, dass der gesamte Prozess der Erfahrungsgenese auf objektiver Seite mit der Registrierung von Intensitätsdifferenzen begonnen habe, habe sich auch auf subjektiver Seite bisher jede im Prozess der Erfahrung konstruierte Identität als das Resultat einer wie auch immer gearteten Differenz entpuppt. Identische Empfindungen können die Sinnesorgane nämlich nur unter der Bedingung synthetisieren, dass sie die Gewohnheit angenommen haben, die mit der Erwartung einhergeht, dass bestimmte Intensitätsdifferenzen nacheinander auftreten. Das Bestehen der Gewohnheit wiederum setzt allerdings voraus, dass diese Gewohnheit zu einem bestimmten Zeit-

<sup>144</sup> In seinen *Vier Thesen über Psychoanalyse* bringt Deleuze diese Einschätzung zum Ausdruck: »Die erste lautet, inwiefern die Psychoanalyse jede Wunschproduktion verhindert.« (Deleuze: *Vier Thesen zur Psychoanalyse*, S. 75.)

punkt angenommen worden sei und an eben diesem Zeitpunkt habe sich eine *Differenz* in den betrachtenden Geist eingeschrieben. In dem Moment, in dem die Gewohnheit entsteht, ist sie, Deleuze zufolge, »eine Modifikation der betrachtenden Seele«. <sup>145</sup> Die Differenz im Geist mache erst die Wiederbestätigung der Gewohnheit und die Identität der Empfindung möglich. Dasselbe gelte für die identischen Realobjekte. Damit das Gedächtnis aus den Empfindungen in der zweiten Synthese ein Realobjekt formen könne, müsse eine Erinnerung bestehen, welche die Vorlage zur Reproduktion biete. In dem Moment jedoch, in dem diese Erinnerung neu entstanden sei, habe diese sich als eine *Differenz* ins Gedächtnis eingeschrieben. Diesen Zusammenhang spitzt Deleuze in *Differenz und Wiederholung* zu, wenn er behauptet: »Die Differenz steht hinter jedem Ding, hinter der Differenz aber gibt es nichts.« <sup>146</sup>

In seiner Erzählung der Vorgeschichte der Erfahrung sieht Deleuze den Beweis angelegt, dass der Nimbus des Ursprünglichen und Unveränderlichen, mit dem sich die Identität von jeher umgeben habe, nichts weiter sei als ein Mythos. Denn dem Prozess der Erfahrungsgenese habe sich bisher jede Identität noch als das Resultat einer Differenz erwiesen. Diese Einsicht müsse zum Anlass genommen werden, der Identität ihren primären Status abzuerkennen und sie in einer neuen Kopernikanischen Wende als sekundäres und abgeleitetes Prinzip zu durchschauen.

Daß die Identität nicht primär ist, daß sie als Prinzip, aber als sekundäres Prinzip, als *gewordenes* Prinzip existiert; daß sie um das Different kreist – dies ist die Natur einer kopernikanischen Revolution, die der Differenz die Möglichkeit ihres eigenen Begriffs eröffnet, anstatt sie unter der Herrschaft eines Begriffs überhaupt festzuhalten, der bereits als identisch gesetzt ist. <sup>147</sup>

Dieser Aussage spricht Deleuze weitreichende Konsequenzen zu, entfalte sie doch eine unmittelbare Wirkung auf den Prozess der Erfahrungsgenese. Denn wenn das Denken einsehe, dass die Identität sekundär sei und sich von der Differenz herleite, verändere sich nicht nur der Status des identischen Realobjekts, sondern auch derjenige des Trugbilds. Das Trugbild müsse fortan als wahrhaftiger *Ausdruck der Differenz* anerkannt werden und dürfe nicht weiterhin von den Anforderungen der identischen Repräsentation

<sup>145</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 356.

<sup>146</sup> Ebd., S. 84.

<sup>147</sup> Ebd., S. 64 f.

verhindert werden. Das identische Realobjekt war, Deleuze zufolge, selbst einmal nicht mehr als ein Trugbild, das sich mit der Zeit verfestigt habe. Die dargelegte Vorgeschichte der Erfahrung fordert nicht nur die Abwertung der Identität, sondern zugleich die Aufwertung der Differenz, die mit der Einsicht in die Wahrhaftigkeit der Masken einhergeht: »Hinter den Masken stehen also weitere Masken, und die verborgenste ist selbst noch ein Versteck, bis ins Unendliche. Keine andere Illusion als diejenige, etwas oder jemanden zu demaskieren.«<sup>148</sup>

Als Kehrseite der Wahrhaftigkeit der Maskierung benennt Deleuze die Unwahrhaftigkeit der Demaskierung, durch die von jeher neueren Äußerungen der Differenz zugunsten älterer Äußerungen der Differenz die Legitimität abgesprochen worden sei. In den konservativen Effekten der Demaskierung erkennt er im Nachhinein geradezu die Motivation der Erfindung und Aufrechterhaltung einer Metaphysik der Einheit, die nun – zusammen mit der Unterwerfung der Differenz unter die Identität – in der neuen Kopernikanischen Wende zurückgelassen werden müsse. »Der ganze Platonismus«, und damit meint Deleuze die Metaphysik der Einheit seit Platon, »ist auf diesen Willen aufgebaut, die Phantasiegebilde oder Trugbilder auszutreiben«.<sup>149</sup> Über Jahrtausende hinweg hätten die Demaskierungen nämlich vor dem metaphysischen Hintergrund der Vorstellungen eines idealen Wesens der Dinge stattfinden können. Diese Vorstellungen seien als identische, aus einer unvordenklichen Vergangenheit stammende Urbilder gesetzt worden und hätten fortan alle diesen vermeintlichen Urbildern ähnliche Realobjekte als getreue Verwirklichungen (Abbilder) legitimiert, während alle Trugbilder als unähnliche Verwirklichungen der Urbilder delegitimiert worden seien. »Die Unterscheidung Urbild/Abbild besteht nur, um die Unterscheidung Abbild/Trugbild zu begründen und anzuwenden«.<sup>150</sup> Noch Kant wirft Deleuze vor, wie wir bereits im zweiten Kapitel gesehen haben, die Vorstellung des idealen Wesens der Gegenstände in der ersten Kopernikanischen Wende nicht überwunden, sondern mithilfe der Einheitsform des Bewusstseins bloß reformuliert und verinnerlicht zu haben. Die Wende gegen die Metaphysik der Einheit seit Platon versteht er entsprechend auch als eine Wende gegen die Ansprüche der in der Nachfolge dieser Metaphysik stehenden Erkenntnistheorie.

Um tatsächlich der »Differenz die Möglichkeit ihres eigenen Begriffs« zu eröffnen (sprich: um die Äußerungen der Differenz nicht weiterhin im Namen

148 Ebd., S. 141.

149 Ebd., S. 166.

150 Ebd.

identischer Begriffe zu verhindern), fordert Deleuze das Denken auf, sich radikal zu transformieren. Sobald ein Denken nämlich die Identität als von der Differenz abgeleitet verstehe, müsse es sich auch an anderen Grundbegriffen ausrichten. Anstatt des Begriffspaars Identität und Widerspruch habe es vielmehr die Begriffe der Differenz und der Wiederholung in den Mittelpunkt zu stellen. Denn das, was dem Bewusstsein als Identität erscheine und was das erkennende Denken vor dem Hintergrund der Metaphysik der Einheit als Endpunkt eines jeden Erfahrungsprozesses festschreibe, sei eigentlich eine Wiederholung ohne Differenz, bzw. eine Wiederholung, in der sich die Differenz des produktiven Unbewussten nicht manifestieren dürfe und stattdessen verdrängt werde.

Der Widerspruch im dialektischen Denken ändere an der grundlegenden Präferenz der Identität nichts, stelle er doch bloß eine halbherzige Anerkennung der Differenz dar. Er trete auf, nachdem die Differenz schon zugunsten der Identität verneint und verdrängt worden sei. In ihm zeige sich die Differenz, allerdings viel zu spät und in falscher Form. Im Widerspruch sieht Deleuze eine bloß scheinhafte und verspätete Anerkennung der Differenz, eine wahrhafte Wiederkehr des verdrängten Überschusses, der sich als Ressentiment Bahn bricht. Der Widerspruch sei die Anerkennung der Differenz im Rahmen der Metaphysik der Einheit. »[N]ur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und läßt sich bis zum Widerspruch treiben.«<sup>151</sup> Im neuen Denken der Differenz hingegen erscheint der alte Idealzustand (Identität) als defizitärer Zustand, nämlich als ein Zustand, der seinen Überschuss noch sucht. Der Prozess des wiederholenden Differierens und nicht die Statik der Identität oder das dialektische Fortschreiten in Widersprüchen sei erstrebenswert. Als politisches Ziel gilt es Deleuze fortan die Blockierung dieses Prozesses zu verhindern, anstatt eben diese im Namen des Schutzes einer primären Identität (oder eines Wartens auf Widersprüche) zu unterstützen.

### *Dritte Synthese: Zukunft, Denken und Werden*

Nachdem der Überschuss des Begehrens erstens durch die Eingrenzung des Lustprinzips sichtbar gemacht, zweitens durch die veränderte Verhältnisbestimmung von Realitätsprinzip, uneinheitlicher Erfahrung und Verdrängung vor der Pathologisierung errettet und drittens mithilfe eines positiven Ideals des Differierens dem Identitätsdruck der Repräsentation entzogen wurde,

151 Ebd., S. 11.

stehe einer dritten Synthese und einem neuen Denken der affirmativen Kritik nichts mehr im Wege. Diese Synthese beschreibt Deleuze als die Genese eines Denkens, das mit Kant unmöglich zu greifen sei und das auf einen Begriff des Unbewussten aufbaue, welcher im Rahmen der freudschen Theorie wiederum nicht zu verstehen sei: ein ästhetisches Denken, welches das produktive Potential des Begehrens realisiere.

In dem Moment, in dem das »Ich selbst für die Verkleidungen und Verschiebungen [...] entsteht«, <sup>152</sup> tritt, Deleuze zufolge, das Denken der dritten Synthese auf den Plan. Der Überschuss des Begehrens habe während der zweiten Synthese das virtuelle Objekt noch im Gedächtnis aufsteigen lassen und das zugleich aktualisierte Realobjekt verunklart. Weil dieses Trugbild nun nicht mehr verurteilt werde, lasse sich die aufgetretene Verunklarung als Ausdruck des Überschusses des Begehrens durchschauen und damit als Ausdruck der schöpferischen Kraft des Subjekts. Von der Legitimität des Trugbilds überzeugt, traute sich das Denken jetzt zu, diese Bewegung zu ergreifen und sie zu einem Ende zu führen. Wenn das Denken sich auf das Spiel zwischen dem virtuellen Objekt und dem Realobjekt voll und ganz einlasse – Deleuze spricht im Geiste Nietzsches von der Notwendigkeit, dieses Spiel zu bejahren –, könne es nämlich den Prozess der Verunklarung und Verkleidung des Realobjekts insofern abschließen, als es diese Dynamiken aufnehme und in eine veränderte Vorstellung des Realobjekts überführe. Der Überschuss des Begehrens treffe dabei gewissermaßen auf die Rückstände eines vergangenen Begehrens, die als Gewohnheit und Erinnerung nachwirken. Im Denken *entfalte* sich dann der Überschuss, indem er das Realobjekt, das auf Grundlage der Gewohnheiten und Erinnerungen konstruiert wurde, mithilfe des virtuellen Objekts spielerisch im Gedächtnis verschiebe und als neues hervorbringe. Erst in diesem Denken, so Deleuze, bringe das Subjekt das volle Potential des Begehrens zur Geltung, das in den Bestimmungsakten der Repräsentation immer wieder (mit jenen konformistischen Folgen) unterdrückt worden sei. Erst dieses Denken bedeute die Affirmation des verändernden (und daher auch zerstörenden) Zurückwendens des Begehrens auf seine früheren Erzeugnisse und damit die letztendliche Affirmation des Risses durch das Subjekt, das seine alten Erinnerungen und Gewohnheiten zurücklässt, um neue zu schaffen.

Aus dieser Bestimmung der dritten Synthese resultiert Deleuzes Begriff eines Denkens, das er im Grenzbereich zwischen Aktivität und Passivität ansiedelt und in dieser Verortung sowohl denjenigen widerspricht, die im Denken eine souveräne Macht entdecken wollen, als auch denjenigen, die

152 Ebd., S. 151.

defätistisch von seiner Machtlosigkeit sprechen. Den Überschuss, durch den im Subjekt Verkleidungen und Verunklarungen *passiv* aufgestiegen seien, ergreife das Subjekt im Denken *aktiv*, wodurch sich sowohl das Subjekt selbst sowie die Vorstellung des Gegenstands verändern. Das Subjekt aktiviere die Kraft, die *passiv* auf es wirkt und bringe sich damit als neues Subjekt hervor, dem das Denken des alten Subjekts wiederum als etwas erscheine, das ihm *passiv* zugestoßen ist.<sup>153</sup> »So daß die Spontaneität, deren ich im Ich denke bewußt bin, nicht als Attribut eines substanziellen und spontanen Wesens, sondern nur als Affektion eines passiven Ichs begriffen werden kann, das fühlt, daß sein eigenes Denken, seine eigene Intelligenz, dasjenige, wodurch es ICH [JE] sagt, in ihm und auf es – und nicht durch es – wirkt.«<sup>154</sup>

Weil das Denken als eine Veränderung im Gedächtnis auftritt, betrachtet Deleuze es als eine Form des Vergessens. Entgegen der alltäglichen Bedeutung besitzt er einen positiven Begriff des Vergessens, sieht er im Vergessen doch den einzigen angemessenen Zugang zur Welt. Einerseits sei das Vergessen nämlich der einzige Zugang zur Welt, der eine Zukunft ermögliche, die von der Vergangenheit abweicht. Denn ein Gedächtnis ohne Vergessen gleiche einer zirkulären Zeitvorstellung, in der das Erinnernte stets identisch wiederkehrt. Erst mithilfe des Vergessens könne man aus dem Kreislauf der Zeit ausbrechen und in eine Zeit eintreten, die sich als »gerade Linie«<sup>155</sup> präsentiert oder als »leere Form«,<sup>156</sup> in der eine andere Zukunft möglich wird. Nicht die Dinge liefen in dieser Zeit ab (wie in der zirkulären Vorstellung), so Deleuze. Auf der geraden Linie bzw. in der leeren Form der Zeit werden vielmehr neue Kreisläufe (des Gedächtnisses und der Gewohnheit) und somit neue Dinge geschaffen. Er spricht daher in einer weiteren Nietzsche-Referenz von einem »tätig gewordenen Vergessen«<sup>157</sup> oder vom Vergessen als einer »positiven Macht«.<sup>158</sup> Die Zukunft des Denkens beschreibt Deleuze als das Vergessen der Vergangenheit.

Andererseits sieht er im Vergessen den einzigen nicht-repressiven Zugang zur Welt. Denn wenn eine Situation bei der Betrachtung der Außenwelt bloß an etwas erinnert und als weitere Instanziierung dieser Erinnerung wiedererkannt wird, kann die Betrachtung dem Überschuss desjenigen Begehrens

153 Am Leitfaden von Nietzsches Maxime »Amor Fati« stellt Kathrin Thiele Deleuzes Begriff des Denkens eindrucksvoll dar (vgl. Kathrin Thiele: *The Thought of Becoming. Gilles Deleuze's Poetics of Life*, Zürich/Berlin: diaphanes 2008, S. 178–188).

154 Ebd., S. 119.

155 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 152.

156 Ebd., S. 141.

157 Ebd., S. 82.

158 Ebd., S. 23.

nicht gerecht werden, welches die Betrachtung überhaupt erst eingeleitet und motiviert hat. Gerecht wird sie dem Begehren erst dann, wenn es angesichts der Situation die Struktur des Gedächtnisses verändert und die alten Strukturen zugunsten der neuen aufgibt – d. h. vergisst. Allein im schöpferischen, differierenden Denken und, was dasselbe ist, allein im Vergessen finde das Subjekt einen nicht-repressiven Umgang mit der Außenwelt, dem der Überschuss des Begehrens nicht weiterhin zum Opfer falle. Allein dieses Denken/Vergessen könne die Folgen der Repression – »[d]ie Gemeinheit, die Grausamkeit, die Niedertracht, die Dummheit«<sup>159</sup> – bekämpfen.

Indem Denken zur Schöpfung neuer Erfahrungsarten wird, hört es, Deleuze zufolge, auf, zu sein, was es bei Kant und Adorno war: Reproduktion der Erfahrung bzw. Reflexion der Erfahrung. Während das Denken bei Kant die *Identität* und Einheit der Erfahrung absichert und es sich bei Adorno einem von der Erfahrung *bedingten* Prozess der Selbstveränderung unterzieht, definiert Deleuze das Denken geradezu durch den Ausschluss der Merkmale der Identität und der Bedingung.<sup>160</sup> Denken, behauptet er, ist das, was fortschreitet, indem es Identität und Bedingung ausschließt. Dass das neue Denken Identitäten zurücklässt, legt das bereits Gesagten nahe. Das Denken verändert das Realobjekt und – weil es dies tut, indem es die Gestalt des Gedächtnisses sowie der vorbewussten, leiblichen Gewohnheiten umformt – auch das Subjekt. Es bezeichnet die Momente des Übergangs, in denen sich die objektive sowie die subjektive Identität zugleich transformieren. Auf diesen Zusammenhang macht Deleuze aufmerksam, wenn er behauptet, das Subjekt habe in der dritten Synthese »den Körper zugleich mit den Objekten verloren«.<sup>161</sup> Der ausschließende Bezug des Denkens auf die Identität spiegelt dessen Verhältnis zur Differenz: Nur die Differenz werde im Denken wiederholt, so Deleuze, nie die Identität. Denken sei die ewige Wiederkehr der Differenz und daher nie gleichbleibend, ewig, identisch.<sup>162</sup>

Als schwieriger erweist sich das Verständnis des zweiten Merkmals. Denken hält Deleuze nicht nur für identitätslos, sondern auch für bedingungslos, weil die Veränderungen, die es hervorrufe, nicht von gegenwärtigen oder vergangenen Umständen abhängen. Während die Realobjekte der zweiten Synthese von den bestehenden Gewohnheiten und Erinnerungen bedingt werden, welche ihre Wiederbestätigung einfordern, setze sich die dritte Synthese über Gewohnheit und Erinnerung hinweg und vertraue allein auf

159 Ebd., S. 195f.

160 Ebd., S. 153.

161 Ebd., S. 148.

162 Siehe dazu auch die Unterscheidung zwischen Wiederholung der Ursache und Wiederholung der Wirkung (vgl. ebd., S. 42).

den Zufall. Der Überschuss des Begehrens lasse sich nicht von den Mangelerscheinungen der Gewohnheit (dem Bedürfnis, das gestillt werden will) oder der Erinnerung (ein Gedächtnis, das nicht vergessen will) aufbrauchen und aufhalten, und zwar mit einem Ziel: damit es im Spiel mit den Erinnerungen und Gewohnheiten für eine andere Zukunft eintreten kann. In jenem Denken sieht Deleuze die einzige Möglichkeit, radikal mit dem Alten zu brechen und unbedingt von diesem Alten neu zu beginnen. Aus diesen Gründen kann er behaupten, dass die dritte Synthese in ihrem Durchgang durch das Werden genuin Neues hervorbringt, »insofern diese nicht alles wiederkehren lässt sondern im Gegenteil eine Welt affiziert, die sich des Mangels der Bedingung und der Gleichheit des Handelnden [im Sinne von subjektiver Identität] entledigt hat«. <sup>163</sup>

### *Identische Begriffe als Funktionen problematischer Ideen*

Trotz der Begründung einer dritten Synthese, durch die sich Deleuze von Freud, von Kant und von der gesamten Metaphysik der Einheit abzusetzen gedenkt, sieht er die Gefahr, dass der Riss durch das Subjekt immer wieder verschwindet und so auch das Denken, welches die sich in diesem Riss zeigenden Begehrensüberschüsse entfaltet, zum Erliegen kommt. Denn einem Denken, das zwar den sekundären Status der Identität durchschaut habe, das nichtsdestotrotz den identischen Begriff als höchste Instanz anerkenne, müsse nämlich jede Entfaltung des Begehrens, die in der Neubestimmung eines Begriffs münde, als das Scheitern einer alten Begriffsbestimmung erscheinen. Der positive Prozess des Differierens stelle sich im Denken auch nach der Ablehnung der Metaphysik der Einheit noch negativ dar, erscheine das Denken der dritten Synthese doch immer wieder als *partikularer* Einwand gegen den identischen Begriff, der qua Form dem Realobjekt nach wie vor den höchsten Realitätsgrad zuschreibe. Die Ausrichtung des Denkens am identischen Begriff geht mit der Gefahr einher, dass der bereits entdeckte Riss durch das Subjekt sich doch wieder verschließe und den Überschuss des Begehrens der Verdrängung aussetze.

Um den Riss dauerhaft freizulegen und das Denken am Prozess des differierenden Wiederholens auszurichten, sieht Deleuze sich vor die finale Aufgabe gestellt, einen *allgemeinen* Einwand gegen die Macht des identischen Begriffs zu formulieren. Ebenso wie das Denken, so lautet seine Forderung, den abgeleiteten Charakter der Identität des Realobjekts

163 Ebd., S. 152.

durchschaut hat, muss es den abgeleiteten Charakter des identischen Begriffs durchschauen und sich an einer höheren Instanz ausrichten. Und eben diese höhere Instanz, so Deleuze, sei die Idee. Nur wenn sie als Fluchtpunkt des Denkens anerkannt werde, könne den Begriffsbewegungen eine andere, ihr wiederholtes Auftreten nicht weiterhin gefährdende Deutung gegeben werden. Denn es seien die Ideen, *in denen* sich auf eine noch darzustellende Art die Begriffsbewegungen und Begriffsneuschöpfungen vollziehen. Der Priorität der Differenz widerfahre mithilfe der Idee insofern Gerechtigkeit, als in der Idee die Bewegungen des Begriffs (und somit der Ausdruck der Differenz) nicht weiterhin als Scheitern (des Begriffs) gedacht werden müssen, sondern sich vielmehr als glückender Vollzug (der Idee) darstellen. »Die Differenz befindet sich hier innerhalb einer Idee, obwohl sie außerhalb des Begriffs als Objektvorstellung liegt.«<sup>164</sup> Bezüglich der beiden Bewegungen spezifiziert Deleuze daher: »Die eine ist negativ, aufgrund des Mangels des Begriffs, die andere affirmativ, aufgrund des Überschusses der Idee.«<sup>165</sup>

Wie ist das von Deleuze aufgerufene Verhältnis von primärer Idee und sekundärem Begriff zu verstehen? Ideen beschreibt Deleuze als Probleme. Die Begriffe (sowie die Sätze, die sie formen) wiederum sieht er als Lösungsversuche dieser Probleme an. Begriffe seien sekundär und abgeleitet, weil sie stets einen antwortenden Charakter aufweisen und auf das Problem bezogen seien, das sie zu lösen versuchen.<sup>166</sup> Auf eine gewisse Weise reflektiert Deleuze im Medium der problematischen Idee den gesamten Prozess der Erfahrungsgenese und holt die im Denken bisher nicht thematisierten Bereiche ein. Denn als problematische Idee bezeichnet er das, womit der Prozess der Erfahrungsgenese angefangen hatte: eine bestimmte Menge virtueller Intensitätsdifferenzen, die auf unterschiedliche Weisen im Prozess der Erfahrungsgenese aktualisiert werden könne. Begriffe seien Lösungen problematischer Ideen, insofern sie eine von vielen möglichen Arten darstellen, diese bestimmte Menge virtueller Mannigfaltigkeiten zu aktualisieren. Die Idee, so Deleuze, sei deshalb von zwei Seiten begrenzt: Einerseits weise sie ein gewisses Maß an Bestimmtheit auf, weil sie eine solche Menge virtueller Intensitätsdifferenzen bezeichne, die sich überhaupt zur Aktualisierung eigne, andererseits besitze sie eine gewisse Offenheit, indem sie verschiedene Arten der Aktualisierung erlaube bzw. unterschiedliche Wege der Differenzierung eröffne. Entsprechend nimmt er an, dass Prob-

164 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 45.

165 Ebd., S. 42.

166 Vgl. Deleuze: *Was ist Philosophie?*, S. 21–32.

leme niemals endgültig gelöst werden können und einen »wesentliche[n] Abstand«<sup>167</sup> zu den Lösungen – es ließe sich auch sagen: einen transzendentalen Abstand – aufweisen.

Es wird klar, dass Deleuze Ideen bzw. Probleme nicht bloß als subjektive Denkkakte oder geistige Entitäten betrachtet. Vielmehr geht er davon aus, dass es sie – jene bestimmten Mengen virtueller Intensitätsdifferenzen – in der Welt gibt. In letzter Instanz bezeichnen Probleme oder Ideen diejenigen Bereiche der (noch nicht aktualisierten) Welt, die ein ganz bestimmtes Potential in sich tragen. Es seien die Bereiche der Welt, die es uns erlaubten, zu denken, und dabei unsere körperlichen Gewohnheiten, Erinnerungen und unsere Sprache umzuformen und zu erneuern.<sup>168</sup> »Problematisch« meint nicht nur eine besonders wichtige Art von subjektiven Akten, sondern auch eine Dimension von Objektivität als solcher, die von diesen Akten besetzt wird.«<sup>169</sup> All das bringt Deleuze noch einmal zum Ausdruck, wenn er das Objekt der Idee beschreibt: »ein Objekt, das weder gegeben noch erkannt werden kann, sondern vielmehr repräsentiert werden muß, ohne daß es direkt bestimmt werden könnte. [...] Das Unbestimmte ist nicht länger eine bloße Unvollkommenheit in unserer Erkenntnis oder ein Mangel im Objekt; es ist eine objektive, vollkommen positive Struktur, die als Horizont oder Brennpunkt bereits in der Wahrnehmung wirkt.«<sup>170</sup>

Mit Deleuzes Begriff der Idee korrespondiert ein eigentümlicher Begriff des Lernens, den er weniger in erkenntnistheoretischen als in ästhetischen Sphären ansiedelt. Denn Ideen zielten nicht auf Wissen ab. Vielmehr richte sich das differierende Denken der Idee an einem unendlichen Lernen aus, das radikal mit dem Projekt des Wissens und der Erkenntnis gebrochen habe (und nicht zuletzt das Vergessen in sich schließe). »In Wahrheit ist die Idee nicht das Element des Wissens, sondern eines unendlichen ›Lernens‹, das sich wesentlich vom Wissen unterscheidet.«<sup>171</sup> Keinesfalls dürfe dieses Lernen als »Vermittlung zwischen Nichtwissen und Wissen«<sup>172</sup> missverstanden werden, bleibe doch sonst dessen wahrhafte Bedeutung verdeckt: Lernen als die Produktion von Neuem bzw. die Transformation am Problematischen. »Und wozu sind wir bestimmt, wenn nicht zu Prob-

167 Ebd., S. 209.

168 Man könnte auch sagen, dass Probleme bei Deleuze die Bereiche des Lebens bezeichnen, in denen sich bloß instabile und mangelhafte Institutionen der Bedürfnisbefriedigung ansiedeln können, die uns dazu auffordern, sie fortzuentwickeln.

169 Ebd., S. 218.

170 Ebd.

171 Ebd., S. 244.

172 Ebd., S. 213.

lemen, die sogar die Transformation unseres Körpers und unserer Sprache verlangen?«<sup>173</sup>

Insofern Ideen auf die Möglichkeit des Lernens verweisen, zeichne sich eine wahre Idee dadurch aus, dass sie viel und ausgiebiges Lernen zulasse. Als wahre Ideen bezeichnet Deleuze daher diejenigen virtuellen Konstellationen, »die von der Sinnlichkeit zum Denken und vom Denken zur Sinnlichkeit reichen [...]. Die Ideen sind die Probleme, die Probleme aber liefern nur die Bedingungen, unter denen die Vermögen zu ihrem höheren Gebrauch gelangen.«<sup>174</sup> Das Meer, um in Kants ozeanisch-sublimen Beispielkosmos zu verbleiben, hält Deleuze für eine wahre Idee, da man in ihr schwimmen lernen könne und sie eine Ausrichtung des Lebens erlaube, die eine Transformation des Körpers provoziere.<sup>175</sup> Ebenso stelle das moderne Kunstwerk eine wahre Idee dar, insofern es in jeder Rezeption den Geist des Subjekts verändere und es in einen Modus des Lernens versetze: »Die Identität des gelesenen Dings löst sich hier wirklich in divergente Reihen auf, die durch die Geheimwörter definiert werden, wie sich die Identität des lesenden Subjekts in den dezentrierten Kreisen der möglichen Mehrfachlektüre auflöst.«<sup>176</sup>

Auch wenn Deleuze diese Doppeldeutigkeit nicht benennt, erfüllt das Denken im Programm der affirmativen Kritik fortan zwei Funktionen: Denn abseits des Denkens der dritten Synthese, welche den Überschuss des Begehrens in eine veränderte Vorstellung des Objekts umsetzt, spricht er dem Denken zugleich die Fähigkeit zu, zu *problematisieren* bzw. *Ideen zu dramatisieren*. Das problematisierende bzw. dramatisierende Denken sei nämlich dazu in der Lage, entweder ein bestehendes Problem wieder sichtbar zu machen, das von seinen Lösungen überlagert und verdeckt worden sei, oder ein anderes Problem zu finden, an dem man mehr und besser lernen könne. Denken bezeichnet bei Deleuze somit sowohl die Fähigkeit, Begehren zu entfalten und damit das Subjekt und das Objekt zu transformieren, als auch die Fähigkeit, Bereiche der Welt zu identifizieren, die einen problematischen Charakter aufweisen und diese Transformation erlauben oder begünstigen.

Seine Ideenlehre sieht Deleuze in einer gewissen Kontinuität mit Kants Philosophie der Idee, von dessen Vorstellung er jedoch an einem bestimmten Punkt abweicht. Der Begriff der Idee eignet sich deshalb besonders, die Darstellung der Ambivalenz, mit der Deleuze der Philosophie Kants gegenübersteht, zu einem Abschluss zu bringen. Deleuze behauptet, auch

173 Ebd., S. 244.

174 Ebd., S. 190.

175 Vgl. ebd., S. 212.

176 Ebd., S. 98.

Kant habe festgestellt, dass die Idee wesentlich problematisch sei, da man sie nicht direkt repräsentieren könne. Daraus ziehe Kant vorerst die richtige Schlussfolgerung, dass die Idee *regulativ* als Richtlinie und Fluchtpunkt des Verstandesdenkens zu begreifen sei, das vor dem Hintergrund des problematischen Charakters der Idee als lösende Instanz erscheine. In diesem Sinne setze Kant zum Beispiel der empirischen Erkenntnis die Idee des Weltganzen voraus und verstehe die Einzelerkenntnisse fortan als Lösungen für das Problem des Weltganzen.<sup>177</sup> Auch in der Auffassung, eine wesentliche Aufgabe der Kritik bestehe darin, wahre von falschen Problemen zu scheiden, sieht Deleuze sich noch in Übereinstimmung mit dem Denken Kants. Wenn es allerdings um das Kriterium geht, mit dem sich wahre von falschen Ideen unterscheiden lassen, ist der Punkt erreicht, an dem er sich von Kant abwendet. Während Kant nur die Ideen als wahr anerkennt, die insofern lösbar sind, als sie das Verstandesdenken nicht in Widersprüche führen, dreht Deleuze das kantische Kriterium um. Nur die Probleme, die vom Verstand nicht gelöst werden können und ihn zwingen, immer wieder über sich hinauszudeuten, bezeichnet er als wahre Ideen. Es ist die Forderung, das Wahrheitskriterium der kantischen Ideenlehre umzukehren, in der sich die Unterschiede zwischen der Philosophie Deleuzes und der Philosophie Kants en miniature zeigen und an die Deleuze geradezu das Gelingen einer neuen Kopernikanischen Wende knüpft.<sup>178</sup>

Eine Produktion des Wahren und des Falschen durch das Problem und nach Maßgabe des Sinns – dies ist die einzige Art und Weise, die Ausdrücke ›wahres und falsches Problem‹ ernst zu nehmen. Zu diesem Zweck muß man nur darauf verzichten, die Probleme von möglichen Sätzen zu kopieren wie die Wahrheit der Probleme durch die Möglichkeit einer Lösung zu definieren. Im Gegenteil, die ›Lösbarkeit‹ ist es, die von einer inneren Charakteristik abhängen muß: Sie muß durch die Bedingungen des Problems bestimmt werden, wie gleichzeitig die realen Lösungen durch das Problem und im Problem erzeugt werden müssen. Ohne diese Umkehrung ist die berühmte kopernikanische Revolution null und nichtig.<sup>179</sup>

177 Vgl. ebd., S. 217f.

178 Vertiefend dazu vgl. Christian Kerslake: »Deleuze's ›Reconstruction of Reason‹: From Leibniz and Kant to Différence and Répétition«, in: Matt Lee und Edward Willatt (Hrsg.): *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, London: Continuum 2009, S. 101–127, hier S. 118.

179 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 209.



#### IV Die zweiten Kopernikanischen Wenden im Streit

In den letzten Kapiteln habe ich einige Schlüsselaspekte der Philosophien Adornos und Deleuzes als das Ergebnis ihrer jeweiligen Auseinandersetzung mit der Kopernikanischen Wende Kants dargestellt. Beide sind in diesen Auseinandersetzungen bestrebt, metaphorisch gesprochen, einen Riss freizulegen, der durch das Subjekt führt oder, weniger metaphorisch gesprochen, durch die Aufwertung unbewusster und leiblicher Erfahrungsaspekte – die Kant aufgrund der Unfähigkeit, die Metaphysik der Einheit zurückzulassen, tabuisiert habe – ein neues Denken der affektinformierten Kritik zu entwerfen. Diese für die Darstellung ihrer Werke relativ ungewöhnliche Perspektive habe ich gewählt, da sie einige Vorteile verspricht: Es zeigte sich, dass Adorno und Deleuze mit Kant die Auffassung teilen, emanzipierende Erfahrung sei als das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand zu verstehen, wobei Adorno und Deleuze nur insofern von Kant abweichen, als sie gegen ihn auf einem unbewussten Überschuss der Sinnlichkeit beharren, der das bilderlos werdende Denken auf die ein oder andere Art beflügelt.

Schon durch das detaillierte Herausarbeiten dieser Gemeinsamkeiten konnten einerseits bereits *werkimmanent* einige Missverständnisse ausgeräumt werden, die in Teilen der philosophischen Gemeinschaft zur fundamentalen Ablehnung des Denkens Adornos und Deleuzes geführt haben. So konnte Adorno gegen die Kritik verteidigt werden, seine Philosophie tue nichts weiter, als das Scheitern eines dialektischen Denkens melancholisch auszustellen, das unerfüllbare Geltungsansprüche an sich stelle, denen es nicht genügen könne und das sich deshalb gezwungen sehe, resigniert den Rückzug in die Ästhetik anzutreten. Statt eines Rückzugs in die Ästhetik wurde seine Philosophie als Transformation der Epistemologie Kants durchschaut, die in dem Maße, in dem sie politisch wird, auf die ästhetischen Verfahren der Leidensdarstellung angewiesen ist. Deleuze hingegen konnte aus der eingenommenen Perspektive gegen die Kritik verteidigt werden, der Hauptimpetus seines Werks sei darin zu finden, das Denken bzw. die Kritik zugunsten des Wunsches bzw. zugunsten ungestörter Affektregungen abzuschaffen. Die von ihm konzipierte, affirmative Kritik konnte stattdessen als die *denkende* Entfaltung eines sinnlichen Überschusses des Begehrens begriffen werden, welche als emanzipatives Versprechen ästhetische Bewegungen des Differierens freisetzt.

Andererseits, und dieser zweite Vorteil der eingenommenen Forschungsperspektive wird uns im Folgenden beschäftigen, können die bislang weitestgehend unabhängig voneinander koexistierenden Philosophien von Adorno und Deleuze auf der Grundlage der vorgenommenen Anordnung nun in einen Austausch gebracht werden. Dieser wurde bisher von dem in der Einleitung dargestellten Rezeptionsmuster der Fundamentalopposition oft verhindert, wenn das Denken Adornos vor allem als (geglückter oder gescheiterter) Versuch verstanden wurde, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären und dadurch dem Denken Deleuzes diametral gegenübergestellt wurde, das seinerseits primär als Ausdruck der Intention gelesen wurde, mit den Diskursen der Aufklärung so radikal wie möglich zu brechen. Aus der eingenommenen Perspektive erscheinen Adornos und Deleuzes zugegebenermaßen grundverschiedene Auseinandersetzungen mit Kant hingegen als zwei Varianten desselben Unterfangens, auf dem aus der synthetischen Identität herausführenden Weg ein Denken zu begründen, das einen unbewussten Überschuss auszudrücken im Stande ist. Es wird ersichtlich, dass Adornos kritische Theorie und Deleuzes poststrukturalistische Theorie gleichermaßen versuchen, die emanzipativen Versprechen, die sie im Begriff des Unbewussten vorfinden, der Philosophie zugänglich zu machen.

Den Austausch zwischen beiden Theorien werde ich starten, indem ich nun die Endpunkte ihrer Wege begutachte, um zu explizieren, was genau sie meinen, wenn sie behaupten, in ihrer jeweiligen Auseinandersetzung mit Kant eine zweite bzw. eine noch beachtlichere Kopernikanische Wende vollzogen zu haben. Denn vor dem Hintergrund der gemeinsamen Zielsetzung fangen die verschiedenen Umsetzungsversuche an, miteinander zu kommunizieren: Einerseits können sie als Antworten auf die Frage miteinander *verglichen* werden, *wie* sie dieses Ziel zu erreichen gedenken. Andererseits können sie als Antworten auf die Frage *bewertet* werden, *ob* sie das angestrebte Ziel auch tatsächlich erreicht haben. Nachdem ich aus der eingenommenen Forschungsperspektive die Philosophien Adornos und Deleuzes werkimmanent vorerst gegen einige Kritikerinnen und Kritiker verteidigt habe, werden sie im Hinblick auf das Ziel, affektinformierte Kritik in einer zweiten Kopernikanischen Wende zu begründen, auf Schwächen am jeweils anderen Ansatz hinweisen, die nicht so leicht von der Hand zu weisen sind. Mithilfe eines fiktiven Dialogs zwischen den beiden Wendevorhaben werde ich die den Ansätzen impliziten Kritiken am jeweils anderen Ansatz explizieren, um im Anschluss einen neuen Begriff affektinformierter Kritik zu entwickeln, der die zur Geltung gebrachten Schwächen beider Ansätze zu überwinden versucht.

## 1 Die zweite Kopernikanische Wende als Achsendrehung (Adorno)

Den Weg, den Adorno einschlägt, um der synthetischen Identität Kants zu entfliehen, habe ich in drei Schritten nachgezeichnet: (1) die Freilegung des Risses durch das Subjekt in der konsequenten Auslegung einer Idee der Andersheit; (2) die Explikation einer politischen Epistemologie des Leidens, die sich (3) in der Tätigkeit des Darstellens als Differenzierung des Verständnisses gesellschaftlicher Praktiken einlöst. Nachdem wir diese Stationen abgeschritten sind, lässt sich nun nachvollziehen, was Adorno meint, wenn er im Vorwort zur *Negativen Dialektik* eine »Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Selbstreflexion«<sup>1</sup> als Zielpunkt seines Weges bestimmt; ein Ziel, das er etwas später in seinem Essay *Zu Subjekt und Objekt* mit dem Vorhaben identifiziert, »eine zweite Kopernikanische Wendung«<sup>2</sup> zu vollziehen.

Bevor ich mich der Charakterisierung seines Vorhabens als »Achsendrehung« zuwenden werde, soll der Zusatz »durch *kritische Selbstreflexion*« beleuchtet werden. Dieser verweist auf die Methode, die Adorno wählt, um die synthetische Identität Kants zu überwinden. Der Idee der Andersheit, die er in Kants Idee eines Dings an sich bereits angelegt sieht, spricht er, wie wir gesehen haben, ein reflexives Potential zu, das nach vollständiger Entfaltung das Subjekt in die Lage versetze, die Begrenztheit des Bewusstseins einzusehen. Es sei die kritische Selbstreflexion – die Entfesselung der Vernunft und nicht etwa die direkte Entfesselung der Sinnlichkeit –, die dazu führe, dass das Subjekt eine Leerstelle auf der Ebene des Bewusstseins einrichte bzw. den schon in der kantischen Philosophie angelegten Riss vollständig freilege, oder, um es erneut weniger metaphorisch auszudrücken, im Denken den unbewussten und leiblichen Impulsen eine besondere Aufmerksamkeit zukommen lasse. Adornos Versuche, einen materialistischen Subjekt- und einen materialistischen Erkenntnisbegriff zu entwickeln, sind insofern ungewöhnlich, als er sie mit einem Aufbäumen der Vernunft einleitet, was gemeinhin als idealistische Geste gilt. Darin spiegelt sich Adornos Auffassung, dass das Subjekt erst am höchsten Punkt des Denkens, durch das Verständnis der Vernunftidee der Andersheit, die eigene Naturhaftigkeit einsehen und allein durch die Einsicht der eigenen Naturhaftigkeit dieser entfliehen könne: Indem das Subjekt die Abhängigkeit des Bewusstseins vom Leib und die Abhängigkeit des Leibes von der Gesellschaft durchschaue, erlange es die Fähigkeit, im Prozess der Bewusstwerdung des unbewussten Leidens die praktischen Folgen und die gesellschaftlichen Bedingungen der

<sup>1</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 10.

<sup>2</sup> Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, S. 746.

geistigen Aktivität zu reflektieren und dadurch das bestehende Wissen zu differenzieren und zu kritisieren. »Wir sind eigentlich in dem Augenblick nicht mehr selber ein Stück der Natur, in dem wir merken, in dem wir erkennen, daß wir ein Stück Natur sind.«<sup>3</sup>

Durch kritische Selbstreflexion strebt Adorno eine zweite Kopernikanische Wende an, die er als *Achsendrehung* der ersten charakterisiert. Während er Kant in der Einschätzung folgt, Sinnlichkeit und Verstand stellen die Quellen bzw. Pole der Erkenntnis dar, wendet er sich von diesem ab, wenn er das Verhältnis der beiden Quellen neu bestimmt bzw. die jene Pole verbindende Achse dreht. Der in der kantischen Philosophie vorherrschenden Begriffsherrschaft setzt er die Vorstellung eines stets prekären Gleichgewichts zwischen Sinnlichkeit und Verstand entgegen. Während bei Kant der Verstand die Sinnlichkeit dominiert und ihre unbewussten Aspekte tabuisiert, um die Einheit des Bewusstseins aufrechtzuerhalten, lässt das Subjekt Adornos die Äußerungen dieser unbewussten Aspekte zu und übersetzt sie in das Bewusstsein, indem das Denken das somatische Leiden deutet und abhängig von der Deutung eine Bewusstseinsveränderung einleitet. Weder der gesetzgebende Verstand dürfe eine Vorherrschaft behaupten – das identische Subjekt wäre wie bei Kant den praktischen und politischen Implikationen seiner geistigen Aktivität gegenüber blind –, noch dürfe diese Vorherrschaft auf die Seite der Sinnlichkeit fallen – auch die unverstandenen Äußerungen des nichtidentischen, somatischen Leidens würden keine Veränderungen des individuellen Bewusstseins und der kollektiven Gesellschaft nach sich ziehen. Im Zeichen dieses Gleichgewichts zwischen Sinnlichkeit und Verstand entwirft Adorno die sich im Darstellungsprozess vollziehende materialistische Dialektik als Vermittlungsprozess zwischen identischem Bewusstsein und nichtidentischen, unbewussten, somatischen Impulsen.

Adornos Charakterisierung der zweiten Kopernikanischen Wende als Achsendrehung impliziert zudem, dass es sich bei seinem Unterfangen um eine Art Feinjustierung handelt, insofern er die Wende Kants zwar problematisiert, ohne sie allerdings rückgängig machen<sup>4</sup> oder vollständig überwinden zu wollen. Das Gleichgewicht zwischen Sinnlichkeit und Verstand entspricht einem Vorrang des Objekts im Erkenntnisprozess, durch die er Kants Postulat der Vermittlung modifiziert, nicht verabschiedet.

In der zweiten Kopernikanischen Wende entwickelt Adorno die Vorstellung

3 Theodor W. Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 10, hrsg. von Thomas Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, S. 154.

4 In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass Bruno Latour eine Kopernikanische Gegenrevolution anstrebt (vgl. Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 103–107).

eines im Vergleich zum kantischen Bestimmungsakt *verlängerten* Denkens. Vor dem Hintergrund des Wissens um die Begrenztheit des Bewusstseins setze das Denken die Begrenzung auf die Repräsentation der bewussten Sinnlichkeit aus, wodurch es dem unbewussten Überschuss die Möglichkeit eröffne, sich zu äußern. Vom Bestimmungsakt der bewussten Sinnlichkeit verlängere sich das Denken zum Deutungsakt des unbewussten Überschusses. Das verlängerte Denken, so könnte man es ausdrücken, denkt so weit, bis es die praktischen Konsequenzen und die gesellschaftlichen Bedingungen seiner normalen, unverlängerten Tätigkeit in den Blick bekommt, liest es doch dessen praktisches und gesellschaftliches Scheitern aus dem erst aufgrund der Aussetzung des Identifikationsakts sich zeigenden Leiden heraus.

Das Subjekt, das Adorno in seiner Kantkritik entwirft, tauscht entsprechend das transzendente Bewusstsein durch das aus, was ich *Symptombewusstsein* nennen möchte. Im Gegensatz zum transzendentalen Bewusstsein ist Symptombewusstsein weder einheitlich (es hat einen Riss eingerichtet, durch den sich ein unbewusster Überschuss des Leidens zeigen kann), ursprünglich (es erkennt seine gesellschaftlichen Bedingungen an), noch unwandelbar (indem es den Überschuss des Leidens als Symptom eines gesellschaftlichen Scheiterns deutet, verändert es seine Gestalt).

## 2 Die zweite Kopernikanische Wende als Invertierung der Begriffsherrschaft (Deleuze)

Deleuzes Weg zur zweiten Kopernikanischen Wende habe ich in zwei Schritten nachgezeichnet. Um der synthetischen Identität Kants zu entkommen, entscheidet er sich, anders als Adorno, die Sinnlichkeit direkt zu entfesseln. Denn in der vorbewussten Sinnlichkeit lägen schon die produktiven Potentiale, die sich das Subjekt in der affirmativen Kritik aneignen könne und die Kant zugunsten der Aufrechterhaltung einer synthetischen Identität durch die Zweiteilung der Ästhetik zum Versiegen gebracht habe. Mit und gegen Freud klagt Deleuze gegenüber Kant diese vorbewussten Erfahrungsaspekte ein und weist sie als produktives Begehren aus (1). Andererseits schlägt er die radikale Umformung des Denkens vor. Dieses habe sich von der Metaphysik der Einheit sowie der Idee der Erkenntnis zu verabschieden und dafür das Vokabular von Identität und Widerspruch zugunsten des Vokabulars von Differenz und Wiederholung aufzugeben. Nur so könne das Denken jene in der Vorgeschichte der Erfahrung freigelegten Begehrensüberschüsse zu neuen, differierenden Begriffsbedeutungen entfalten, anstatt sie, wie in Kants Fall, zu unterdrücken und zu begrenzen (2).

Während Adorno mit dem Leiden einen unbewussten Überschuss entdeckt, der sich erst zu einem Zeitpunkt äußert, nachdem der Bestimmungsakt Kants den Prozess der Erfahrung bereits beendet habe, weshalb bloß ein verlängertes Denken dazu in der Lage sei, diesen Überschuss, diese Nachwehen der Erfahrung, reflexiv aufzunehmen und zu deuten, untersucht Deleuze die Vorgeschichte der Erfahrung und findet dort den unbewussten Überschuss des Begehrens, der bereits während des kantischen Bestimmungsakts versuche, die Oberfläche des Bewusstseins zu durchstoßen, was der Bestimmungsakt jedoch zu verhindern wisse. Entsprechend fordert Deleuze in seiner zweiten Kopernikanischen Wende ein Denken ein, das sich im Vergleich zum Bestimmungsakt Kants *verkürzt* und eine Sensibilität für diese frühen Äußerungen des Unbewussten entwickelt. Adorno zögert das Denken über die Konstruktion des einheitlichen Gegenstands hinaus, um diesem den späten, unbewussten Überschuss des Leidens zugänglich zu machen, welchen es als Symptom eines gesellschaftlichen Scheiterns entschlüsseln und anhand dessen es sein Wissen von der Welt differenzieren kann. Deleuze hingegen behauptet, dass das Denken sein Potential bereits verspielt hat, wenn es auf der Höhe des Bestimmungsakts Kants nicht schon die Dynamik des frühen, unbewussten Überschusses des Begehrens aufgenommen habe, der allein es in die Lage versetze, die Objektvorstellung *unbedingt* von bestehenden Mängeln, Defiziten und Verpflichtungen zu *differieren*. Die Form des Bewusstseins, die Deleuze auf seinem Weg erfindet, die aus der synthetischen Identität hinausführt und die er dem transzendentalen Bewusstsein Kants und dem Symptombewusstsein Adornos entgegensetzt, möchte ich *Drangbewusstsein* nennen.

Adorno hatte seine zweite Kopernikanische Wende noch als eine Achsendrehung der kantischen Wende bezeichnet. Welchen Charakter weist Deleuzes zweite Kopernikanische Wende auf? Wie Adorno identifiziert dieser die Verhältnisbestimmung von Sinnlichkeit und Verstand als grundlegendes Problem der Kopernikanischen Wende Kants. Während Adorno vorschlägt, dieses in einer Achsendrehung graduell zu verändern, ein stets prekäres Gleichgewicht zwischen Sinnlichkeit und Verstand einzurichten und die unbewussten Überschüsse ins Bewusstsein zu übersetzen, entspricht Deleuzes Forderung einer vollständigen Invertierung der kantischen Begriffsherrschaft. Denn die Probleme des repressiven Selbstverhältnisses und des politischen Konformismus versucht er mithilfe eines Denkens zu überwinden, das sich einer vorbewussten Sinnlichkeit vorbehaltlos unterwirft, die es seinerseits als Produktivkraft des Menschen bestimmt. Anstatt einen unbewussten Überschuss zu deuten und ins Bewusstsein zurückzuübersetzen, bestehe die Aufgabe dieses Denkens darin, die vom produktiven Begehren in Kraft gesetzten Dynamiken aufzunehmen und sie zu Ende zu

führen. »Im Gegensatz dazu, was der platte Satz des Bewußtseins aussagt, denkt das Denken nur von einem Unbewußten aus und dieses Unbewußte im transzendenten Gebrauch.«<sup>5</sup> In jeder Art des erkennenden, verstehenden und deutenden Zugriffs missachte das Denken seine Funktion im Prozess der Erfahrungsgenese, die ausführende Instanz des vorbewussten Überschusses zu sein und verursache die Repression des Begehrens. Eben deshalb habe das Denken der zweiten Kopernikanischen Wende das gesamte, sich um die Schlüsselbegriffe Identität und Widerspruch gruppierende Vokabular aufzugeben, den Ballast der reflexiven Operationen abzuwerfen und das Vokabular von Differenz und Wiederholung anzunehmen (und »der Differenz die Möglichkeit ihres eigenen Begriffs« zu eröffnen), das allein die produktive Aufgabe einer Entfaltung des Begehrens bewältigen könne.

Insofern als Deleuzes Denken nicht mehr mit dem Anspruch auftritt, den unbewussten Überschuss verständlich zu machen und ins Bewusstsein zurückzuübersetzen, verliert auch die subjektive Identität ihren Status als kontinuierlicher Referenzpunkt, den sie auch bei Adorno trotz der Öffnung des Bewusstseins hin zum Symptombewusstsein noch aufweist. Drangbewusstsein ist nicht nur uneinheitlich, abgeleitet und wandelbar, sondern, und gerade das sieht Deleuze als dessen emanzipative Qualität an, insofern diskontinuierlich, als seine vom Begehren hervorgebrachten Veränderungen aus der Perspektive des jeweils alten Bewusstseinszustands unverständlich und unbegründbar erscheinen. Die Invertierung der kantischen Begriffsherrschaft in der zweiten Kopernikanischen Wende, in der die problematische Idee als Entfaltungsmedium des Begehrens anerkannt wird, sieht Deleuze daher von der Begründung eines neuen, nicht-repressiven Menschenbildes begleitet, das die Einzelnen weniger als Entitäten adressiert (und seien diese auch dynamisch und wandelbar) als vielmehr als relationale Vektoren, die sich in der intensiven Auseinandersetzung mit anderen und anderem verlieren, und sich dabei auf ihnen selbst unverständliche Weisen transformieren: »Die Ideen sind es, die uns vom gespaltenen Ego zum aufgelösten Ich führen.«<sup>6</sup>

### 3 Fiktiver Dialog I: Adornos Achsendrehung als theoretische Inkonsequenz

Obgleich sich Deleuze fast nie explizit auf die Philosophie Adornos bezogen hat (mir ist nur ein Verweis bekannt)<sup>7</sup> und Adorno Deleuze mit keinem Wort

5 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 253.

6 Ebd., S. 325.

7 Vgl. Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 115.

erwähnt, lässt sich auf Grundlage der vorgenommenen Anordnung ein fiktiver Dialog zwischen beiden Positionen konstruieren, in dem das Gelingen der jeweiligen Wendevorhaben auf den Prüfstand gestellt wird. Es steht zu vermuten, dass für Deleuze die beiden Ansätze, unbewusste Überschüsse denkend zum Ausdruck zu bringen, keineswegs gleichberechtigt nebeneinanderstünden. So würde er vermutlich die Meinung vertreten, dass das, was Kant angefangen habe, sich nur auf die von ihm skizzierte Art konsequent zu Ende führen lasse. Diese Vermutung wird getragen von Deleuzes Behauptung, die Öffnung des Denkens hin zur Sinnlichkeit, die er wie auch Adorno als Kants entscheidenden, wenn auch verkürzten Schritt hin zu einer Säkularisierung und Emanzipation des Subjekts ausgemacht hatte, sei so lange nicht vollständig vollzogen, wie die differenten Äußerungen des Leibes und des Unbewussten »nur im Verhältnis zum Identischen«<sup>8</sup> relevant werden. Vor dem Hintergrund dieser Auffassung würde er Adorno wohl vorwerfen, dass dieser bei der Aufwertung der unbewussten Sinnlichkeit auf halber Strecke stehen geblieben sei, weil er mit dem somatischen Leiden gerade die Äußerungen des Unbewussten und des Leibes in den Mittelpunkt seiner Theorie gestellt habe, die bloß als *Indikator des Scheiterns bewusster Vollzüge und identischer Praktiken* ins kritische Denken integriert werden, sprich: nur im Verhältnis zum Identischen relevant werden. Die Tatsache, dass die Aufgabe, die Adorno für das Denken bereithält, zudem darin besteht, diese unbewussten Äußerungen dem Bewusstsein stets aufs Neue kommensurabel zu machen, indem es »Schmerz in das Medium des Begriffs übersetz[t]«,<sup>9</sup> könnten von Deleuze leicht als Anzeichen dafür gelesen werden, dass dessen Denken den patriarchalen Zugriff auf die Sinnlichkeit, den dieser bei Kant bemängelt, selbst noch nicht vollständig abgelegt habe.

Diese Vorwürfe, sowohl der Verweis auf die fortdauernde Unterwerfung der Sinnlichkeit als auch die anhaltende Verstandesherrschaft, lassen darauf schließen, dass er in Adornos Achsendrehung nicht mehr als einen inkonsequenten Zwischenschritt (eine eineinhalbte Kopernikanische Wende sozusagen) auf dem Weg zur vollständigen Invertierung der Begriffsherrschaft sähe; in seinem Festhalten an der Idee der Erkenntnis den Ausdruck des Unvermögens, sich gänzlich von der kantischen Begriffsherrschaft zu verabschieden. Um die zweite Kopernikanische Wende doch noch glücken zu lassen, würde Deleuze von Adorno wohl die Fokusverschiebung auf den unbewussten Überschuss des Begehrens einfordern. Im Gegensatz zum Leiden spricht er diesem Affekt nämlich insofern eine Eigenständigkeit zu,

8 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 85.

9 Adorno: *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 83.

als seine Relevanz sich nicht in dem Informationsgehalt erschöpfe, den er über die Ordnung des Identischen auszusagen vermag, der stattdessen das Potential in sich trage, eine von den Bedingungen der Ordnung des Identischen unabhängige Kraft zu entfesseln, die wiederum nur von einem Denken entfaltet werden könne, das sich nicht mehr als reflektierende, sondern als ausführende Instanz dieses Überschusses begreift.

Während Adorno mit dem Symptombewusstsein nach wie vor in den Fängen der kantischen Kompensationsstrategie gefangen bleibe, dem Wegfall einer externen, göttlichen Ordnung durch die Aufrichtung einer internen Bewusstseinsseinheit zu begegnen, würde Deleuze das Drangbewusstsein als erste Bewusstseinsform jenseits der Metaphysik der Einheit ansehen. Im Gegensatz zu Adorno, der sich noch von der kantischen Angst vor dem Chaos leiten lasse, im Angesicht des Wegfalls metaphysisch legitimierter Ordnungen die emanzipativen Potentiale des Menschen voll und ganz zu ergreifen und deshalb dessen produktive Kräfte in jener dem Zwang der semantischen Kontinuität unterworfenen Einheit des Symptombewusstseins zurückhalte, entlasse das Drangbewusstsein die produktiven Kräfte des Subjekts in die Welt, die es in den diskontinuierlichen, differierenden Denkbewegungen der affirmativen Kritik fortentwickle.

#### 4 Fiktiver Dialog II: Deleuzes Invertierung als praktische Unmöglichkeit

Auch wenn sich Deleuzes Ausführungen zur produktiven Natur eines befreiten Unbewussten als Einwand gegen Adornos negativ-dialektisches Übersetzungsmodell lesen lassen, würde Adorno Deleuze vermutlich vorerst zustimmen. »Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts«,<sup>10</sup> heißt es etwa in der *Negativen Dialektik*. Überraschenderweise scheint es ganz so, als herrsche zwischen Deleuze und Adorno Einigkeit darüber, dass das affirmative Kritikmodell dem negativen vorzuziehen sei und dass der Zustand, in dem Veränderung nicht mehr durch das dialektische Zurückübersetzen des Nichtidentischen ins Identische, sondern durch das vom Denken entfaltete positive Drängen des Nichtidentischen selbst vollzogen würde, einer vollständigen Säkularisierung und einer Emanzipation des Subjekts gleichkäme. »Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte.«<sup>11</sup> An anderer Stelle spezifiziert Adorno

<sup>10</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 277.

<sup>11</sup> Adorno: *Minima Moralia*, S. 68.

seine Präferenz für jene affirmative Weise des Wandels: »Diese [Versöhnung] gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte.«<sup>12</sup>

Doch wieso beharrt Adorno nichtsdestotrotz auf dem negativen Modell affektinformierter Kritik? Die Konjunktiv-Formulierungen in seinen Ausführungen geben Aufschluss darüber: »Utopie wäre ...«, »Versöhnung gäbe ...« Bezeichnet das affirmative Kritikmodell für Adorno zwar die ideale Weise, Wandel herbeizuführen, so hält er es zugleich für utopisch. In einem utopischen Zustand *würden* sich Veränderungen auf jene affirmative Weise vollziehen, doch die Veränderungen, die in diesen Zustand weisen, seien unmöglich auf die affirmative Weise herbeiführbar. Adorno würde Deleuze deshalb vorwerfen, dass die affirmative affektinformierte Kritik, die zwar insofern konsequent sei, als sie eine Theorie der vollständig invertierten Begriffsherrschaft und der komplett vollzogenen Emanzipation der Sinnlichkeit aufzuweisen habe, sich praktisch nicht einlösen lasse. Die zweite Kopernikanische Wende dürfe nicht annehmen, der Zustand der Utopie sei bereits gegenwärtig, sondern habe dafür Sorge zu tragen, ihn zu erreichen. Aus diesem Grund würde Adorno wohl Deleuzes Versuch ablehnen, die kantische Verhältnisbestimmung von Verstand und Sinnlichkeit vollständig umzukehren, und das Unterfangen der Achsendrehung als einzig gangbare Option ins Spiel bringen. Seine konjunktivischen Ausführungen zu einer affirmativen Utopie, die als fiktive Deleuze-Kritik in Erscheinung treten, verweisen zugleich auf den Rahmen seiner negativen affektinformierten Kritik, die ihm als richtige Methode gilt, Veränderungen zu erwirken, allerdings nur unter schlechten, nicht-utopischen Bedingungen. Dialektik bezeichnet er deshalb als »die Ontologie des falschen Zustands. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch.«<sup>13</sup> Dasselbe gilt für das Symptombewusstsein. Wie die Dialektik sei es die richtige Antwort nur auf falsche Zustände und ziele somit darauf ab, sich überflüssig zu machen: »Das erfahrende Subjekt arbeitet darauf hin, in ihr [der Nichtidentität] zu verschwinden. Wahrheit wäre sein Untergang.«<sup>14</sup>

Um herauszufinden, wie Adornos Kritik an Deleuzes zweiter Kopernikanischer Wende im Detail aussähe, muss die Frage gestellt werden, inwiefern er die opferlose Nichtidentität des Subjekts unter gegebenen Umständen als ebenso utopisch wie negative Dialektik als notwendig erachtet. Ent-

<sup>12</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 18.

<sup>13</sup> Ebd., S. 22.

<sup>14</sup> Ebd., S. 189 f.

scheidend ist, dass er davon ausgeht, dass das, was Deleuze Begehren nennt, nachhaltig verstellt oder entstellt sei: Er bezweifelt, dass das Subjekt ohne weiteres bzw. bloß durch die Umstellung seines Denkens (von Identität und Widerspruch auf Differenz und Wiederholung) in die Lage versetzt werde, sich dem Anderen vorbehaltlos auszuliefern und sich auf jenen experimentellen Veränderungsprozess der affirmativen Variante affektinformierter Kritik einzulassen, da es in einer Gesellschaft lebe und von einer Gesellschaft geprägt sei, die eben diese Verhaltensweisen systematisch unterbinde und für lange Zeit unterbunden habe. In anderen Worten bringt Adorno diese Auffassung zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass das Gesetz, das die Identität erzwingt und die Nichtidentität tabuisiert, kein Gesetz des (falschen) Denkens sei, sondern ein Gesetz der (falschen) gesellschaftlichen Umstände. Entsprechend verändere auch ein fundamentaler Wandel in den Denkgewohnheiten nichts an der von den gesellschaftlichen Bedingungen herbeigeführten Ver- und Entstelltheit des Begehrens: »Widerspruch ist Nichtidentität im Bann des Gesetzes, das auch das Nichtidentische affiziert. Dies Gesetz aber ist keines von Denken, sondern real.«<sup>15</sup>

Selbst wenn Adorno Deleuze theoretisch folgt und die Möglichkeit genuin produktiver Äußerungen des Nichtidentischen einräumt, so hält er trotzdem das, was sich in der falschen Gesellschaft als produktives Begehren präsentiert, für die Wiederkehr eines zuvor Verdrängten, dem noch das Falsche der falschen Gesellschaft eingeschrieben sei und das deshalb nicht als emanzipatorische Orientierungshilfe taugt. Der Drang Deleuzes sei eigentlich Symptom. »Das Unterdrückte, das den Umsturz will, ist nach den Normen des schönen Lebens in der häßlichen Gesellschaft derb, von Ressentiment verzerrt, trägt alle Male der Erniedrigung unter der Last der unfreien, zumal körperlichen Arbeit.«<sup>16</sup> Wieder im Konjunktiv formuliert Adorno einen Satz, der sich wie ein kritischer Kommentar zu Deleuzes Theorie der affirmativen affektinformierten Kritik liest: »wahr wäre der Gedanke, der Richtiges wünscht.«<sup>17</sup> Deleuzes affirmative Kritik, so würde der differenzierte Vorwurf Adornos wohl lauten, sei insofern utopistisch, als dieser die Augen davor verschließe, dass der Gedanke in der falschen Gesellschaft niemals das Richtige wünsche, weil das Begehren ver- und entstellt sei. Da Deleuze diesem Begehren jedoch trotzdem eine Legitimität zuspreche und es ermutige, sich ungeprüft zu äußern, steht zu vermuten, dass Adorno Deleuzes zweite Kopernikanische Wende nicht nur für praktisch undurchführbar hielte,

<sup>15</sup> Ebd., S. 18.

<sup>16</sup> Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 78.

<sup>17</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 100.

sondern auch für gefährlich. Möglicherweise würde er zur Beschreibung der trügerischen Entfesselung des Begehrens Marcuses Begriff einer repressiven Entsublimierung bemühen.<sup>18</sup> In Ermangelung richtiger Wünsche habe man sich, so würde Adorno fortfahren, das Begehren stattdessen asketisch zu verbieten, weshalb einem nichts übrigbleibe, als dem Affekt des Leidens die Widersprüche des Identischen abzulesen. Mehr als eine Achsendrehung lasse die falsche Gesellschaft nicht zu, weshalb die Kritik dazu verdammt sei, sich ausschließlich negativ Richtung Utopie vorzutasten:

Wer der dialektischen Disziplin sich beugt, hat fraglos mit bitterem Opfer an der qualitativen Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu zahlen. Die Verarmung der Erfahrung durch Dialektik jedoch, über welche die gesunden Ansichten sich entrüsten, erweist sich in der verwalteten Welt als deren abstraktem Einerlei angemessen. Ihr Schmerzhafte ist der Schmerz über jene, zum Begriff erhoben.<sup>19</sup>

Vor dem Hintergrund der Ver- und Entstelltheit des Begehrens habe die Kritik der Versuchung jener affirmativer Verfahren des *ästhetischen Differierens* zu entsagen und sich den negativen Verfahren des *politisch-epistemologischen Differenzierens* zuzuwenden: »Wer jedoch nichts tun kann, ohne daß es, auch wenn es das Bessere will, zum Schlechten auszuschlagen drohte, wird zum Denken verhalten; das ist seine Rechtfertigung und die des Glücks am Geiste.«<sup>20</sup> Oder in anderen Worten: »Der Archimedische Punkt: wie eine nicht repressive Praxis möglich sei, wie man durch die Alternative von Spontaneität und Organisation hindurchsteuern könne, ist, wenn überhaupt, anders als theoretisch nicht aufzufinden.«<sup>21</sup>

### 5 Fiktiver Dialog III: Die praktische Frage nach dem Begehren als Fluchtpunkt

Von Adornos Einwand würde sich Deleuze keinesfalls beeindruckt zeigen. Denn auch auf der Ebene des Praktischen, auf die Adorno die Diskussion darüber gelenkt hat, ob die Begriffsherrschaft Kants zu invertierten oder

<sup>18</sup> Vgl. Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Springe: zu Klampen 2004, S. 76 ff.

<sup>19</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 18.

<sup>20</sup> Ebd. S. 242 f.

<sup>21</sup> Theodor W. Adorno: »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 759–781, hier S. 777.

vorerst nur zu drehen sei, können erwidrende Argumente in Deleuzes Werk gefunden werden. Er würde die vom negative Kritikmodell verlangte Abwendung vom Affekt des Begehrens nicht nur als überflüssig erachten, sondern vielmehr als Teil des Problems. Indem das negative Kritikmodell nämlich das Leiden – den unbewussten Indikator des Scheiterns bewusster Vollzüge – immer wieder als die relevante Äußerung des Unbewussten auszeichnen und es in den *verlängerten* Denkakten deuten sowie ins Bewusstsein zurückübersetzen würde, verwerfe und verdecke es dabei stets aufs Neue die begehrenden, eigenständigen Äußerungen des Leibes und des Unbewussten, die nur den *verkürzten* Denkakten des Drangbewusstseins zugänglich seien. Während das negative Kritikmodell fälschlicherweise davon ausgehe, dass die Übersetzungsprozesse des Leidens ins Bewusstsein die Ursachen des Leidens angreifen können (die es in der falschen Gestaltung des Bewussten und Geplanten, kurz: in der falschen Gesellschaft vermutet, die in der Kritik verurteilt werden müsse), bediene es im Gegenteil zumindest eine gewichtige Ursache des Leidens durch die fortwährende Unterordnung des Affekts unter das Bewusstsein in jedem Übersetzungsakt und schreibe die Leidensgeschichte des Subjekts in jenem inkonsequenten Ausbruchversuch bloß fort. Die Ent- und Verstelltheit des Begehrens, die Adorno noch gegen das affirmative Kritikmodell angeführt und als Grund des Festhaltens an einer politisierten Idee der Erkenntnis benannt hatte, sieht Deleuze seinerseits als eine Folge des Festhaltens an der Erkenntnistheorie und der fortgesetzten Suche nach gesellschaftlichen Ursachen und Verantwortlichen an. »Entweder hat die Moral keinen Sinn oder es ist genau dies, was sie sagen möchte, und hat nichts anderes zu sagen: sich dessen würdig erweisen, was uns zustößt. Hingegen das, was zustößt, als ungerecht und unverdient auffassen (immer ist es die Schuld von irgend jemandem), genau das macht unsere Plagen ekelhaft, das ist das Ressentiment in Person, das Ressentiment gegen das Ereignis.«<sup>22</sup>

Nicht durch die dialektischen Übersetzungsleistungen und den Versuch der Verurteilung einer falschen Gesellschaft könne diese zu einer befreiten werden, sondern allein dadurch, *Schluss mit dem Gericht* (sowohl mit dem Gottesgericht als auch mit dem individuellen epistemischen Urteil) zu machen, sich sofort vom negativen Kritikmodell und der Sprache der Identität zu verabschieden und damit die Begriffsherrschaft sowie die patriarchale Unterdrückung des Begehrens zu beenden.<sup>23</sup> Ein Sprung ins Affirmative sei

22 Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*, übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, S. 186.

23 Vgl. Deleuze: *Schluss mit dem Gericht*, S. 171–183.

notwendig, um sich radikal dem Begehren im verkürzten Denken zu überantworten und lebenswerte Praktiken zu erschaffen (sich würdig erweisen, was einem zustößt), anstatt lebensfeindliche Praktiken im Versuch ihrer Transformation zu »konservieren«. <sup>24</sup> Die theoretische Inkonsequenz der Achsendrehung, die Adorno noch als praktische Notwendigkeit dargestellt hatte, würde Deleuze daher zugleich als praktische Inkonsequenz betrachten; die resultierende Dialektik zwischen Bewusstsein und unbewussten Impulsen des Leidens würde er als »Ideologie des Ressentiments« <sup>25</sup> ablehnen, die das produktive Unbewusste zuerst verneine und dann, sich in endlosen Kreisen um sich selbst drehend, die Leiden an dieser Verneinung zum Sprechen bringe.

Dem Problem des Ressentiments geselle sich zudem das Problem des Paternalismus bei. Denn während die negative affektinformierte Kritik sich einbilde, auch das Leiden anderer sprechen lassen zu können und es zu deren Gunsten in das kollektive Bewusstsein zu übersetzen, könne für die Emanzipation nur jede und jeder selbst aufkommen: Im Sprung ins Affirmative, im Aktiv-werden-lassen des Begehrens kann man sich nicht vertreten lassen. Entsprechend führe das gutgemeinte Sprechen der negativen Kritik, die sich für andere einzusetzen gedenkt, eigentlich zu ihrem Schweigen. <sup>26</sup>

Während kritische Theorie und Poststrukturalismus sich im Deutungsmuster ›Aufklärung der Aufklärung – Abkehr von der Aufklärung‹ sprachlos gegenüberstehen, hat die Perspektive der zweiten Kopernikanischen Wende einen fiktiven Streit zwischen Adorno und Deleuze entfacht, in dem die beiden Ansätze miteinander ins Gespräch kommen und sich an dem gemeinsamen Ziel messen, affektinformierte Kritik zu begründen. Ihr fiktiver Streit verweist auf eine praktische Frage, an deren Beantwortung die Entscheidung zu hängen scheint, welcher Begriff affektinformierter Kritik sich als angemessen erweist: Ist das Begehren nachhaltig ent- und verstellt, wie Adorno annimmt, oder stellt es, wie Deleuze vermutet, nach einer Umstellung der Denkgewohnheiten die erhoffte Orientierungshilfe dar? Oder anders ausgedrückt: Kann das Begehren im Rahmen der affektinformierten Kritik ohne weiteres entfesselt werden oder ist dafür vorerst eine dem Leiden abzulesende Veränderung der Gesellschaft notwendig?

<sup>24</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 80.

<sup>25</sup> Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 133.

<sup>26</sup> Vgl. Gilles Deleuze und Michel Foucault: »Die Intellektuellen und die Macht«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, hrsg. von David Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 301–312.

## V Die Genese der bürgerlichen Subjektivität oder: affektinformierte Kritik und Marxismus

Die Perspektive der zweiten Kopernikanischen Wende hat es uns erlaubt, die Theorien von Adorno und Deleuze miteinander ins Gespräch zu bringen. Der fiktive Streit, der zwischen ihren unterschiedlichen Wendevorhaben um den richtigen Begriff affektinformierter Kritik inszeniert werden konnte, verwies auf die Frage, ob das blockierte Begehren problemlos zugänglich gemacht werden und als Orientierungshilfe der affektinformierten Kritik dienen kann oder ob es möglicherweise doch nachhaltig ver- oder entstellt ist, sodass die affektinformierte Kritik vorerst mit dem Leiden vorliebnehmen muss. Um den Dialog zwischen Adorno und Deleuze im Licht der Suche nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik weiterzuführen, gilt es nun die Begründungen ihrer jeweiligen Überzeugungen unter die Lupe zu nehmen: Wieso geht Adorno davon aus, dass das Begehren nachhaltig ver- oder entstellt ist, sodass die leidzentrierte Kritik die einzige Möglichkeit darstellt, die emanzipativen Potentiale des Unbewussten der Philosophie zuzuführen? Warum denkt Deleuze, dass die Blockierung des Begehrens jederzeit überwindbar ist, sodass die Leidzentrierung der negativen Kritik einer fortgesetzten Unterdrückung des Begehrens gleichkommt? In den Fokus gelangen somit ihre unterschiedlichen Erklärungen der Genese und Natur des repressiven Selbstverhältnisses des bürgerlichen Subjekts, dessen Rechtfertigung und Reproduktion sie noch gemeinsam der Philosophie Kants vorgeworfen hatten.

Zur Erklärung des repressiven Selbstverhältnisses wird Deleuze ein Modell entwerfen, das ich das *Ödipus-Modell* nennen werde, während Adornos Erklärung *Odysseus-Modell* heißen soll. Deleuze geht mit Marx und Engels davon aus, dass es die kapitalistische Produktionsweise sei, die das verursache, was schon Kant diagnostiziert hatte: die Erosion aller objektiven und traditionellen Autoritäten. Da die kapitalistische Produktionsweise aber selbst an die Institution des Privateigentums und den Staat gebunden sei, der das Eigentum absichere und durchsetze, bedürfe sie, Deleuze zufolge, der subjektiven Repression, um trotz des Machtvakuum, das die Erosion objektiver Autoritäten hinterlassen habe, die Institutionen des Eigentums und des Staates aufrechtzuerhalten. Dafür Sorge vor allem die bürgerliche Kleinfamilie, in der mithilfe ödipaler Subjektivierungsweisen das repres-

sive Selbstverhältnis und das repräsentative Denken eingeübt werden. Im Ödipus-Modell hängen das repressive Selbstverhältnis und das repräsentative Denken (sowie die gesamte kapitalistische Produktionsweise) einzig an der familiären Erziehung und erscheinen daher als relativ wenig solide. Der affektinformierten Kritik traut Deleuze deshalb zu, das Begehren auf befreiende Weise im Denken zu entfesseln. Affirmative Kritik sei deshalb der negativen Kritik vorzuziehen. Ganz anders schätzt Adorno das repressive Selbstverhältnis ein. Er interpretiert es als das ambivalente Ergebnis eines jahrtausendelangen, zivilisatorischen Prozesses der technischen Naturbeherrschung, den er in der Figur des Odysseus allegorisch versinnbildlicht sieht. Im Vergleich zum Ödipus-Modell erscheint das repressive Selbstverhältnis im Odysseus-Modell nachhaltiger in das Subjektverständnis und die Objektwelt eingeschrieben, sodass es auf absehbare Zeit nicht überwunden werden kann. Das positive Begehren sei in jenem Prozess der technischen Rationalisierung, der nicht einfach rückgängig gemacht werden dürfe oder könne, nachhaltig entstellt worden. Aus der Perspektive dieses Modells wird ersichtlich, warum Adorno Deleuzes Aufruf zur Entfesselung des Begehrens als eine illusorische Strategie ansieht und dagegen die einzige Chance affektinformierter Kritik darin sieht, die Leiden an der rational-repressiven Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen.

Der Blick auf die unterschiedlichen Erklärungsmodelle des repressiven Selbstverhältnisses liefert dem fortgesetzten fiktiven Dialog einerseits die Gründe, die Adorno und Deleuze dafür anführen würden, ihren Begriff affektinformierter Kritik dem jeweils anderen vorzuziehen. Die Genealogien und Erklärungen des repressiven Selbstverhältnisses bürgerlicher Subjektivität, sowie die darin geleisteten Bestimmungen des Zusammenhangs von Affekt, Gesellschaft und Ökonomie stellen den Hintergrund dar, vor dem die diesen Dialog leitende Frage nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik erst informiert beantwortet werden kann. Diese Antwort wird allerdings die Form eines »weder-noch« annehmen, da sich am Ende des Prozesses der Ausdifferenzierung sowohl Adornos als auch Deleuzes Begriff affektinformierter Kritik als dogmatisch erweisen werden. Während Adorno dazu tendiert, die Handlungsmacht der Einzelnen zu unterschätzen, läuft Deleuzes Ansatz Gefahr, diese zu überschätzen. Beide Kritikmodelle offenbaren Schwächen am jeweils anderen Modell und die Notwendigkeit wird ersichtlich, einen undogmatischen Begriff affektinformierter Kritik zu entwerfen, der diese Schwächen vermeidet. Mithilfe von Spivaks in ihrer Deleuze-Kritik vorgenommenen Verhältnisbestimmung von negativer und affirmativer Kritik werde ich vorschlagen, die Aufgabe einer zwischen Negation und Affirmation changierenden, affektinformierten Kritik

darin zu sehen, das Verständnis einer gesellschaftlichen Praxis theoretisch zu differenzieren *bis* die Möglichkeit besteht, es ästhetisch zu differieren.

Andererseits und gewissermaßen als Nebenprodukt der Suche nach dem angemessenen Kritikbegriff leistet der Blick auf die Erklärungsmodelle des repressiven Selbstverhältnisses eine Verortung affektinformierter Kritik im Rahmen materialistischer Gesellschaftstheorie und marxistischer Theoriebildung. In ihren Modellen versuchen Deleuze und Adorno nämlich nicht nur, die Geschichte eines repressiven Selbstverhältnisses zu beschreiben und zu begründen, warum und inwiefern sie affirmative Kritik für möglich bzw. ausgeschlossen halten. In ihren Erklärungsmodellen versuchen sie zugleich, das Ausbleiben oder Scheitern kommunistischer Revolutionen zu verstehen und ihre Theorien der Kritik gegen dieses Scheitern zu mobilisieren. In dem Vorwurf, die bürgerliche Familienkonstellation sei für die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise verantwortlich, weil sie qua repressivem Selbstverhältnis das Begehren fessele und damit eine wahrhafte Entfesselung der Produktivkräfte verhindere, bezieht sich Deleuze ebenso auf eine bestimmte Lesart des Marxismus wie Adorno, wenn er den Prozess der bisherigen Entfesselung der Produktivkräfte für jenes repressive Selbstverhältnis verantwortlich macht, welche die Unfähigkeit der emanzipativen Aneignung eben dieser Produktivkräfte verschulde. Sowohl Deleuze im Ödipus-Modell als auch Adorno im Odysseus-Modell setzten sich, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weisen, mit den Verkürzungen derjenigen Lesart des Marxismus auseinander, welche den geschichtlichen Prozess als die Entfaltung der Widersprüche zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen entwirft, der notwendigerweise in einem Reich der Freiheit, im Kommunismus münde. Gegen die Verkürzungen dieses Modells und für eine zeitgenössische materialistische Theorie entwerfen beide ihre Kritikbegriffe.<sup>1</sup>

1 Deleuze und Adorno setzen sich also mit einer Lesart des Marxismus auseinander, welche die Notwendigkeit von Kritik vollständig leugnet. Denn sie beziehen sich beide auf eine geschichtsteleologische Lesart, die mit der Vorstellung eines historischen Prozesses verbunden ist, der notwendigerweise in einer utopischen Gesellschaft mündet (vgl. u. a.: Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, S. 143; Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 237 f.). Abgesehen davon, dass diese Lesart den Kommunistischen Parteien des Ostblocks tatsächlich als Machtlegitimation diene, sodass sie sich als bloße Verwalter dieses objektiven, vorbestimmten Prozesses inszenieren und die Einwände der Einzelnen im Namen dieses Prozesses unterdrücken konnten, ist es diese kritiklose Lesart des Marxismus, in der Adorno und Deleuze die Einsatzpunkte ihrer Kritikbegriffe innerhalb einer materialistischen Gesellschaftstheorie am deutlichsten markieren können. Ich werde Adornos und Deleuzes Kritiken an der geschichtsteleologischen Lesart des Marxismus also folgen, nicht weil es die elaborierteste Lesart ist, sondern weil sie sich als Darstellungsmittel eignet. Die Verbindung von Marxismus und Kritik im Allgemeinen sowie die

Damit weist die Forschungsperspektive einen weiteren Vorteil auf. Aus dem eingenommenen Blickwinkel wird deutlich, dass sowohl Adorno als auch Deleuze ihre Auseinandersetzungen mit dem Kritikbegriff und der Subjektphilosophie Kants als Ausdruck des Bestrebens interpretieren, ein Korrektiv zu den sich entfaltenden »autoritären Perversionen«<sup>2</sup> der realsozialistischen Staaten des Ostblocks zu schaffen, ohne den Rahmen des Materialismus zu verlassen. Adornos und Deleuzes Versuche, eine zweite Kopernikanische Wende zu vollziehen, können als die Versuche entschlüsselt werden, das materialistische Projekt um einen an den Theorien des Unbewussten geschärften Subjektbegriff und einen sich den Kräften des Affekts bedienenden Kritikbegriff zu erweitern, um sich diesen autoritären, historischen Tendenzen zu widersetzen. Nachdem Marx Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt hatte und der Kommunismus autoritär wurde, versuchen Adorno und Deleuze Kant vom Kopf auf die Füße zu stellen. Nicht nur Hegel und seine weitläufigen Theorien von Gesellschaft und Staat hätten sich einer Feuerbachkur zu unterziehen, sondern auch Kant und seine feingliedrigen Theorien vom Subjekt und dessen reflexiven Vermögen seien auf theologische Restbestände hin zu befragen. Die Explikationen des Odysseus- und des Ödipus-Modells führen deshalb nicht nur die Suche nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik fort, sondern bestimmen zugleich den Einsatzpunkt affektinformierter Kritik im Rahmen materialistischer Gesellschaftstheorie und schärfen damit das Verständnis ihres politischen Charakters, den Habermas bezüglich Adornos Variante und Frank bezüglich Deleuzes Variante noch gelegnet hatten.

### 1 *Deleuze und das Ödipus-Modell: Selbstverhältnis, Familie, Kapitalismus*

Das repressive Selbstverhältnis, das sich im von Kant verordneten Denken bloß reproduziert und verfestigt, existiert, weil die kapitalistische Produktionsweise es braucht, weil sie geradezu an jenem unfreien Selbstverhältnis hängt. Das ist die Diagnose, die Deleuze zusammen mit Félix Guattari im *Anti-Ödipus* ausarbeitet. Wie ist sie zu verstehen? Im Einklang mit Marx behaupten sie, der Expansionsdrang des Kapitals zerstöre alle traditionellen, *objektiven* Autoritäten. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, zitieren Deleuze und Guattari aus Marx' *Grundrissen*: »Das Kapital treibt dieser seiner Ten-

Verbindung von Adornos und Deleuzes Kritikbegriffen im Rahmen marxistischer Theorie im Besonderen werden in Abgrenzung zu diesem Modell deutlich.

2 Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, S. 143.

denz nach ebensosehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile ... Es ist destruktiv gegen all dies und beständig revolutionierend, alle Schranken niederreißend.«<sup>3</sup> Damit schwebt der Kapitalismus stets in Gefahr, die Fundamente zu untergraben, auf denen er aufbaut: das Eigentum und den Staat, der es absichert.

Der Grund, warum der Kapitalismus trotz dieser destruktiven Tendenzen eine erstaunliche Stabilität aufweise und sich entgegen zahlreicher Prognosen bisher nicht selbst zerstört habe, ist, Deleuze und Guattari zufolge, darin zu finden, dass die kapitalistische Produktionsweise den ständigen Verlust objektiver, traditioneller Autorität durch *subjektive* Repression kompensiere. Denn in dem Maße, in dem traditionelle, objektive Institutionen (die Werte der Gemeinschaft, der Kirche, etc.) an Macht verlieren, werde das Subjekt dazu gebracht, Zwang auf sich selbst auszuüben, damit das entstehende Machtvakuum ungenutzt bleibe. Indem Deleuze und Guattari der Familie bei der Genese des repressiven Selbstverhältnisses, das für eben diesen subjektiven Zwang Sorge, an dem die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise hänge, eine Schlüsselfunktion zusprechen, entwerfen sie das *Erklärungsmodell Ödipus*. »Die Familie ist zum Ort der Einbehaltung und Resonanz aller gesellschaftlichen Bestimmungen geworden.«<sup>4</sup> In den ödipalen Subjektivierungsweisen der Kleinfamilie werde nämlich ein repressiver Umgang mit den befreienden Potentialen des Begehrens (bzw. des Wunsches) ebenso eingeübt wie eine repräsentierende Denkweise und es sei die resultierende Haltung, aufgrund derer die objektive Machtleere nicht zu einer Befreiung von der kapitalistischen Produktionsweise führe. »Die Repression richtet sich gegen den Wunsch [...]. Die Familie ist der von ihr beauftragte Agent, insofern sie die massenpsychologische Reproduktion des ökonomischen Systems einer Gesellschaft garantiert.«<sup>5</sup>

Durch seine Erklärung des repressiven Selbstverhältnisses im Ödipus-Modell stützt Deleuze einerseits seine Überzeugung argumentativ ab, affektinformierte Kritik könne auf die Ressource des produktiven Begehrens aufbauen. Denn seine affirmative Variante sieht er, wie wir noch sehen werden, dazu in der Lage, der durch die ödipalen Erziehungsweisen der Kleinfamilie erklärten Repression deödipalisierend entgegenzuwirken und das Begehren zu entfesseln. Entsprechend würde Deleuze das Ödipus-Modell als Beweis dafür anführen, dass die affirmative affektinformierte Kritik der negativen vorzuziehen sei. Darüber hinaus spricht er der affirmativen Kritik

3 Zit. nach: Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 334.

4 Ebd., S. 348.

5 Ebd., S. 153.

im Ödipus-Modell eine wesentliche Rolle im Rahmen marxistischer Theoriebildung zu. Denn Deleuzes und Guattaris Ausführungen zum Ödipus-Modell müssen als Kommentar, Kritik und Erweiterung einer bestimmten Lesart des Marxismus verstanden werden und können auch nur in diesem Rahmen weiter bestimmt werden. In der Lesart, auf die sie sich beziehen, behaupten Marx und Engels, dass die Entfesselung der Produktivkräfte notwendigerweise zu einer Befreiung der Produktionsverhältnisse führe. *Produktivkräfte* nennen Marx und Engels die Arbeitskraft und die technischen Entwicklungen, während *Produktionsverhältnisse* bei ihnen die Organisationsformen und Eigentumsverhältnisse bezeichnen, in welche die Produktion eingebettet ist. Zusammen machen die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse eine bestimmte Produktionsweise aus. Den Kapitalismus sehen sie zum Beispiel als ein solches Ensemble an, ebenso wie den Feudalismus vor ihm. Den Kern dieser Lesart stellt die Annahme dar, dass die Produktivkräfte, also die technischen Entwicklungen und die Arbeit, eine Gesellschaft immer wieder von repressiven Organisationsformen der Produktion und von ungleichen Eigentumsverhältnissen befreien können. Der von der Technikentwicklung und der Arbeit angetriebene Prozess münde, so die Vorstellung, in einen utopischen Zustand, in dem die Produktivkräfte eine freie Organisationsform der Produktion hervorbringen, die ohne Privateigentum und dementsprechend ohne Klassenherrschaft auskomme.

Das Ödipus-Modell stellt nun zunächst fest, dass es nicht so gekommen ist und liefert eine Begründung dafür: Deleuze und Guattari behaupten, dass die Produktivkräfte im Kapitalismus noch nicht wirklich *entfesselt* wurden, weil das Begehren in den Familien *gefesselt* geblieben sei. Die Faktoren, an die Marx und Engels in dieser Lesart ihre Hoffnung zur Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise knüpfen – Arbeitskraft und Technikentwicklung – seien aufgrund der ödipalen Selbstverhältnisse und des das Begehren unterdrückenden, repräsentativen Denkens nicht zur vollen Entfaltung gekommen. Wegen des resultierenden Mangels an Begehren blieben die Arbeit und die Technikentwicklung den Bewegungen des Kapitals untergeordnet, anstatt die kapitalistische Produktionsweise zu verabschieden und unmittelbar eine befreite Gesellschaft zu produzieren. Zwar habe es viel »Fortschritt« in der Technikentwicklung gegeben, doch sei dieser nicht davon motiviert gewesen, eine lebenswerte Gesellschaft zu schaffen, sondern davon, Mehrwert zu erzielen. Weil Deleuze die repressiven Selbstverhältnisse nun über die ödipalen Subjektivierungsformen der Kleinfamilie erklärt und der affirmativen Kritik die Fähigkeit zur Deödipalisierung zuspricht, wird sie zum Schlüssel zur Wiederherstellung von Marx' und Engels' Hoffnung, mithilfe entfesselter Produktivkräfte die Fesseln der Produktionsverhält-

nisse zu sprengen. Um die Tragweite der Intervention und die Funktion zu verstehen, die Deleuze der affirmativen Kritik dabei zuspricht, werde ich vorerst das Modell genauer darstellen müssen, auf das er sich bezieht und auf das sich auch Adorno im Odysseus-Modell berufen wird: die Vorstellung der Entfaltung der Widersprüche von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als Motor der Geschichte.

### 1.1 Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bei Marx und Engels

Sowohl Marx als auch Engels behaupten, in der Untersuchung der Vergangenheit den Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als treibende Kraft der Geschichte erkannt zu haben, dessen Analyse auch die Antizipation der Zukunft erlaube. Engels hat diese These bis zu seinem Tode vertreten. Wie lange Marx sie vertreten hat, ist umstritten. In seinen frühen Schriften benutzt er sie ausgiebig. Doch auch noch im Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* im Jahre 1859 wird sie prominent ausgeführt. Inwiefern Marx sich im *Kapital* vollständig von ihr abgewendet hat oder ob sie auch dort noch teilweise zur Anwendung kommt, ist Gegenstand einer ausgedehnten Debatte.<sup>6</sup> Unabhängig davon, welche Position

6 Im *Kapital* geht Marx weniger von einem *Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen* aus, welche die kapitalistische Produktionsweise überwinden werde, als vielmehr von einem *Widerspruch im Kapital* (also auf der Seite der Produktionsverhältnisse), der, wenn auch unter Zutun von Arbeit und Technik, das Ende der kapitalistischen Produktionsweise einleiten werde. »Es ist eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals, dass es diese Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den früheren Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw. Es führt so einerseits eine Stufe herbei, wo der Zwang und die Monopolisierung der gesellschaftlichen Entwicklung (einschließlich ihrer materiellen und intellektuellen Vorteile) durch einen Teil der Gesellschaft auf Kosten des anderen wegfällt; andererseits schafft sie die materiellen Mittel und den Keim zu Verhältnissen, die in einer höheren Form der Gesellschaft erlauben, diese Mehrarbeit zu verbinden mit einer größeren Beschränkung der der materiellen Arbeit überhaupt gewidmeten Zeit.« (Karl Marx: *Das Kapital III*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz Verlag 1962, S. 827.) Das kommentiert Moishe Postone wie folgt: »Im *Kapital* verwurzelt Marx die historische Dynamik des Kapitalismus letztlich im Doppelcharakter der Ware und damit im Kapital.« (Moishe Postone: »Marx neu denken«, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 364–393, hier S. 381 f.) *Zusätzlich* scheint das alte Modell der Produktivkräfte, welche die Fesseln der Produktionsverhältnisse abwerfen, auch im *Kapital* noch präsent zu sein, wie zum Beispiel folgende Textstelle nahelegt: »Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren,

man in dieser Debatte einnimmt, ist es unbestreitbar, dass Marx und Engels die geschichtsphilosophische These eines solchen Widerspruchs prominent in den meisten propagandistischen und weitverbreiteten Schriften äußern, wie im *Manifest der Kommunistischen Partei* oder im *Anti-Dühring* und sie entsprechend in den Kommunistischen Parteien weite Verbreitung fand und auf die realsozialistische Interpretation des Marxismus einen großen Einfluss ausübte.

Wie entfaltet sich der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen? Auf eine bestimmte Art führe ein spezifischer Stand der Produktivkräfte vorerst zu einer bestimmten Form von Produktionsverhältnissen. Die Techniken, die verfügbar sind, ziehen also eine bestimmte Form der Arbeits- und Gesellschaftsorganisation nach sich. So behauptet Marx etwa in *Das Elend der Philosophie*: »Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft der Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.«<sup>7</sup> Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sehen Marx und Engels allerdings nicht als einseitig an. Sobald die Produktivkräfte nämlich bestimmte Produktionsverhältnisse etabliert haben, seien diese Produktionsverhältnisse umgekehrt der Rahmen für die Weiterentwicklung der Produktivkräfte. Eine dialektische Bewegung bilde sich heraus: Techniken führen zu einer bestimmten Art der Arbeitsorganisation, welche den Nährboden für eine weitere Verbesserung der Techniken darstellt. Im Schoße der bestimmten Arbeitsorganisation entstehen also neue Techniken, welche dann wiederum und – das ist der Clou dieser dialektischen Konzeption – die Arbeitsorganisation, die sie

wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Enteigner werden enteignet.« (Karl Marx: *Das Kapital I*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag 1962, S. 791.) Eine Erklärung für das Überlappen zweier geschichtsphilosophischer Modelle versucht Helmut Reichelt zu liefern: »[D]ie Frage drängt sich auf, ob Marx nicht doch insgeheim Zweifel abwehrte und der sozialistischen Revolution nur glaubte sicher sein zu können, wenn auch die abgelaufene Geschichte sich nach diesem Gesetz vollzog.« (Helmut Reichelt: *Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion*, in: Karl Marx: *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse*, hrsg. von Helmut Reichelt und Reinhold Zech, Frankfurt a. M.: Ullstein 1983, S. 7–59, hier: S. 55.)

7 Karl Marx: »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends‹«, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 63–182, hier S. 130.

ermöglicht haben, umstürzten, um eine neue zu etablieren. Dieser Verweiszusammenhang lässt sich als die Idee formulieren, dass die Produktivkräfte den Produktionsverhältnissen immer wieder entwachsen, in die sie eingebettet waren und die sie haben anwachsen lassen. Produktivkräfte kommen dann mit den Produktionsverhältnissen in einen Widerspruch, wenn sie als Fesseln einer weiteren Entwicklung in Erscheinung treten. Als Konsequenz des Widerspruchs zerstören die Produktivkräfte die sie fesselnden Produktionsverhältnisse und etablieren neue. Die Dialektik zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen kann derart als Motor der Geschichte verstanden werden. In *Zur Kritik der politischen Ökonomie* schreibt Marx entsprechend:

Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.<sup>8</sup>

Um die bisher noch abstrakte Rede vom Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen am Fall der kapitalistischen Produktionsweise zu konkretisieren, lohnt es sich, im *Anti-Dühring* von Engels nachzulesen. Dort beschreibt er vorerst die vorkapitalistische, feudalistische Produktionsweise, die sich durch Kleinbetriebe auszeichne, deren Produk-

8 Karl Marx: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 13, Berlin: Dietz Verlag 1961, S. 3–160, hier S. 9; im *Manifest der Kommunistischen Partei* formulieren Marx und Engels dieselbe Idee, nur etwas poetischer: »Die bürgerlichen Produktions- und Verkehrsverhältnisse, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor.« (Karl Marx und Friedrich Engels: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 459–493, hier S. 466.) In *Deutsche Ideologie* sprechen Marx und Engels jenen Widerspruch explizit als universelle, geschichtstreibende Kraft an, wenngleich sie in den frühen Schriften die Produktionsverhältnisse noch als Verkehrsformen bezeichnen: »Alle Kollisionen der Geschichte haben also nach unserer Auffassung ihren Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der Verkehrsform.« (Karl Marx und Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1978, S. 73.)

tionsmittel sich in der Verfügungsgewalt der einzelnen Arbeiterinnen und Arbeiter befinden: »der Ackerbau der kleinen, freien oder hörigen Bauern, das Handwerk der Städte.«<sup>9</sup> Die Arbeitsmittel und Techniken, die zum Einsatz kommen, waren, so Engels, »für den Einzelgebrauch berechnet, also notwendig kleinlich, zwerghaft, beschränkt.«<sup>10</sup> Er fährt fort und schildert, wie die Produktionsmittel nach und nach der feudalen Produktionsweise entwachsen seien und sich aus ihnen die kapitalistische Produktionsweise entwickelt habe. Da die im Rahmen der feudalistischen Produktionsweise zur Anwendung kommenden Techniken immer größer und aufwendiger geworden seien, habe der Umstand, dass die Produktionsmittel nach wie vor den einzelnen Arbeiterinnen und Arbeitern gehörten, die sie allein kaum noch bedienen konnten, angefangen, als produktionshemmend zu erscheinen. Erst in einfachen Kooperationen, dann in Manufakturen, später in der großen Industrie hätten sich deshalb Produktionsverhältnisse herausgebildet, in denen die neue Klasse der Kapitalistinnen und Kapitalisten die Produktionsmittel besitzen, während die Klasse des Proletariats ihre Arbeitskraft an die Kapitalistinnen und Kapitalisten verkaufen und die Produktionsmittel im Produktionsprozess bedienen müssen.

Aufgrund der dieser kapitalistischen Produktionsweise inhärenten Ausbeutung der Arbeiterinnen und Arbeiter prognostiziert Engels eine immer drastischere Eigentumpolarisierung. »Mit stets wachsender Schnelligkeit vollzog sich die Scheidung der Gesellschaft in große Kapitalisten und besitzlose Proletarier.«<sup>11</sup> Diese Polarisierung habe nicht nur ein verarmtes Proletariat hervorgebracht, sondern habe es den Kapitalistinnen und Kapitalisten zugleich erlaubt, immer größere und aufwendigere Produktionstechniken zu entwickeln. »An die Stelle des Spinnrads, des Handwebstuhls, des Schmiedehammers trat die Spinnmaschine, der mechanische Webstuhl, der Dampfhammer; an die Stelle der Einzelwerkstatt, die das Zusammenwirken von Hunderten und Tausenden gebietende Fabrik.«<sup>12</sup> Im Rahmen der sich durch Privateigentum an Produktionsmitteln, Warenproduktion und Lohnarbeit auszeichnenden kapitalistischen Produktionsweise blühen die Produktivkräfte, welche den Kapitalismus erst hervorgebracht haben, weiter auf und zwar bis zu einem Zeitpunkt, an dem sie, so Engels Konkretisierung der geschichtsteleologischen These, den Kapitalismus notwendigerweise hinter sich lassen. Die mächtigen Produktionstechniken, welche durch die enorme

9 Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (»Anti-Dühring«), in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 20, Berlin: Dietz Verlag 1962, S. 250.

10 Ebd.

11 Engels: *Anti-Dühring*, S. 243.

12 Ebd., S. 250.

Kapitalkonzentration ermöglicht wurden, benötigen eine große Anzahl an Arbeiterinnen und Arbeitern, die, und das sei entscheidend, sie *gemeinschaftlich* und *planvoll* bedienen. Während das Kapital sich in den Händen immer weniger Personen konzentrierte, weite sich die Produktion auf immer mehr Personen aus und werde gesellschaftlicher.<sup>13</sup>

Aufgrund dieser Tendenz geht Engels davon aus, dass sich das Privateigentum (besonders das an den Produktionsmitteln), nachdem es die Produktivkräfte entfesselt habe, nach und nach selbst als Fessel der Produktion herausstelle. Denn während sich die Produktion (in der Fabrik) als gemeinschaftlich und planvoll erweise, werden die produzierten Waren (zwischen den und außerhalb der Fabriken) durch das individuelle Prinzip des Privateigentums angeeignet. »Produktionsmittel und Produktion sind wesentlich gesellschaftlich geworden. Aber sie werden unterworfen einer Aneignungsform, die die Privatproduktion einzelner zur Voraussetzung hat, wobei also jeder sein eignes Produkt besitzt und zu Markte bringt.«<sup>14</sup> Der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung führe das immer größer werdende Proletariat notwendigerweise dazu, den Staat zu erobern, das Privateigentum abzuschaffen und die Produktionsmittel zu verstaatlichen, um die sich in der kapitalistischen Produktionsweise latent herausgebildete (in den Fabriken, nicht aber zwischen den Fabriken) planvolle, gesellschaftliche Produktion tatsächlich zu verwirklichen:

Indem die kapitalistische Produktionsweise mehr und mehr die große Mehrzahl der Bevölkerung in Proletarier verwandelt, schafft sie die Macht, die diese Umwälzung, bei Strafe des Untergangs, zu vollziehen genötigt ist. [...] Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf, und damit auch den Staat als Staat.<sup>15</sup>

Aufgrund des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen weise die Geschichte nicht nur einen Motor auf, sondern auch ein Telos. Denn wenn das Proletariat das Privateigentum abschaffe, dann positiviere es – auf Grundlagen, die historisch erst geschaffen werden mussten – das wahre Potential der Arbeit als gesellschaftlicher und freier. Sobald Arbeit nicht mehr über das Kapital vermittelt werde, höre sie auf, ein Mittel

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 250f.

<sup>14</sup> Ebd., S. 252.

<sup>15</sup> Ebd., S. 223.

zum Broterwerb (der Arbeiterinnen und Arbeiter) oder zur Vermehrung des Kapitals (der Kapitalistinnen und Kapitalisten) zu sein, höre sie auch auf, als anhaltende Ursache des Klassenantagonismus zu wirken und werde zum wesentlichen Bestandteil einer klassenlosen Gesellschaft, die sich *mithilfe des gemeinschaftlichen Arbeitsprozesses in Freiheit selbst produziere*. Nicht zuletzt im *Manifest der Kommunistischen Partei* werben Marx und Engels mit einem solchen Begriff der befreiten Arbeit, auf deren Verwirklichung sich eine vom Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen angetriebene Geschichte hinbewege: »In der bürgerlichen Gesellschaft ist die lebendige Arbeit nur ein Mittel, die aufgehäuften Arbeit zu vermehren. In der kommunistischen Gesellschaft ist die aufgehäuften Arbeit nur ein Mittel, um den Lebensprozess der Arbeiter zu erweitern, zu bereichern, zu befördern.«<sup>16</sup>

## 1.2 Produktivkräfte, Begehren und Kritik im Ödipus-Modell

Vor dem Hintergrund dieser Darstellung kann die Rolle spezifiziert werden, die das Ödipus-Modell der affirmativen Kritik im Rahmen jener Lesart des Marxismus zuspricht. Indem Deleuze die Subjektivierungsweisen der bürgerlichen Kleinfamilie als Grund für das bisherige Ausbleiben einer emanzipativen Wirkung der Produktivkräfte anführt, erweitert er Marx' und Engels' Begriff der Produktivkräfte um die Dimension des Begehrens: Marx und Engels hatten behauptet, dass die Produktivkräfte vom Privateigentum gefesselt werden und sich beizeiten von dieser Fessel lösen können. Von dieser Fessel lösen können die Produktivkräfte sich allerdings so lange nicht, fügen Deleuze und Guattari hinzu, wie die Familie das Begehren fessele. »Nun findet die im Privateigentum repräsentierte abstrakt-subjektive Arbeit ihr Korrelat in dem in der Privatfamilie repräsentierten abstrakt-subjektiven Wunsch.«<sup>17</sup> Weil Deleuze und Guattari den Begriff der Produktivkräfte um die Dimension des Begehrens erweitern und zugleich der affirmativen Kritik die Fähigkeit zusprechen, die ödipalen Subjektivierungsweisen zurückzunehmen und die repressiven Selbstverhältnisse durch freie, begehrende zu ersetzen, wird affirmative Kritik zu einem integralen Bestandteil der Produktivkräfte. Das Ziel der affirmativen Kritik kann vorerst vage bestimmt werden als das Unterfangen, das in der Familie gefesselte Begehren zu entfesseln und es mithilfe des kurzen, das Begehren entfaltenden Denkens der Arbeit und der Technikentwicklung zukommen zu lassen. Denn nur in Verbindung mit dem

<sup>16</sup> Marx und Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 476.

<sup>17</sup> Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 391.

entfesselten Begehren könne Arbeit und Technikentwicklung emanzipativ werden. Erst dann höre sie auf, sich den Selbstbewegungen des Kapitals unterzuordnen und diese auszuführen. Allein durch die Entfesselung des Begehrens, welche affirmative Kritik zu leisten im Stande sei, könne es zu einer Entfesselung der Produktivkräfte kommen.

Zu sagen, das produktive Begehren müsse der Arbeit hinzugegeben werden und die affirmative Kritik sei ein integraler Bestandteil der Produktivkräfte, ist allerdings noch zu ungenau. Denn die Schlussfolgerungen, die Deleuze und Guattari im Rahmen des Erklärungsmodells Ödipus aus ihrer Analyse des Stellenwerts der Familie bei der Reproduktion des kapitalistischen Systems ziehen, sind bei genauerer Betrachtung weitreichender. Sie bestimmen das Begehren nicht bloß als einen notwendigen Bestandteil von Arbeit. In der Arbeit sehen sie geradezu *eine Aktualisierung* von Begehren bzw. des Wunsches. Arbeit, welche die Produktionsverhältnisse festigt, gilt ihnen nicht als Arbeit ohne Begehren, sondern als die Aktualisierung eines gefesselten Begehrens. Arbeit, welche an der Veränderung der Produktionsverhältnisse teilhat, hingegen, sei nicht Arbeit plus Begehren, sondern die Aktualisierung eines entfesselten Begehrens. In der emanzipierenden Arbeit komme nicht das produktive Potential der Arbeit zum Vorschein, sondern die Arbeit werde zur Ausdrucksform der revolutionären Kraft des Begehrens bzw. des Wunsches. »[K]eine Gesellschaft kann auch nur eine einzige wahre Wunschproduktion ertragen, ohne daß ihre hierarchischen, ihre Ausbeutungs- und Unterwerfungsstrukturen gefährdet wären.«<sup>18</sup>

Während Marx und Engels (im Rahmen des dargestellten Modells) behaupten, die Gesellschaft und ihr Reichtum werde ausschließlich durch Arbeit geschaffen, weshalb die Gesellschaft sich durch den Fortschritt der Produktivkräfte notwendigerweise befreie, interpretieren Deleuze und Guattari den von ihnen festgestellten Umstand, dass die entfesselten Produktivkräfte solange keine befreiende Wirkung entfalten, wie das produktive Begehren in der Familie gefesselt bleibe, also als eine Spezifizierung oder Korrektur von Marx' und Engels' Aussage über Gesellschaft: Da Arbeit sich als eine Funktion des Begehrens erweise, müsse man sagen, dass die Gesellschaft nur mittelbar von Arbeit produziert werde. Vor der Arbeit stehe noch das Begehren. Eigentlich werde sie also hervorgebracht vom Begehren bzw. vom Wunsch, welcher sich in der Arbeit aktualisiere. Weil sie die Produktivkräfte als einen Ausdruck des Wunsches verstehen, bestimmen Deleuze und Guattari die Produktionsverhältnisse als »eine Institution des Wunsches«,<sup>19</sup> während sie

<sup>18</sup> Ebd., S. 150.

<sup>19</sup> Ebd., S. 81.

bei Marx und Engels noch eine Institution der Arbeit waren. Der zentrale Stellenwert der Familie bei der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise verweist auf das gefesselte/entfesselte Begehren als politisch relevante Leitdifferenz, wodurch affirmative Kritik als das Vermögen zur Entfesselung und Entfaltung des Begehrens zum Zünglein an der Waage wird. Von allein laufe der historische Prozess einer Entfesselung der Produktivkräfte nämlich nicht ab, weil er von der Entfesselung des Begehrens und somit von der affirmativen Kritik abhängt.

Demnach unterscheiden sich die Typen oder vielmehr Ordnungen der Phantasie dadurch, ob zum einen die gesellschaftliche Produktion der ›Güter‹ ihre Regel dem Wunsch aufzwingt, durch Vermittlung eines Ich, dessen fiktive Einheit durch die Güter selbst garantiert wird, oder ob zum anderen die Wunschproduktion der Affekte ihre Regel den Institutionen, deren Elemente nur mehr Triebe sind, aufzwingt.<sup>20</sup>

### 1.3 Wunschmaschinen und technisch-gesellschaftliche Maschinen

Bei der näheren Bestimmung der emanzipativen Funktion affirmativer Kritik im Rahmen des marxistischen Modells sehen sich Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* mit einem grundlegenden Problem konfrontiert. Weil sie die Entfesselung des Begehrens als Ursache einer Entfesselung der Produktivkräfte und einer Befreiung der Produktionsverhältnisse verstehen, müssen sie nachweisen, wie Begehren überhaupt Arbeitsmaschinen und Arbeitsstrukturen verändern kann. Während sich im Modell von Marx und Engels die Übergänge von Arbeit und Maschine noch vorstellen ließen, weil beide dem Bereich des Mechanischen zugerechnet werden können, fällt das Begehren, das man traditioneller Weise dem Bereich des Organischen zuordnet, in eine andere Kategorie. Um ihre Sichtweise zu plausibilisieren und die Notwendigkeit affirmativer Kritik bei der Entfesselung der Produktivkräfte auszuweisen, führen Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* ein Vokabular ein, das Übergänge von Begehren und Maschine jenseits des sie voneinander trennenden Dualismus von Mechanismus und Organismus zu denken erlaubt.<sup>21</sup>

20 Ebd.

21 Deleuzes und Guattaris Versuch, marxistische Theorie psychoanalytisch zu informieren, verfolgen nicht das Ziel, zwei voneinander unterschiedene Ökonomien – eine psychische Ökonomie des Triebs und eine physische Ökonomie der Arbeit – aufeinander abzustimmen. Nicht in der Versöhnung einer irrationalen Logik des Begehrens mit einer rationalen Logik der Arbeit besteht ihr Anliegen. Darin unterscheiden sie sich von den freudomarxistischen

Das Begehren adressieren sie deshalb als *Wunschmaschine*. Folglich weist das Vokabular des *Anti-Ödipus* zwei verschiedene Arten von Maschinen auf: die *Wunschmaschinen* der Psyche auf der einen Seite und die technischen Objekte (die Maschinen der Alltagssprache) auf der anderen Seite, welche Deleuze und Guattari *technisch-gesellschaftliche Maschinen* nennen.

Einerseits erhoffen sie sich davon, den produktiven Charakter des unbewussten Begehrens hervorzuheben. Die Wunschmaschine produziere genauso etwas, so legt es der Begriff nahe, wie auch die technisch-gesellschaftliche Maschine. Allerdings unterscheiden sich die beiden Maschinenarten bezüglich dessen, was sie produzieren: Denn wenn Wunschmaschinen nicht repräsentativ behandelt werden und zur vollen Entfaltung gelangen, so Deleuze und Guattari, werden sie gewissermaßen zu Meta-Maschinen, da sie in der Lage seien, technisch-gesellschaftliche Maschinen experimentell zu verändern und in diesem Akt der Veränderung neuartige, produzierende Maschinen zu produzieren. »Die Regel, immerfort das Produzieren zu produzieren, dem Produkt Produzieren aufzusetzen, definiert den Charakter der Wunschmaschine oder der primären Produktion: Produktion von Produktion.«<sup>22</sup>

Die metaphorische Einebnung der Differenz zwischen technischem Mechanismus und lebendigem Organismus funktioniert jedoch in beide Richtungen. Während das Unbewusste, Deleuze und Guattari zufolge, der Maschine insofern gleiche, als es produziere (sogar das Produzieren produziere), weise die Maschine umgekehrt unbewusste Komponenten auf, insofern sie eine Institution der Bedürfnisbefriedigung darstelle und bestimmte Bedürfnisse zugleich befriedige und reproduziere, dadurch Triebe und Körper organisiere. Nicht nur sei das Unbewusste maschinisch verfasst, sondern die Maschine besitze zugleich eine unbewusst-triebhafter Dimension. Henning Schmidgen bringt das in seiner Untersuchung *Das Unbewußte der Maschine* auf den Punkt:

Deleuze und Guattari vergleichen das Unbewußte mit einer Maschine, aber sie tun dies nur insoweit, als die Maschine selbst mit dem ihr eigenen Unbewußten konfrontiert wird. Was dann zum Vorschein kommt, ist weder ein

Ansätzen. Stattdessen sind Deleuze und Guattari davon überzeugt, dass die ökonomische Ordnung der Arbeit aus der ökonomischen Ordnung des Triebs hervorgehe und von ihr reproduziert, aber auch verändert werde. Die beiden Ökonomien sehen sie als Bestandteile eines gemeinsamen Kontinuums an. »Sogar bei Reich findet man noch diese Dualität und diesen Versuch einer Versöhnung. Dagegen ist unser Standpunkt, daß es nur eine einzige Ökonomie gibt und daß das Problem einer wirklichen anti-psychoanalytischen Analyse darin besteht, aufzuzeigen, wie der unbewußte Wunsch die Formen dieser Ökonomie sexuell besetzt.« (Deleuze: *Vier Thesen über die Psychoanalyse*, S. 83.)

22 Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 13.

psychischer Automatismus noch eine robuste Stahlkonstruktion, noch ein bloßer Algorithmus, sondern eine weiche Organisation von heterogenen, materiellen und körperlichen Fragmenten, die gemäß einem merkwürdigen Ideal des Kaputten zusammen funktionieren; Maschinen des Unbewußten, die mit dem Unbewußten der Maschine in Verbindung stehen.<sup>23</sup>

#### 1.4 Affirmative Kritik als Produktivkraft

Vor dem Hintergrund der von beiden Seiten ausgehenden Angleichung des organisch-psychischen Begehrens und der mechanisch-physischen Maschine lässt sich genauer bestimmen, inwiefern Deleuze dem ästhetisch-experimentellen Denken der affirmativen Kritik (und der durch sie bewirkten Entfesselung des Begehrens) die Fähigkeit beimisst, eine emanzipative Entfesselung der Produktivkräfte zu bewirken. Im dritten Kapitel hatten wir gesehen, dass er dem Denken der affirmativen Kritik eine Doppelfunktion zuspricht. Zum einen sei es dazu in der Lage, einen Überschuss des Begehrens zu entfalten und damit eine Bewegung des Differierens zu initiieren, die Deleuze auch ein Lernen oder ein Werden nennt. Zum anderen könne das Denken der affirmativen Kritik Bereiche in der Welt identifizieren (die er auch als Probleme bezeichnet), die eine solche Transformation zulassen oder begünstigen. Dies ist die problematisierende Funktion. Im Vokabular der Wunschmaschine/technisch-gesellschaftlichen Maschine lässt sich diese Doppelfunktion des Denkens der affirmativen Kritik nun im marxistischen Szenario als Bedingung einer emanzipativen Entfesselung der Produktivkräfte verorten.

Das Denken der affirmativen Kritik könne zu einer solchen Entfesselung führen, wenn es einerseits die technisch-gesellschaftliche Maschine problematisiert und dabei die unbewusst-triebhafter Dimension, die im geregelten Gebrauch verdeckt bleibt, offenlegt und prüft. Das Denken offenbare dabei, dass die technisch-gesellschaftliche Maschine bestimmte Triebe befriedigt und reproduziert und prüfe zugleich, ob sie als Institution der Bedürfnisbefriedigung mit einem Bereich der Welt interagiert, der potentiell eine Differenzierung dieser Institution zulässt, ob die technisch-gesellschaftliche Maschine also die Lösung eines wahren Problems darstellt. Sollte diese Prüfung positiv ausfallen, so könne das Denken der affirmativen Kritik andererseits die Gestalt der technisch-gesellschaftlichen Maschine verändern, indem es mithilfe des produktiven Überschusses des Begehrens, der im geregelten

<sup>23</sup> Henning Schmidgen: *Das Unbewußte der Maschine. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Fink 1997, S. 13.

Gebrauch der technisch-gesellschaftlichen Maschine noch unterdrückt werde, eine andere Lösung des Problems antizipiert und somit die technisch-gesellschaftliche Maschine als eine veränderte Institution der Bedürfnisbefriedigung erfindet und hervorbringt. In diesem Fall sprechen Deleuze und Guattari davon, dass die Wunschmaschine sich an die technisch-gesellschaftliche Maschine »anschließt«. <sup>24</sup> Die Gesamtheit der Funktionen affirmativer Kritik fassen sie in ihrer Rede von den Fluchtlinien zusammen, die das Begehren auffinden könne, nachdem das Denken die virtuell-unbewusste Dimension der Maschine offengelegt hat und bevor das Denken dem vom Begehren aufgezeigten Weg zur Differenzierung der Maschine folgt.

Der Unterschied zwischen einer kapitalistischen Entfesselung der Produktivkräfte und einer durch affirmative Kritik angeleiteten Entfesselung der Produktivkräfte lässt sich nun benennen. Obgleich es in der kapitalistischen Produktionsweise zu einer rasanten Entwicklung der technisch-gesellschaftlichen Maschinen gekommen sei, so seien diese Transformationen nicht an wahren Problemen ausgerichtet gewesen, die es den Subjekten erlaubt hätten, die produktive Kraft ihres Begehrens zu realisieren. Vielmehr hätten die Subjekte bei der kapitalistischen Entfesselung der Produktivkräfte lediglich die Bewegungen des Kapitals nachvollzogen. Zwar hätten sie dabei die technisch-gesellschaftlichen Maschinen transformiert, jedoch ohne einerseits die Produktionsverhältnisse zu verändern und ohne andererseits die Repression des produktiven Begehrens zu beenden. Als ein Lernen bzw. ein Werden qualifiziere die den Bewegungen des Kapitals folgende Entfesselung der Produktivkräfte ebenso wenig, wie sie die emanzipativen Potentiale einlösen könne, die Marx und Engels ihr zugesprochen hatten. »Es gibt Menschen, deren ganze differenzierte soziale Existenz an den falschen Problemen hängt, von denen sie leben«. <sup>25</sup> Komme das Begehren hingegen in der affirmativen Kritik zum Ausdruck und verändere die technisch-gesellschaftlichen Maschinen, so vollziehe das Subjekt eine Entfesselung der Produktivkräfte, die eine neue Art des Produzierens produziert, dabei die Ordnung des Eigentums missachtet und neue Produktionsverhältnisse hervorbringt. Die von affirmativer Kritik herbeigeführte technische Innovation höre auf, die Gesellschaft der Bewegung des Kapitals entsprechend zu transformieren, und fange an, sie auf eine freie, im ästhetischen Experiment sich findende Art zu verändern. <sup>26</sup>

<sup>24</sup> Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 41.

<sup>25</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 263.

<sup>26</sup> Insofern Deleuze und Guattari in ihrer Erweiterung des Modells von Marx und Engels eine Kritik der Arbeit mit einer utopischen Hoffnung kombinieren, die sie an die Arbeit knüpfen, wird ersichtlich, wieso ihre Theorie zur Stichwortgeberin operaistischer und postoperaistischer Marxlektüren wurde und inwiefern diese Lektüren umgekehrt ihre Theorie inspirierten.

## 1.5 Kafka als affirmativer Kritiker

Ein Beispiel, das Deleuze und Guattari gerne anführen, wenn sie von gelungener affirmativer Kritik sprechen, ist das Werk von Franz Kafka, das sie auf eine spezielle Weise auslegen. Die von Kafkas Nachlassverwalter Max Brod ins Spiel gebrachte Interpretation zurückweisend, Kafka bringe die Widersprüche und Leiden einer bürokratischen und mechanischen Welt zum Ausdruck, sehen sie in ihm einen affirmativen Kritiker. Kafka weise alle gesellschaftlichen Praktiken als Maschinen aus und verstehe auch sich selbst noch als produzierende Maschine, nicht um eine entfremdete Moderne zu kritisieren, sondern um in einen revolutionären Begehrensprozess eintreten zu können.

Wenn Kafka zum Beispiel rechtliche Verfahren beschreibe, dann nicht mit der Intention, diese als absurd und sinnlos darzustellen, und sie auf diese Weise zu kritisieren oder abzulehnen. Seine Beschreibungen wirkten bloß absurd, weil er die Betrachtungsebene wechselt: Anstatt auf einer semantischen Ebene die Bedeutung der Gesetze zu analysieren, versuche Kafka die vom Gericht implizierten Triebstrukturen herauszuarbeiten und damit die erste Bedingung zu erfüllen, um in einen experimentierenden Werdensprozess eintreten zu können. Er stellt sich die Fragen, welche Bedürfnisse die Justiz befriedigt und reproduziert, und ob es einen Raum für Veränderungen dieser Institutionen der Bedürfnisbefriedigung gibt. So legt er das Unbewusste der technisch-gesellschaftlichen Maschine frei und überprüft, ob sie auf ein wahres Problem antwortet. »Hier geht es nicht mehr um Hinweise auf die mögliche Falschheit der Justiz, sondern auf ihren Charakter als libidinöses Verlangen.«<sup>27</sup> Denselben problematisierenden, die virtuell-unbewusste Dimension (die Deleuze in den Gemeinschaftsarbeiten mit Guattari auch die molekulare Dimension nennt und einer molaren Dimension gegenüberstellt, welche den Begriff der aktuell-bewussten Dimension ersetzt) offenbarenden Blick werfe Kafka auf die Bürokratie:

Kafka ist der größte Theoretiker der Bürokratie, weil er zeigt, daß die Schranken zwischen den Büros auf einer bestimmten Ebene (aber auf welcher, lokalisierbar ist sie nicht) keine ›genau abgesteckten Grenzen‹ mehr sind und in einer molekularen Umgebung versinken, die sie auflöst und den Chef gleichzeitig zu kaum wiedererkennbaren und identifizierbaren Mikro-Gestalten auswuchern läßt, die weder erkennbar noch zentralisier-

27 Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Kafka. Für eine kleine Literatur*, übers. von Burkhard Kroeber, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. S. 68.

bar sind: ein weiteres Regime, das mit der Trennung und der Totalisierung von harten Segmenten koexistiert.<sup>28</sup>

Nachdem Kafka das Unbewusste der technisch-gesellschaftlichen Maschinen herausgearbeitet habe, führe er den produktiv-maschinischen Charakter des Unbewussten vor. Nicht um einen Zustand technisch-instrumenteller Entfremdung zum Ausdruck zu bringen, sondern um das Begehren zu entfesseln und die Wunschmaschinen produktiv werden zu lassen, nehme Kafka einen maschinischen Sprachgebrauch an. Er mache sich der Maschine gleich, um auch die zweite Bedingung dafür zu erfüllen, in den Werdensprozess eintreten und die technisch-gesellschaftlichen Maschinen entlang der herausgearbeiteten libidinösen Fluchtwege differieren zu können. Im ästhetischen Experiment über und mit den kapitalistischen Techniken und den bürokratischen Verfahren lasse er mit der repräsentativen Funktion der Sprache auch den alten Sinn dieser Techniken und Verfahren zurück. Jenseits des alten Sinns, jenseits des alten Selbst, jenseits des alten, den Bewegungen des Kapitals folgenden Gebrauchs der Maschine, steigen – vorerst noch als undeutliche Trugbilder – die Schemen eines neuen Sinns, eines neuen lebendigen Selbst, einer neuen lebenswerten Praxis auf, welche er, nach dem Durchlauf durch den Unsinn, ergreife und aktualisiere. »Gewöhnlich kompensiert die Zunge ihre Deterritorialisierung durch eine Reterritorialisierung in den Sinn. Sobald sie nicht mehr Organ eines Sinnes ist, wird sie zum Instrument *des* Sinns.«<sup>29</sup>

Kafkas Werke interpretieren Deleuze und Guattari als die Protokolle der Experimente, in denen sich die Wunschmaschinen an die technisch-gesellschaftlichen Maschinen anschließen und das entfesselte Begehren die bestehenden Produktivkräfte in neue, lebendige Praktiken transformiere. Im Medium der affirmativen Kritik werde Kafka selbst zur Produktivkraft, welche die Techniken weiterentwickle, und dabei am Prozess der Befreiung der Gesellschaft teilhabe. »Ein Mensch, der schreibt, ist niemals ›nur ein Schriftsteller‹: Er ist ein politischer Mensch, und er ist ein Maschinenmensch, und er ist ein experimentierender Mensch [...].«<sup>30</sup>

28 Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. von Gabriel Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1997, S. 291.

29 Deleuze und Guattari: *Kafka*, S. 29 f.

30 Ebd., S. 13.

## 1.6 Revolutionär-Werden statt Revolution

Ogleich sich Deleuzes und Marx'/Engels' Vorstellungen darin gleichen, dass sie den Produktivkräften die revolutionäre Kraft zusprechen, die Produktionsverhältnisse zu stürzen, entwickelt Deleuze durch die Neubestimmung des Produktionsbegriffs eine völlig veränderte Auffassung vom Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Solange die begehrende Tiefendimension der Arbeit noch nicht entdeckt worden sei, so Deleuze gemeinsam mit Guattari, *erscheine* die historische Entwicklung als die Entfaltung eines Widerspruchs zwischen den Produktivkräften (der Arbeit) und den Produktionsverhältnissen, die sich auf der Ebene des Aktuellen abspielt. Da Arbeit jedoch als die Aktualisierungsform eines produktiven Begehrens begriffen werden muss, das sich auf der Ebene des Virtuellen anders mit dem Unbewussten der Maschinen in Bezug setzt, spielt sich der Konflikt zwischen Produktivkräften (des Begehrens) und Produktionsverhältnissen eigentlich auf dieser Ebene ab. Das Begehren tritt dort nicht in einen *Widerspruch* zu den vorhandenen Produktionsverhältnissen, sondern versucht ihnen vielmehr mithilfe jener affirmativen Kritik eine Differenz einzuschreiben, indem sie die Weise der Produktion im Experiment unter Anleitung des Begehrens *differiert*. Die notwendige Bedingung für wirkliche Veränderungen in den Produktionsverhältnissen sehen Deleuze und Guattari daher in den *mikropolitischen* Bewegungen des Differierens der affirmativen Kritik, jenem Herausarbeiten der molekularen Fluchtlinien, das erst im Nachhinein als die Entfaltung eines Widerspruchs auf der Ebene des Aktuellen/Molaren erscheint.

Die untergründigen Bewegungen, die eine Gesellschaft antreiben, präsentieren sich so, auch wenn sie zwangsläufig als eine Konfrontation von molaren Segmenten ›repräsentiert‹ werden. Es heißt zu unrecht (vor allem im Marxismus), daß eine Gesellschaft durch ihre Widersprüche definiert wird. Das stimmt nur im großen und ganzen. Aus der Sicht der Mikropolitik wird eine Gesellschaft durch ihre Fluchtlinien definiert, die molekular sind.<sup>31</sup>

Auch vor dem Hintergrund der Erfahrung der Ereignisse des Mai 1968 distanzieren sich Deleuze und Guattari von der Vorstellung, die Befreiung der Gesellschaft müsse mithilfe *einer* organisierten Revolution vollzogen werden. Auf eine Revolution zu warten, in der sich der Widerspruch zwischen den Produktivkräften (der Arbeit) und den Produktionsverhältnissen in

31 Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 294.

der Eroberung des Staates durch das Proletariat sowie in der folgenden Abschaffung des Privateigentums entfaltet, oder diese Revolution »logistisch« vorzubereiten, seien die falschen Strategien, welche den mikropolitischen Grund der Produktivkräfte missachten. Statt auf die eine Revolution zu vertrauen, müsse jede einzelne Person ein sofortiges Revolutionär-Werden einüben und durch affirmative Kritik jene Bewegungen des begehrenden Differierens ausführen.

Einerseits sind Deleuze und Guattari insofern pessimistischer als Marx und Engels, als sie nicht jede Entfesselung der Produktivkraft (der Arbeit) als emanzipativ einschätzen, sondern nur diejenigen, die einer Entfesselung des Begehrens entspringt. Andererseits erweisen sie sich zugleich insofern als optimistischer, als sie diese Entfesselung des Begehrens unmittelbar als die Ausübung jener freien Form der Arbeit betrachten, deren Möglichkeit Marx und Engels noch in eine nach-revolutionäre und eigentumslose Zeit des Kommunismus projizieren. Mithilfe des entfesselten Begehrens könne und müsse die Arbeit des Einzelnen sich sofort ausweiten und befreien, um nicht weiterhin Waren, sondern unmittelbar gesellschaftliche Praxis zu produzieren. Allein in einer sich ausbreitenden Befreiung und Ausweitung der warenproduzierenden Lohnarbeit hin zu jener freien, experimentierenden Form der Arbeit, könnten die kapitalistische Produktionsweise und die Institution des Eigentums sukzessive verdrängt werden, behaupten Deleuze und Guattari, den von Marx und Engels in Anspruch genommenen Kausalzusammenhang zwischen Eigentum und utopischer Arbeit umdrehend. Nicht nur die klassischen Arbeitsplätze, sondern alle möglichen gesellschaftlichen Praktiken müssten durch affirmative Kritik als technisch-gesellschaftliche Maschinen verstanden werden, an die sich die Wunschmaschinen anschließen können, um sie in jener freien Form der Arbeit experimentell zu verändern, das Leben zu bereichern und die Repression zu beenden. Ihre Strategie wenden Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* selbst an, wenn sie die Fabrik, das Recht, die Sprache, die Beziehung und eigentlich alles andere als Maschinen präsentieren, die nur bereitlägen, an die Wunschmaschinen angeschlossen und von diesen transformiert zu werden.

Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln. Überall Produktions- oder Wunschmaschinen, die schizophrenen Maschinen, das umfassende Gattungsleben: Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen wollen nichts mehr besagen.<sup>32</sup>

32 Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 8.

## 2 Adorno und das Odysseus-Modell: äußere und innere Naturbeherrschung

Eine grundlegend andere Variante, das bürgerliche Subjekt und dessen repressives Selbstverhältnis zu beschreiben, präsentiert Adorno. Während Deleuze und Guattari die Überwindung dieses Selbstverhältnisses als möglich und wünschenswert darstellen, indem sie es mithilfe der Subjektivierungsweisen der bürgerlichen Kleinfamilie erklären, hält Adorno eine Beschreibung bereit, welche die Einschätzung verkompliziert. Denn nicht bloß die frühkindliche Erziehung, sondern ein sich über Jahrtausende erstreckender Prozess der technischen Aufklärung habe es hervorgebracht. Das Begehren, auf das sich die affirmative Kritik so eindringlich beruft, sei in diesem Prozess nachhaltig ver- und entstellt worden und eigne sich vorerst nicht als Ressource einer affektinformierten Kritik. Diese sei gezwungen mit dem Leiden vorlieb zu nehmen. Die negative affektinformierte Kritik, so würde Adornos Argument aussehen, müsse der affirmativen Variante, die fatalerweise auf ein entstelltes Begehren vertraue, daher unbedingt vorgezogen werden.

Wie schon im Ödipus-Modell von Deleuze und Guattari erweist sich auch bei Adorno der Blick auf die Erklärung des repressiven Selbstverhältnisses zugleich als der Blick auf die politischen Konsequenzen affektinformierter Kritik. Wo Deleuze und Guattari das repressive Selbstverhältnis über die Subjektivierungsweisen der Kleinfamilie erklären und ihm damit eine Ursache zuschreiben, die der bisherigen Entwicklung der Produktivkräfte äußerlich ist, wählt Adorno einen anderen Weg. Denn der Prozess der technischen Aufklärung, den er als Ursache ausmacht, ist eben der Prozess, den Marx und Engels als den Prozess der Produktivkraftentwicklung beschreiben. Adorno behauptet, dass die Selbstverhältnisse in dem Maße repressiver wurden, in dem sich die technischen Möglichkeiten zur Produktivitätssteigerung vergrößerten. Den Prozess, der die technischen Mittel hervorgebracht habe, macht er zugleich für die Unfähigkeit verantwortlich, sie sinnvoll einzusetzen. Obwohl er davon ausgeht, dass eine befreite Gesellschaft nur auf einem hohen Stand der Produktivkräfte zu erreichen sei (der Prozess der Technisierung dürfe also nicht einfach rückgängig gemacht werden), zweifelt er aufgrund der herausgestellten Ambivalenz – anders als Marx und Engels sowie Deleuze und Guattari, die sich ihnen in diesem Punkt anschließen – grundlegend an der Fähigkeit der Produktivkräfte, den emanzipatorischen Prozess in eine befreite Gesellschaft anzuleiten. Er verabschiedet sich von einer »Metaphysik der Produktivkräfte«<sup>33</sup> und damit von der Vorstellung

33 Auch der Kontext, in dem Adorno diesen Begriff benutzt, ist hier interessant: »Diese Metaphysik der Produktivkräfte, die schließlich etwas dem Glauben an den Hegelschen Weltgeist

eines notwendigen Zusammenhangs zwischen ihrer Entfesselung und einer gesellschaftlichen Emanzipation.

Das hat Auswirkungen auf die Rolle der Kritik im Rahmen materialistischer Gesellschaftstheorie. Als Konsequenz versteht Adorno affektinformierte Kritik nicht mehr als Mittel zur Entfesselung der Produktivkräfte, sondern als Reflexionsinstanz, die den (nicht metaphysisch ausgerichteten) Entfaltungsprozess von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen negativ anleitet, indem sie die Leiden analysiert, die dieser Prozess zurücklässt. Die für die Kritik notwendige »Spontaneität des Subjekts« bezeichnet er in der *Negativen Dialektik* daher als »ein Movens der objektiven Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen«. <sup>34</sup> Während Deleuzes und Guattaris affirmativ-kritische Erweiterung, wie schon erwähnt, zum Stichwortgeber operaistischer und post-operaistischer Marxinterpretationen wurde, inspirierte Adornos negativ-kritische Erweiterung in der Weigerung, Kritik vom Standpunkt der Arbeit zu äußern, die Neue Marxlektüre und die Wertkritik um Moishe Postone. Im Folgenden wird es darum gehen, den Zusammenhang zwischen Produktivkraftentwicklung und repressivem Selbstverhältnis genauer zu verstehen, um im Anschluss Adornos Einschreibung des affektinformierten Kritikbegriffs in den Rahmen materialistischer Gesellschaftstheorie präziser fassen zu können. Vor allem in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelt er in Zusammenarbeit mit Max Horkheimer den in Frage stehenden Zusammenhang mithilfe des *Odysseus-Modells*. <sup>35</sup>

## 2.1 Die Metaphysik der Produktivkräfte und die Ambivalenz der Naturbeherrschung

Die Entfaltung der Widersprüche zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen führt in der dargestellten Lesart des Marxismus, auf die sich

außerordentlich Verwandtes ist, führt am Ende dazu, daß sogar ein äußerst bedenkliches Theorem des deutschen Idealismus bei Marx fast unverändert wiederkehrt; [...] daß nämlich die Freiheit eigentlich soviel sei wie daß man bewußt das Notwendige tue; was natürlich nur dann einen Sinn ergibt, wenn das Notwendige, der Weltgeist, die Entfaltung der Produktivkräfte a priori recht hat und ihm der Sieg verbürgt ist«. (Adorno: *Vorlesung über negative Dialektik*, S. 143.)

<sup>34</sup> Adorno: *Negative Dialektik*, S. 205.

<sup>35</sup> In meiner Argumentation behaupte ich eine starke Kontinuität zwischen der *Dialektik der Aufklärung* und der *Negativen Dialektik*, die oft (auch im ansonsten sehr guten Kommentar von Anke Thyen) geleugnet wird. Für weitere Argumente, welche diese Lesart der Kontinuität unterstützen, vgl. Marc Nikolas Sommer: »Exkurs I. Odysseus oder Mythos und Aufklärung«, in: Gunnar Hindrichs (Hrsg.): *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, Klassiker auslegen, Bd. 63, Berlin: De Gruyter 2017, S. 23–40, besonders S. 34.

Adorno und Horkheimer ebenso wie Deleuze und Guattari beziehen, notwendigerweise, auf metaphysische Weise könnte man sagen, in einen Zustand der Freiheit. Worin besteht die Metaphysik der Produktivkräfte genau, von der sich Adorno und Horkheimer lossagen werden? Marx und Engels gehen in dieser Lesart davon aus, dass die einzelnen Techniken, obgleich sie stets zur Schaffung eines partikularen Vorteils ihrer Entwicklerinnen und Entwickler erfunden worden seien, hinter deren Rücken einen langfristigen Prozess in Gang setzen, der in einen Zustand allgemeiner Freiheit münde. Dieser Prozess weist zwei Komponenten auf: Einerseits werde durch die partikularen Technikentwicklungen der Zugriff auf die Natur immer effektiver gestaltet und die Produktivität der Arbeit verbessere sich. Die partikularen Akte der Selbstbehauptung führen zu einer allgemeinen Zunahme der Fähigkeit zur Naturbeherrschung. Andererseits entbergen die sich entwickelnden Maschinen entgegen dem Willen ihrer Erfinderinnen und Erfinder das Wesen der Arbeit. Die Fabrikmaschinen lehren den Arbeiterinnen und Arbeitern bei Engels gegen den Willen ihrer kapitalistischen Erfinderinnen und Erfindern ihren kollektiven und freien Charakter. Beide Thesen treffen sich in folgender, metaphysischer Ansicht: Selbst wenn die Entfesselungen der Produktivkräfte jeweils aus partikularen und unfreien Motiven und unter ungleichen und unfreien Verhältnissen in Gang gesetzt worden seien, so wirken sie doch – zwar nicht als List der Vernunft, so doch als List des Materials – im Großen und Ganzen universalisierend und befreiend.

Von Marx und Engels übernehmen Horkheimer und Adorno nun zwar die Sichtweise, dass der (unter unfreien Produktionsverhältnissen stattfindende) Prozess der Produktivkraftentwicklung nicht angemessen beschrieben werden könne, wenn er auf die bewussten Intentionen und kurzfristigen Resultate verkürzt werde. Marx und Engels hätten durchaus Recht, wenn sie annehmen, dass im Rücken der Einzelnen ein anderer Prozess ablaufe. In der Einschätzung dieses Prozesses unterscheiden sie sich allerdings. Denn im Gegensatz zu Marx und Engels ist der Prozess, der abseits der Intentionen der Einzelnen abläuft, bei Adorno und Horkheimer ambivalent: Er bringe nicht nur die materiellen Bedingungen der allgemeinen Freiheit hervor, sondern auch die subjektive Verunmöglichung, diese Bedingungen einzulösen. Wie erklären sie das? Sie gestehen Marx und Engels zu, die bisherige Entfesselung der Produktivkräfte ganz richtig als eine Zunahme der Effektivität der Naturbeherrschung verstanden zu haben. Allerdings sei ihr Begriff der Naturbeherrschung verkürzt.<sup>36</sup> Naturbeherrschung richte sich nämlich nicht

<sup>36</sup> In der *Negativen Dialektik* wirft Adorno Marx vor, das »Programm absoluter Naturbeherrschung, ein Urbürgerliches« unterstützt zu haben (Adorno: *Negative Dialektik*, S. 242).

nur nach außen, sondern zugleich nach innen. Denn die Entfesselung der Produktivkräfte, jene »Tat des naturbeherrschenden Geistes«,<sup>37</sup> welche die äußere Natur unterdrücke, habe die Unterdrückung der inneren Natur zur Voraussetzung. Die These lautet: Je intensiver der Mensch die äußere Natur beherrschen wolle, desto intensiver müsse er dazu die innere Natur unterdrücken. Äußere Naturbeherrschung und ein repressives Selbstverhältnis sind, Horkheimer und Adorno zufolge, gleichursprünglich. In der *Negativen Dialektik* bemerkt Adorno daher, »im bloßen Wort« der entfesselten Produktivkräfte »klingt eine Drohung mit«. <sup>38</sup>

Aufgrund der Janusköpfigkeit der Naturbeherrschung, auf die ich gleich noch intensiver eingehen werde, verändert sich die Beurteilung dessen, was ich die List des Materials genannt habe. Diese sei entgegen der Einschätzung von Marx und Engels, so eine der Hauptthese der *Dialektik der Aufklärung*, keine metaphysisch abgesicherte Erfolgsgeschichte, die aus unfreien Verhältnissen in einen befreiten Zustand führe, sondern eine (sich hinter dem Rücken der Einzelnen abspielende) Transformation von Unfreiheit:<sup>39</sup> Denn anstatt von den äußeren Opfern und Entbehrungen tatsächlich zu befreien, habe die bisherige Technikentwicklung eine Verinnerlichung der Opfer und Entbehrungen bewirkt. Die äußere Naturbeherrschung verringere zwar die notwendigerweise zu entrichtenden äußeren Opfer, dafür fordere aber die innere Naturbeherrschung immer größere innere Opfer ein. Dem technikoptimistischen Fortschrittsdenken setzen Horkheimer und Adorno deshalb folgendes Geschichtsbild entgegen: »Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers.«<sup>40</sup> Wichtig ist jetzt folgendes: Weil die erste von Marx und Engels analysierte Komponente des Prozesses der Produktivkraftentwicklung jene Ambivalenz aufweise (nämlich die Naturbeherrschung, die nach innen und nach außen zugleich wirke), könne die zweite analysierte Komponente nicht eintreten. Denn obwohl die Maschinen dazu in der Lage seien, können sie den Einzelnen keine freie und kollektive Art des Arbeitens lehren, weil die Einzelnen in jenen repressiven Selbstverhältnissen der inneren Naturbeherrschung gefangen seien. Die instrumentellen Selbstverhältnisse, die sich im Prozess der Entwicklung der Technologien mitentwickelt haben, verhindern die Realisierung der Freiheit, welche

37 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 301.

38 Ebd.

39 Eine Universalgeschichte, die in einen Zustand der Humanität führe, gebe es nicht, so Adorno in der *Negativen Dialektik*, höchstens eine »von der Steinschleuder zur Megabombe« (Adorno: *Negative Dialektik*, S. 314).

40 Adorno, Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 62.

diese Technologien versprechen:<sup>41</sup> Die Menschen »fallen damit hinter die Potentialität der technischen Produktivkräfte zurück.«<sup>42</sup>

Bleibt, wie bei Marx und Engels, die innere Dimension der Naturbeherrschung unentdeckt, so kann die Produktivkraftentwicklung als ein Prozess verstanden werden, der, obgleich er unter unfreien Bedingungen stattfindet, notwendig und direkt in ein herrschaftsfreies Reich der Freiheit führe. Rückt, wie bei Horkheimer und Adorno, die innere Dimension der Naturbeherrschung in den Fokus und erscheint die Technikentwicklung entsprechend als Transformation der unfreien, herrschaftsförmigen Bedingungen, unter denen sie stattfindet, so verflüchtigt sich der Glaube an die utopische Gerichtetheit des Prozesses der Produktivkraftentwicklung. Vor dem Hintergrund dieser Erklärung kann Adorno auch die Tatsache nicht überraschen, dass die entfesselten Technologien mit der Unfähigkeit koexistieren, diese so einzusetzen, dass zumindest niemand mehr hungern müsse. Eine detaillierte Antwort auf die Frage, warum und inwiefern das repressive Selbstverhältnis der inneren Naturbeherrschung die Unfähigkeit nach sich zieht, die durch die äußere Naturbeherrschung ermöglichten Techniken so anzueignen, dass sie Teil von individuell sinnvollen und kollektiv gerechten Lebensweisen werden, bringen Adorno und Horkheimer an der Figur des Odysseus zur Darstellung.

## 2.2 Odysseus, Selbstbehauptung und Disziplinierung

In der Figur des Odysseus sehen Horkheimer und Adorno schon das gesamte Dilemma angelegt, das den historischen Prozess einer Entfaltung der Produktivkräfte notwendig ereilt. »Der listige Einzelgänger ist schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen: daher ist die Odyssee schon eine Robinsonade.«<sup>43</sup> Als Allegorie dieses Prozesses interpretieren Horkheimer und Adorno den zwölften Gesang aus der Odyssee. Dort wird beschrieben, wie Odysseus den Plan fasst, mit dem Schiff an einer Insel vorbeizufahren, auf der die Sirenen sitzen, deren Lieder so verführerisch sind, dass all diejenigen, die sich bisher an der Aufgabe versucht haben, an der Insel vorbeizufahren, dem Gesang verfallen und daraufhin an der Insel

41 »Die entfesselte Technik eliminiert den Luxus, aber nicht, indem sie das Privileg zum Menschenrecht erklärt, sondern indem sie bei allgemeiner Hebung des Standards die Möglichkeit der Erfüllung abschneidet.« (Adorno: *Minima Moralia*, S. 135.)

42 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: »Das Schema der Massenkultur«, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 299–335, hier S. 331.

43 Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 69.

gestrandet und auf ihr gestorben sind. Odysseus Plan, trotz der Gefahr an der Insel vorbeizufahren, sei davon motiviert, so Horkheimer und Adorno, sich listig einen Vorteil zu verschaffen. Die Durchführung seines Plans gelingt ihm mithilfe der Erfindung einer neuen, wenn auch sehr einfachen Technik. Indem er sich an den Mast des Schiffes fesseln lässt und den Matrosen die Ohren mit Wachs verstopft, versetzt er sich in die Lage, an der besagten Insel vorbeizufahren, ohne dem Gesang der Sirenen zum Opfer zu fallen: Dank der Fesseln schafft er es, trotz des lockenden Sirenengesangs nicht von Bord zu springen, um zur Insel zu schwimmen. Und dank des Wachses hören die Matrosen weder die Sirenengesänge noch Odysseus Befehle, den Kurs zu ändern. Worin besteht nun das von Horkheimer und Adorno prognostizierte Dilemma genau?

Um das bestehende Machtgefüge zu seinen Gunsten verändern zu können, erfindet Odysseus eine Technik, mithilfe derer er die äußere Natur beherrschen kann (in diesem Fall den für ihn lebensgefährlichen Sirenengesang). Dieser Akt der Naturbeherrschung wird jedoch dadurch ermöglicht, dass er sich durch die Technik des Fesselns die Reaktion auf die Natur verbietet und das Begehren unterdrückt, dem Ruf der Sirenen zu folgen. An jener Urszene meinen Horkheimer und Adorno das Wesen der bisherigen instrumentellen Technikentwicklung verdeutlichen zu können: Die äußere Natur sei beherrschbar geworden, allerdings nur um den Preis der Beherrschung bzw. Unterdrückung der dem Subjekt inneren Natur. Mithilfe instrumenteller Techniken habe sich Odysseus zwar oberflächlich von den Opfern befreit, die er erbringen musste (der Todesgefahr der Sirenen). Tatsächlich jedoch habe er die Opfer bloß verinnerlicht (der Verzicht auf den Wunsch, dem Ruf der Sirenen zu folgen).

Das Dilemma, das dieser Verhaltensweise inhärent sei, versuchen Horkheimer und Adorno nun im Vokabular von Mitteln und Zwecken zu beschreiben: Odysseus unterdrücke, ja fessele das Begehren, dem Ruf der Sirenen zu folgen, und entzaubere damit die Sirenen. Er verstehe nämlich, dass ihre Macht daran gebunden ist, sich von ihnen affizieren zu lassen. Die entzauberte Insel der Sirenen könne nun Teil eines rationalen Plans werden. Sie könne *zum Mittel einer Handlung werden, die auf einen subjektiven Zweck gerichtet sei*. Odysseus habe die zuvor mythisch aufgeladene Natur instrumentell einsetzbar gemacht und könne seinen Zweck durchsetzen, nämlich die Fahrt durch den vermessenen, entzauberten Raum fortzusetzen. Nun wird sichtbar, worin das Dilemma besteht: Indem Odysseus seine eigene Triebnatur verleugnet, wird die äußere Natur einerseits als Mittel zur Verfolgung subjektiver Zwecke einsetzbar. Andererseits verliert er dadurch jedoch *die Fähigkeit zur inhaltlichen Zwecksetzung*. Denn nur der Odysseus,

der sich von der äußeren Natur affizieren lässt, könne sie, Horkheimer und Adorno zufolge, als eine sinnvolle Natur anerkennen. Die Natur hingegen, die er der Mittelhaftigkeit überführt hat, sei der Zwecksetzung entzogen. Odysseus könne zwar die Natur als Mittel einsetzen, wisse aber nicht mehr wofür. Er »versäumt«<sup>44</sup> das Leben, das er rettet. Sein eigentliches Ziel, die Fahrt, wird zwecklos, sie wird zur »Irrfahrt«.<sup>45</sup> »Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert.«<sup>46</sup> Das Paradox, das dem gesamten Prozess der Produktivkraftentwicklung eingeschrieben ist und das schon an Odysseus sichtbar wird, fassen Horkheimer und Adorno also als den folgenden Zusammenhang: Das repressive Selbstverhältnis, das die Kehrseite der Naturbeherrschung darstellt, verhindert die emanzipative Aneignung der durch Naturbeherrschung erschaffenen Möglichkeiten, weil das Subjekt in dem Maße, in dem ihm die Natur als Mittel instrumentell einsetzbar wird, die Fähigkeit zur inhaltlichen Zwecksetzung verliert. Je besser das Subjekt die Natur benutzen kann, desto weniger weiß es wofür.

[M]it der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar.<sup>47</sup>

### 2.3 Negative Kritik als Reflexionsinstanz zwischen entfesselten Produktivkräften und unfreien Produktionsverhältnissen

Das Dilemma der bisherigen Produktivkraftentwicklung scheint ausweglos. Adorno zufolge wohne ihr das objektive Potential inne, eine befreite Gesellschaft zu errichten. »[N]ach dem Stand der Produktivkräfte, jetzt, hier«, so meint er, könnte die Erde »unmittelbar das Paradies sein«.<sup>48</sup> Einlösen könne

44 Ebd., S. 63.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 65.

47 Ebd., S. 61 f.

48 Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 56.

dieser Prozess – das ist das Problem, das Odysseus illustriert – das Potential allerdings nicht. Der Prozess habe die subjektiven Bedingungen einer emanzipativen Aneignung zerstört. Denn um das Potential einzulösen und mit den technischen Bedingungen eine sinnvolle Gesellschaft einzurichten, werde das Begehren der Einzelnen benötigt, das in diesem Prozess jedoch systematisch entstellt worden sei.

Jeden Versuch, die instrumentellen Haltungen unumwunden zurückzunehmen und durch begehrende Haltungen zu ersetzen, hält Adorno zum Scheitern verurteilt. Das Subjekt habe sich des Bewusstseins seiner selbst als Natur vollständig entledigt und damit auch die Fähigkeit zur inhaltlichen Zwecksetzung eingebüßt. Es sind daher nicht nur die Warenform, das Eigentum und die Lohnarbeit, die Adorno als Hindernisse einer befreiten (sich selbst produzierenden) Gesellschaft identifiziert. Eine andere, experimentierende Art des Arbeitens (wie Deleuze sie vorschlägt) würde diese Hindernisse womöglich noch überwinden können. Da bei Adorno allerdings noch das instrumentelle Selbstverhältnis, das sich über Generationen hinweg festgesetzt habe, als Hemmnis hinzutritt, fällt auch diese Option weg: Experimente, die neue sinnvolle Praxis zu antizipieren und hervorzubringen versuchen, finden ohne das in den instrumentellen Selbstverhältnissen entstellte Begehren keinen Maßstab bzw. stellen bloß die ideologische Hülle für fortgesetzte Akte der Selbstbehauptung dar.<sup>49</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Argumentation wird Adornos Abwendung von Begehren und affirmativer Kritik und seine Hinwendung zu Leiden und negativer Kritik verständlich. Zwar habe das naturbeherrschende Subjekt auch das Leiden (wie das Begehren) als irrationale Äußerung des Leibes aus dem Denken verbannt. Doch während das Begehren nachhaltig entstellt wurde und daher für die affektinformierte Kritik nicht in Frage komme, habe das Leiden seine orientierende Kraft nicht eingebüßt. Das verlorengegangene Verständnis seiner selbst als Natur und damit auch die Fähigkeit zur inhaltlichen Zwecksetzung könne das Subjekt daher nur durch die Reflexion

49 Die Kulturindustrie und den Antisemitismus sehen Horkheimer und Adorno als zwei Beweise dafür an, dass das Begehren am Ausgang der Dialektik der Aufklärung nachhaltig entstellt sei und ihm deshalb keine emanzipative Rolle zugesprochen werden dürfe. In der Kulturindustrie werden in einem »Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis« (Adorno und Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 129) falsche Bedürfnisse geweckt, mithilfe derer die Massen regiert werden. Der »Rekurs auf spontane Wünsche des Publikums« werde daher »zur windigen Ausrede« (ebd., S. 130). Während in der Kulturindustrie die Wünsche der Massen nur scheinbar die Entwicklungstendenz der Gesellschaft bestimmen und die Massen eigentlich über (aus ökonomischem Kalkül geweckte) falsche Bedürfnisse regiert werden, bestimmen Horkheimer und Adorno den Antisemitismus als das Phänomen, in dem sich die Wünsche der Massen tatsächlich Bahn brechen (vgl. ebd., S. 177 ff.).

des Leidens zurückzugewinnen: nicht durch die Affirmation dessen, was es begehrt, sondern über die Negation dessen, an dem es leidet. Wenngleich sich die Unfähigkeit, die entwickelten Technologien sinnvoll anzueignen und weiterzuentwickeln, nicht direkt überwinden lasse, so könne ihr doch über die Fokussierung des von dieser Unfähigkeit verursachten Leidens beigegeben werden. An jedem Gegenstand könne die politisierte Erkenntnis den Widerspruch zwischen der objektiven Möglichkeit einer befreiten Gesellschaft und der subjektiven Unmöglichkeit ihrer Einrichtung ablesen und zwar mit dem Ziel, diesen Widerspruch zu überwinden und sich dem sinnvollen Gebrauch der Produktivkräfte durch das differenzierte Verständnis des unsinnigen Gebrauchs anzunähern.

Negative affektinformierte Kritik hält Adorno somit als Antwort auf das Dilemma der ambivalenten Produktivkraftentwicklung bereit. Sie reflektiert diesen Prozess, der notwendig jedoch nicht hinreichend zur Befreiung von unfreien Produktionsbedingungen ist, und richtet ihn in Ermangelung eines orientierenden Begehrens negativ aus. Sie klagt die Fehlritte und Paradoxien an, in die sich dieser Prozess verwickelt (zum Beispiel die zwei Richtungen der Naturbeherrschung) und analysiert, inwiefern er in die unfreien Produktionsverhältnisse verstrickt ist, die er eigentlich überwinden will (zum Beispiel die Verinnerlichung der überwundenen, äußeren Herrschaftsverhältnisse). Im Gegensatz zu Deleuze, dessen affirmativer Kritikbegriff als eine Erweiterung des Begriffs der Produktivkräfte auftritt, versteht Adorno seinen negativen Begriff affektinformierter Kritik als *Reflexionsinstanz zwischen entfesselten Produktivkräften und der Utopie befreiter Produktionsverhältnisse*. Da Arbeit und Technikentwicklung diese Utopie nicht von sich aus erreichen können, müsse die *Darstellungsarbeit der negativen affektinformierten Kritik die Arbeit und die Technikentwicklung supplementieren*.

#### 2.4 Kafka als negativer Kritiker

Wie bereits Deleuze beruft sich auch Adorno auf Kafkas Werk, wenn es darum geht, ein Beispiel für gelungene affektinformierte Kritik zu benennen. Es ist nicht besonders bemerkenswert, dass sich sowohl Adorno als auch Deleuze ausgiebig mit Franz Kafka beschäftigt haben. Bemerkenswert ist allerdings, dass beide sein Werk als schlagenden Beweis ihrer gegenläufigen Theorie affektinformierter Kritik heranziehen. »Nie gab es einen Autor, der aus der Sicht des Verlangens lustiger und fröhlicher war«,<sup>50</sup> ist ein Satz aus

50 Deleuze und Guattari: *Kafka*, S. 59.

Deleuzes und Guattaris *Kafka*-Buch, der in krassem Kontrast zu Adornos Aussage aus der *Ästhetischen Theorie* steht: »Sicherlich erweckt Kafka nicht das Begehrungsvermögen.«<sup>51</sup> Während Deleuze, wie oben dargelegt, Kafka als Beleg dafür ansieht, dass es im Hier und Jetzt durchaus möglich sei, das repressive Selbstverhältnis durch ein freies und begehrendes auszutauschen und die Produktivkräfte im ästhetischen Experiment utopisch anzueignen, steht Kafka bei Adorno hingegen für die Unmöglichkeit, eben dies zu tun. Indem er diese Unfähigkeit (und die Leiden daran) zum Ausdruck bringe, beteilige er sich vielmehr am Projekt der negativen Kritik und an der Aufgabe, dem Dilemma zu entkommen, in das sich die Dialektik der Aufklärung hineinmanövriert habe.

Um die Relevanz zu verdeutlichen, die Adorno Kafkas Werk zuspricht, bedarf es zunächst eines kleinen Umwegs: Adorno behauptet, dass es für diejenigen, die in die kapitalistische Produktionsweise eingebunden sind, als völlig normal erscheine, dass die Produktivkräfte subjektiv nicht so eingesetzt werden, wie sie objektiv eingesetzt werden könnten. Es bleibt unsichtbar, dass die Arbeit und die Techniken sich den Bewegungen des Kapitals unterwerfen, ausschließlich dazu eingesetzt werden, Mehrwert zu produzieren und damit hinter ihrem Potential zurückbleiben. Die Unfähigkeit, die Produktivkräfte tatsächlich sinnvoll einzusetzen, wird im normalen Betrieb gar nicht wahrgenommen. Das, was Adorno verdinglichtes Bewusstsein nennt, bezeichnet zu weiten Teilen diese Blindheit. Selbst eine Philosophie, die sich bis zu einem gewissen Grad den Zwängen der kapitalistischen Produktionsweise entziehen kann, reiche nicht aus, dieser Blindheit entgegenzutreten und die Unfähigkeit zur emanzipierenden Aneignung der Produktivkräfte begreifbar zu machen. Denn das Problem der Philosophie bestehe darin, dass sie dem Unsinn der gegenwärtigen Aneignung der Produktivkräfte zu schnell wieder einen Sinn verleihe, wenn sie versucht, das Dilemma der Produktivkräfte aus einem »Prinzip«<sup>52</sup> zu erklären. In der vorschnellen Deutung entzieht sich der Unsinn schon wieder.

Eben hier sieht Adorno Kafkas Einsatzpunkt und die dringliche Notwendigkeit seines Schreibens. Wie die Philosophin und der Philosoph sei er in seiner ästhetischen Praxis den Zwängen der kapitalistischen Produktionsweise bis zu einem gewissen Grad entzogen. Im Gegensatz zur Philosophin oder zum Philosophen mache er den Unsinn der gegenwärtigen Aneignung der Produktivkräfte allerdings erfahrbar, ohne dass dieser gleich wieder in Sinn überführt werde. »Der verstörte und beschädigte Weltlauf ist, wie bei

51 Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 26.

52 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 395.

Kafka, inkommensurabel auch dem Sinn seiner reinen Sinnlosigkeit und Blindheit, nicht stringent zu konstruieren nach deren Prinzip.«<sup>53</sup> Diese Sinnlosigkeit, so Adorno, bringt Kafka dabei nicht durch den Inhalt seiner Werke zum Ausdruck, sondern durch ihre Form, durch das Wie der Sprache. Indem er in seinem Sprachgebrauch »Mimesis an die Verdinglichung«<sup>54</sup> betreibt, macht er die Absurdität einer technisierten und bürokratisierten Welt erfahrbar, die im Prozess der Technisierung die Fähigkeit verloren hat, die entwickelten Techniken und Verfahren sinnvoll anzueignen, ohne diese Erfahrung unmittelbar in einer Erklärung zu tilgen.

Seine Sprache ist das Organon jener Konfiguration von Positivismus und Mythos, die gesellschaftlich jetzt erst ganz durchschaubar wird. Verdinglichtes Bewußtsein, das die Unausweichlichkeit und Unabänderlichkeit des Seienden voraussetzt und bestätigt, ist als Erbe des alten Banns die neue Gestalt des Mythos des Immergleichen. Kafkas epischer Stil ist, in seinem Archaismus, Mimesis an die Verdinglichung. Während sein Werk den Mythos zu transzendieren sich versagen muß, macht es in ihm den Verblendungszusammenhang der Gesellschaft kenntlich durch das Wie, die Sprache.<sup>55</sup>

Kafkas Sprache, die Form der Darstellung, gleiche sich der Nüchternheit und Mechanik der Technik und der Bürokratie soweit an, bis sie ihre repräsentierende Funktion einbüße und der Inhalt unverständlich werde. Das Resultat nennt Adorno die »eklatante empirische Unmöglichkeit des Erzählten«.<sup>56</sup> Diese »Unverständlichkeit« sei nun das, wodurch die Schriften Kafkas »das Einverständnis der Romanleser verletzen«,<sup>57</sup> wodurch Kafka jedoch zugleich die eigene Unverständlichkeit gegenüber dem Stand der Produktivkräfte und die Unmöglichkeit der emanzipativen Aneignung der Produktivkräfte zur Erfahrung bringe. »In der verwalteten Welt ist die adäquate Gestalt, in der Kunstwerke aufgenommen werden, die der Kommunikation des Unkommunizierbaren, die Durchbrechung des verdinglichten Bewußtseins.«<sup>58</sup>

Der Abstand zwischen Adornos und Deleuzes Kafka-Deutung lässt sich nun ermesen: Für Deleuze stellt die ästhetische Produktionsweise Kafkas unmittelbar jene Utopie einer befreiten und befreienden Produktion dar. Er

53 Ebd.

54 Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 342.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 291.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 292.

versteht sie als die um affirmative Kritik angereicherte Produktivkraft, die einem freien, nichtrepressiven Selbstverhältnis entspringt und die direkt an der Erschaffung einer befreiten Gesellschaft teilhat. Kafkas ästhetische Arbeit und seine ästhetische Technikaneignung unterwerfen sich nicht mehr den Bewegungen des Kapitals, sondern entwerfen, angetrieben vom entfesselten Begehren, lebenswerte Praktiken. Deleuze zufolge könnten derart ästhetisch entfesselte Produktivkräfte die Utopie einlösen, die Marx und Engels ihnen zudedacht hatten. Für Adorno hingegen ist Kafka deshalb interessant, weil seine Kunst an dem Anspruch scheitert, dessen Erfüllung ihr Deleuze attestiert. Kafka produziere zwar auf eine nicht-instrumentelle Art und versuche, einen nicht-instrumentellen Technikgebrauch einzuüben, doch die Produkte dieser Produktion, die Kunstwerke Kafkas, lassen, Adornos Interpretation zufolge, die Unfähigkeit greifbar werden, sofort auf eine utopische Produktionsweise umzuschwenken. In dieser Lesart verweist Kafkas Werk auf die Notwendigkeit, dem gescheiterten Versuch und der sich zeigenden Unmöglichkeit der Utopie die Gründe abzulesen, um ihr so näher zu kommen. Statt Vehikel der Utopie ist Kafkas Kunst bei Adorno ihr Platzhalter und leitet die ständige Kritik ihrer falschen Erfüllung ein. »Um des Glücks willen wird dem Glück abgesagt. So überlebt Begehren in der Kunst.«<sup>59</sup> Nicht die Differenz zwischen freier Produktion und unfreier Produktion sieht Adorno als die Differenz zwischen Kafkas ästhetischer Produktion und einer normalen, kapitalistischen Produktion an (wie Deleuze dies tut), sondern die Differenz zwischen der bloßen Teilnahme an unfreier Produktion und dem Ausdruck dieser unfreien Produktion.

### 3 *Spivaks Verhältnisbestimmung und die Möglichkeit undogmatischer affektinformierter Kritik*

Ich werde den fiktiven Dialog zwischen Adorno und Deleuze, der uns auf der Suche nach einem angemessenen Begriff affektinformierter Kritik über die Frage nach der richtigen Erklärung des repressiven Selbstverhältnisses bürgerlicher Subjektivität zur Debatte um die richtige Kafka-Deutung geführt hat, für einen Moment ruhen lassen. Dafür werde ich mich Spivaks Essay *Can the Subaltern Speak?* zuwenden. Dort wirft sie Deleuze vor, in seiner Theorie affektinformierter Kritik die Mechanismen der globalen Arbeitsteilung missachtet zu haben, die bei den systematisch Benachteiligten das Begehren nachhaltig entstellten, weshalb sich der Aufruf zur affirmativen Kritik für

59 Ebd., S. 26.

diese als ungeeignet, sogar als Hohn ihrer prekären Lage erweise. Tritt Spivak in ihrem Essay für eine Abschaffung der affirmativen Kritik ein und stellt sich im fiktiven Dialog auf die Seite Adornos? Nein. Bei genauer Betrachtung wird sich zeigen, dass sie eine überzeugende Position jenseits von Deleuze und Adorno bezieht. Sie widerspricht sowohl den Annahmen des Ödipus- sowie den Annahmen des Odysseus-Modells: Weder stimme es, dass dem Begehren immer eine emanzipative Kraft zukomme, noch stimmte es, dass dies nie der Fall sei. Indem sie sowohl das Ödipus- als auch das Odysseus-Modell als dogmatisch zurückweist, deutet sie die Möglichkeit an, affirmative und negative affektinformierte Kritik nicht als sich gegenseitig ausschließende, sondern als sich gegenseitig ergänzende Verfahren zu begreifen.

Auf der Grundlage dieser Verhältnisbestimmung werde ich (1) den fiktiven Streit um die *eine* richtige Art affektinformierter Kritik umdeuten und ihn als Grundlage nehmen, um einen undogmatischen Kritikbegriff zu entwerfen, der die Mängel beider Ansätze reflektiert, um sie zu vermeiden. Im Rahmen dieses undogmatischen Kritikbegriffs wird sich nicht mehr die *metakritische Frage* nach der angemessenen Art affektinformierter Kritik stellen, sondern die *strategische Frage* danach, welche kritische Strategie in einer bestimmten Konstellation angewendet werden muss. An diesem Punkt werde ich (2) zur Debatte um die richtige Kafka-Interpretation zurückkehren und sie neu rahmen. Anstatt die Interpretationen weiterhin als Beweisversuche für die Wahrheit des jeweiligen Kritikmodells zu lesen, werde ich sie als Veranschaulichung des strategischen Diskurses deuten, der den metakritischen Diskurs ersetzt hat. Deleuzes Kafka-Interpretation wird als Argument dafür erscheinen, dass Kafka – eine konkrete Person, zu einer konkreten Zeit, an einem konkreten Ort – dazu in der Lage gewesen sei, affirmative affektinformierte Kritik zu betreiben und dabei einen neuen Sinn des Bürokratischen und Juridischen zu produzieren, während Adornos Kafka-Interpretation als Argument dafür erscheinen wird, dass Kafka an diesem Unterfangen gescheitert sei und die negative affektinformierte Kritik dieses Scheitern politisch zu deuten habe.

Worin besteht Spivaks Kritik an Deleuze? In ihrem Essay *Can the Subaltern Speak?* wirft sie ihm (und auf etwas andere Weise auch Foucault) vor, über den Begriff des Begehrens und getarnt als radikale Ablehnung des Subjekts der Aufklärung, gewissermaßen durch die Hintertür, eine Form des souveränen Subjekts zu rehabilitieren. »Im Namen des Begehrens führen sie [Deleuze und Guattari] erneut das ungeteilte Subjekt in den Machtdiskurs ein.«<sup>60</sup> Die Funktion, die bei Kant noch das transzendente Bewusstsein übernahm –

60 Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. von Alexander Joscowicz und Stefan Nowotny, Wien/Berlin: Turia+Kant 2008, S. 26.

nämlich die Unabhängigkeit und Souveränität gegenüber der Außenwelt zu gewährleisten –, werde bei Deleuze vom produktiven Unbewussten des Begehrens ausgeführt. »Das ›Unbewusste‹ oder das ›Subjekt-in-der-Unterdrückung‹ füllen klammheimlich den Raum der ›reinen Form des Bewusstseins‹ aus.«<sup>61</sup>

In der Folge dieser unbemerkten Substitution wirft Spivak Deleuze eine radikale Fehleinschätzung der politischen Dimension seiner Theorie vor. Die Annahme, das Subjekt besitze stets die Fähigkeit, die eigene Situation (bei Deleuze: durch das Begehren) verändern zu können, habe fatale Auswirkungen. Vor dem Hintergrund dieser Annahme fordere Deleuze die Relativierung der als paternalistisch wahrgenommenen Macht der Intellektuellen, für die Unterdrückten zu sprechen und die Situation für sie zu verstehen und zu verändern. Mit dem Programm der affirmativen Kritik verfolge er das Ziel, das *Sprechen-Für* die Unterdrückten zum Verstummen zu bringen, damit das *Sprechen der* Unterdrückten hörbar werde. Weil Deleuze über den Begriff des Begehrens allerdings das souveräne Subjekt wiedereingesetzt habe und ihm eine Macht über die Außenwelt zuspreche, die es in vielen Fällen nicht besitze, so Spivak, zeitige seine Theorie ganz andere Konsequenzen. Sie beschuldigt Deleuze, vor allem die Subjektivierungsweisen der globalen und vergeschlechtlichten Arbeitsteilung und des Kolonialismus zu missachten, die besonders im globalen Süden zu Subjektformationen führen, denen die Möglichkeit, die eigene Situation zu verändern, strukturell genommen werde. Das Begehren werde in vielen Fällen nämlich soweit von bestehenden Herrschaftssystemen vereinnahmt, dass es entgegen Deleuzes Annahme nicht mehr als Motor der Kritik dienen könne und zur Erfüllungsgehilfin der Ideologie werde. »Zeitgenössischen französischen Intellektuellen ist es nicht möglich, sich jene Art von Macht und Begehren vorzustellen, die dem namenlosen Subjekt von Europas Anderem/r innewohnen mag.«<sup>62</sup>

Anstatt der Subalternen tatsächlich die Möglichkeit zu geben, selbst zu »sprechen«, sieht Spivak die politischen Konsequenzen von Deleuzes Theorie darin, sie »doppelt in den Schatten«<sup>63</sup> zu stellen. Den bestehenden Herrschaftssystemen, die das Schweigen der Subalternen bedingen, stelle Deleuze mit seiner Forderung, die Unterdrückten selbst sprechen zu lassen, nämlich eine Art der Kritik zur Seite, die sich der Fähigkeit beraube, diese Herrschaftssysteme zu analysieren, zu verstehen und zu verabschieden. Indem die affirmative Kritik (im Namen der Ermächtigung der Unterdrückten) die Analyse dieser Systeme vollständig aufgabe, trage sie dazu bei, »die inter-

61 Ebd., S. 53f.

62 Ebd., S. 40.

63 Ebd., S. 59.

nationale Arbeitsteilung zu konsolidieren.«<sup>64</sup> Was als eine Initiative gegen »epistemisch[e] Gewalt«<sup>65</sup> – die überzogene Interpretationsmacht der Intellektuellen – gedacht war, wird, Spivak zufolge, in diesen Fällen selbst zu einer Unternehmung der epistemischen Gewalt.

Was stellt Spivak Deleuzes Modell entgegen? Anstatt davon auszugehen, dass die Subalternen stets in der Lage seien, selbst zu sprechen (in Deleuzes Fall: durch die produktive Kraft des Begehrens ihre Situation zu verändern), will sie das Schweigen der Subalternen (sprich: die Unfähigkeit, die eigene Lage unmittelbar selbst zu verändern) zum Ausgangspunkt einer kritischen Strategie machen. Weder das Sprechen für die Subalternen, das Spivak wie Deleuze als ein Problem der epistemischen Gewalt bestimmt, noch die Forderung, sie selbst sprechen zu lassen, betrachtet sie als angemessen. Vielmehr fordert sie, das Schweigen der Subalternen *zu vermessen* – eine Theorie der negativen Kritik, die, wie sich zeigen wird, in einigen Hinsichten den Vorschlägen Adornos ähnelt. Ebenso wenig wie das Sprechen nur Worte, sondern auch Handlungen bezeichnet, welche aus Situationen der Unterdrückung befreien, meint Spivak mit dem Begriff des Schweigens ein Schweigen im herkömmlichen Sinne. Der Begriff des Schweigens der Subalternen, das sie sich zu vermessen vornimmt, benennt Äußerungen oder Handlungen, die von der hegemonialen Norm abweichen, um gegen sie zu protestieren, ohne dabei eine vollständig artikulierte Kritik darzustellen. Es seien Äußerungen oder Handlungen, welche (dem Leiden im Modell Adornos sehr ähnlich) die Notwendigkeit einer Veränderung *signalisieren*, wobei unklar bleibe, wie genau diese Veränderung auszusehen habe. Die Kritik, die sich diesem »Schweigen« zuwendet, lese die Abweichung von der Norm als Signal der Notwendigkeit, einen systematischen Wandel herbeizuführen und ein Wissen über die Ursachen und Gründe der Unterdrückung bzw. des Schweigens der Subalternen zu generieren. Insofern »vermesse« eine solche Kritik das Schweigen der Subalternen. Die Kritikerin oder der Kritiker könne nicht einfach für die Subalterne sprechen, sondern müsse das eigene Verständnis der Gesellschaft, das sie oder er anhand der Vermessung des Schweigens gewonnen habe, anpassen, um – im Bewusstsein vorher selbst Teil des Systems gewesen zu sein, welches das Schweigen zu verantworten hatte – Kritik äußern zu können. Bezugnehmend auf Derrida und der Theorie Adornos nicht ganz unähnlich richtet Spivak den Apell, »die andere Stimme, die Stimme des anderen in uns *delirieren* [zu] lassen«<sup>66</sup> an die Kritikerin und den Kritiker.

64 Ebd., S. 28.

65 Ebd., S. 42.

66 Ebd., S. 72.

Für den weiteren Verlauf meiner Arbeit ist besonders die Art und Weise entscheidend, wie Spivak Deleuzes Theorie der affirmativen Kritik kritisiert und die eigene Theorie der negativen Kritik zu ihr in Bezug setzt. Denn (anders als Adorno) lehnt sie Deleuzes Fokussierung auf das Begehren und seinen affirmativen Kritikbegriff nicht vollständig ab, um im Anschluss ihre eigene Strategie, das Schweigen zu vermessen, als die einzig wahre Art der Kritik zu postulieren. Stattdessen relativiert sie die universelle Anwendbarkeit von Deleuzes Ansatz. Das Begehren könne in manchen Fällen zur Orientierungshilfe der Kritik werden, in anderen Fällen nicht. Sie macht darauf aufmerksam, dass die affirmative Kritik politische Voraussetzungen habe, die Deleuze nicht ausreichend reflektiere und dass diese Art der Kritik dann unbrauchbar oder sogar gefährlich werde, wenn diese Voraussetzungen nicht erfüllt sind. Was zum Beispiel als eine hilfreiche, kritische Strategie für die Ermächtigung der französischen Gefängnisinsassen (für die sich sowohl Foucault als auch Deleuze einsetzten) erscheinen mag, mag als kritische Strategie zur Ermächtigung von Subalternen aus dem globalen Süden scheitern.

Laut Foucault und Deleuze können (in der ersten Welt, in einer Situation von Standardisierung und Reglementierung von sozialisiertem Kapital, obwohl sie das nicht zu erkennen scheinen) die Unterdrückten, sofern ihnen die Möglichkeit dazu gegeben wird (das Problem der Repräsentation kann hier nicht umgangen werden), und auf dem Weg zu einer von Allianzpolitik geschaffenen Solidarität (eine marxistische Thematik ist hier am Werk), *ihre Verhältnisse aussprechen und erkennen*. Wir müssen uns jetzt der Frage stellen: Auf der anderen Seite der internationalen Abspaltung der Arbeit vom sozialisierten Kapital, innerhalb *und* außerhalb des Kreislaufs der epistemischen Gewalt des imperialen Rechts und der imperialistischen Erziehung, die einen früheren ökonomischen Text supplementiert – *können Subalterne sprechen?*<sup>67</sup>

Die im Zitat aufgeworfene Frage mit einem vorsichtigen »nicht immer« beantwortend, kritisiert Spivak nicht die affirmative Kritik per se, sondern ihre Anwendung in den Fällen, in denen ihre unausgewiesenen politischen Voraussetzungen nicht erfüllt sind und die Unterdrückten systematisch daran gehindert werden, ihre Situationen selbst zu verändern bzw. selbst zu sprechen. Einerseits nennt sie das affirmative Programm des lokalisierten Widerstands »bewunderungswürdi[g]«. »Wo immer es möglich ist«,<sup>68</sup> solle

67 Ebd., S. 47.

68 Ebd., S. 62.

es angewendet werden. Zugleich warnt sie: »Wird diese Situation allerdings universalisiert, so beherbergt sie eine uneingestandene Privilegierung des Subjekts, ohne Ideologietheorie kann das zu einem gefährlichen Utopismus führen.«<sup>69</sup> Spivaks Deleuze-Kritik ist keine allumfassende Ablehnung, sondern eine Kritik des Dogmatismus affirmativer Kritik, die sich als einzig wahre Form der Kritik versteht. Anders als Adorno spricht sie ihr dabei nicht alle Wirksamkeit ab, sondern fordert die affirmative Kritik dazu auf, negative Kritik zu »ergänzen«:<sup>70</sup> *Wo immer es möglich ist*, solle Deleuzes Strategie zur Anwendung kommen, die Unterdrückten ihre Situation selbst verändern zu lassen, sie also metaphorisch, selbst sprechen zu lassen. Wo immer es nicht möglich ist, so Spivak, müsse man auf die Strategien der negativen Kritik zurückgreifen, das Schweigen zu vermessen, um die Ursachen und Gründe des Schweigens zu finden und anzuklagen.

### 3.1 Der Abschluss des fiktiven Dialogs in der Definition undogmatischer affektinformierter Kritik

Aus der Perspektive der zweiten Kopernikanischen Wende konnten Deleuzes und Adornos Theorien als ein Streit um die angemessene Form affektinformierter Kritik inszeniert werden. Spivaks Position jenseits des Ödipus- und Odysseus-Modells zu übernehmen, bedeutet nun, die Erwartung aufzugeben, dass dieser Streit *einen* Gewinner haben wird. Nichtsdestotrotz war die Konstruktion des fiktiven Streits um den *einen* wahren Begriff affektinformierter Kritik alles andere als vergebens. Im Lichte der von Spivak vorgenommenen Verhältnisbestimmung können die Argumente des fiktiven Streits um die richtige Kritikform nämlich nun als gegenseitige Verweise entschlüsselt werden, die auf die Mängel des jeweils anderen Ansatzes hindeuten, die dann auftreten, wenn dieser in der falschen Situation angewendet wird. Auf der Grundlage des umgedeuteten, fiktiven Dialogs werde ich einen undogmatischen Begriff affektinformierter Kritik entwerfen, der eben diese Mängel zu vermeiden sucht, sodass der aus der Perspektive der zweiten Kopernikanischen Wende ermöglichte fiktive Dialog letztlich nicht nur die Theorien Adornos und Deleuzes in einen Austausch miteinander bringt, sondern sie sogar transzendiert.

Wenn Adorno der affirmativen affektinformierten Kritik im fiktiven Dialog vorwirft, sie sei unverantwortlich und gefährlich, weil sie utopistisch auf

69 Ebd.

70 Ebd.

die befreiende Kraft des Begehrens vertraue, so stimmt dies nicht als allgemeine Aussage. Wahr wird diese Aussage jedoch, wenn man sie als Hinweis auf eine der affirmativen Kritik inhärente Gefahr liest. Diese wird in den Fällen unverantwortlich oder gefährlich, in denen das Begehren aus strukturellen Gründen als entstellt angesehen werden muss, sodass es nicht als befreiende Kraft in Frage kommt. Dann adressiert und legitimiert sie falsche Bedürfnisse als emanzipatives Begehren und macht sich schuldig, Ideologie zu reproduzieren, während sie durch die Leugnung der Notwendigkeit negativer Kritik zugleich die Analyse dieser Symptome gesellschaftlicher Missstände verhindert. Die dogmatische Versteifung auf die freie, experimentelle Wunschproduktion der affirmativen Kritik wird also gefährlich, wenn diese unbemerkt doch den Logiken des Kapitals und der Herrschaft folgt und unter dem Deckmantel der Emanzipation deren Macht ausführt und verschleiert, obwohl eigentlich die Darstellungsarbeit der negativen Kritik von Nöten wäre, diese Verstrickungen aufzudecken. Deleuze selbst hat in seinem späten Essay *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* den Dogmatismus der affirmativen Kritik problematisiert und (Darstellungsarbeit leistend) darauf hingewiesen, dass Unternehmen und die Staatsmacht in den neoliberalen Kontrollgesellschaften die Fähigkeit entwickelt haben, einige der von affirmativer Kritik herbeigeführten, ästhetischen Differenzierungsverfahren zu kommodifizieren oder zu kontrollieren, wodurch affirmative Kritik in diesen Fällen ihre emanzipative Kraft einbüße.<sup>71</sup>

Ebenso wenig wie Adornos fiktive Widerlegung der affirmativen Kritik als allgemeine Aussage zutrifft, darf Deleuzes Aussage, negative Kritik fördere Ressentiment und sei paternalistisch, allgemeine Geltung zugesprochen werden. Auch sie muss stattdessen als Hinweis auf eine der negativen Kritik inhärenten Gefahr gelesen werden. In den Konstellationen und nur in den Konstellationen, in denen der Kritikerin oder dem Kritiker auch die Verfahren affirmativer Kritik zur Verfügung ständen, fördert sie die Bildung von Ressentiment, da die verlängerten Denkakte der negativen Kritik die Dynamiken eines in diesen Konstellationen verfügbaren Begehrens missachten und unterdrücken, das sich ausschließlich in den kurzen Denkakten der affirmativen Kritik entfalten könnte. Die aus dieser Repression entstehenden Leiden des Ressentiments können per Definition nicht von der negativen affektinformierten Kritik verstanden und verhindert werden, da sie von der theoretischen Haltung hervorgerufen werden, die diese Kritikart nicht zu verlassen im Stande ist. Affirmative Kritik wird zudem paternalistisch, wenn

71 Vgl. Gilles Deleuze: *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*, in: ders.: *Unterhandlungen*, übers. von Gustav Rossler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 254–262.

sie sich auf die Leiden anderer bezieht und es diesen anderen selbst möglich wäre, »Fluchtlinien« aus der leidverursachenden Situation aufzufinden und sie ästhetisch-experimentell zu verändern. In diesen Fällen delegitimieren und überdecken die Deutungen der negativen Kritik diese Fluchtlinien. Die theoretische Darstellungsarbeit der negativen Kritik erweist sich also in den Momenten als unangebracht, in denen die experimentelle Wunschproduktion der affirmativen Kritik den erhofften Wandel herbeiführen könnte.

Die Mängel beider Kritikbegriffe verweisen auf die Notwendigkeit eines Kritikbegriffs, der die Wahl zwischen Adornos Theorie negativer affektinformierter Kritik und Deleuzes Theorie affirmativer affektinformierter Kritik an die Frage nach der Beschaffenheit der Konstellation knüpft, in der die Kritik geäußert wird. Adornos Überzeugung, dass Kritik immer negativ sein *muss*, ebenso zurückweisend, wie Deleuzes Auffassung, dass Kritik immer affirmativ sein *kann*, schlage ich vor, die Aufgabe einer undogmatischen affektinformierten Kritik wie folgt zu verstehen: Affektinformierte Kritik muss Leiden so lange beredt werden lassen und das Verständnis einer leid- auslösenden Konstellation theoretisch differenzieren, bis man in dieser Konstellation von einem emanzipativen Begehren sprechen kann und die Möglichkeit besteht, das Verständnis dieser Praxis unter Anleitung dieses Begehrens ästhetisch-experimentell zu differieren. Der Übergang in die ästhetisch-experimentelle Praxis darf weder, wie Adorno es fordert, in eine utopische Zukunft projiziert werden, noch kann sie, wie Deleuze fordert, per Dekret in einer zweiten Kopernikanischen Wende beschlossen werden, sondern sie muss in jeder Konstellation, in der das notwendig ist, selbst durchgeführt werden. Die Aufgabe der undogmatischen affektinformierten Kritik im Rahmen der materialistischen Gesellschaftstheorie besteht also darin, spezifische Arbeitsprozesse einer Gesellschaft so lange durch Darstellungsarbeit zu begleiten und zu kritisieren, bis das differenzierte Verständnis dieser Arbeitsprozesse und ihrer Bedingungen es erlaubt, sie zur experimentellen Wunschproduktion zu erweitern.

### 3.2 Der strategische Diskurs der affektinformierten Kritik

Während der vorgeschlagene undogmatische Begriff affektinformierter Kritik den fiktiven Streit zwischen Adorno und Deleuze zu einem Ende führt, öffnet er zugleich ein neues Problemfeld. Anstatt der *metakritischen* Frage nach der richtigen Art affektinformierter Kritik stellen sich der undogmatischen affektinformierten Kritik – das lassen die vagen Formulierungen ihrer Definition bereits erahnen – eine Reihe strategischer Fragen: Ab wann ist es

gerechtfertigt, in einer Konstellation von einem emanzipativen Begehren zu sprechen? Wie lange muss eine Konstellation theoretisch differenziert werden? Ab wann kann sie ästhetisch-experimentell differiert werden? Vor dem Hintergrund dieser strategischen Fragen möchte ich zu Kafka zurückkehren. Die Kafka-Interpretationen, mit denen Adorno und Deleuze die Wahrheit ihres jeweiligen Modells affektinformierter Kritik beweisen wollten, können nämlich nun anders gerahmt werden und als Veranschaulichung dieses *strategischen Diskurses der Kritik* dienen, der meines Erachtens sowohl die Sprachlosigkeit zwischen kritisch-theoretischen und poststrukturalistischen Ansätzen, als auch die Absolutheitsansprüche der affirmativen und negativen affektinformierten Kritik ersetzen sollte, mit denen sie sich im metakritischen Diskurs gegenüberstehen.

Anstatt Deleuzes Kafka-Interpretation als Beispiel zu begreifen (als das er es selbst benutzt), das mit dem Anspruch auftritt, die ständige Möglichkeit zu illustrieren, die Produktivkräfte mithilfe ästhetischer Praktiken auf eine befreiende Weise aneignen zu können, sollte sie als ein *streitbares* Argument dafür verstanden werden, dass Kafka – eine konkrete Person, zu einer konkreten Zeit, in einem konkreten Kontext – dazu in der Lage gewesen ist, konkrete Phänomene affirmativ zu kritisieren und dass seine Kunstwerke als Transformationsvorschläge ernst genommen werden sollten. Deleuzes Kafka-Bezug würde dann nicht für die Wahrheit des Ödipus-Modells eintreten, sondern für die Identifikation einer *Ödipus-Konstellation*. In ähnlicher Weise schlage ich vor, Adornos Kafka-Interpretation nicht mehr als Beispiel für seine Theorie anzusehen, dass die Möglichkeit, die Produktivkräfte sinnvoll anzueignen, generell verstellt ist. Vielmehr sollten seine Ausführungen als ein Argument dafür verstanden werden, dass Kafka *nicht* dazu in der Lage gewesen ist, konkrete Phänomene affirmativ zu kritisieren und darin auf die Notwendigkeit verweist, diese Konstellation der negativen affektinformierten Kritik und der weiteren Analyse bzw. theoretischen Differenzierung zu überantworten. In dieser Lesart würde Adorno nicht für die allgemeine Wahrheit des Odysseus-Modells argumentieren, sondern die Identifikation einer *Odysseus-Konstellation* plausibilisieren, in der die Dialektik von Produktivkräften und unfreien Produktionsverhältnissen paradoxe Folgen zeitigt, die zu tiefgreifend sind, als dass dem Begehren noch die Fähigkeit zugesprochen werden kann, diese Situation experimentell zu verändern.

Die Betrachtung des Streits zeigt die Schwierigkeiten auf, die mit der undogmatischen affektinformierten Kritik einhergehen und verkompliziert Spivaks Aussage, affirmative Kritik solle da angewendet werden, wo es möglich ist. Der Grenzverlauf zwischen der Möglichkeit affirmativer Kritik und der Notwendigkeit negativer Kritik erscheint im Streit keinesfalls als

so eindeutig und selbstverständlich, wie es in ihrer Aussage den Anschein erweckt. In Adornos und Deleuzes Ausführungen zu Kafka zeigt sich, dass die Frage des strategischen Diskurses, ob affirmative Kritik möglich gewesen ist, in vielen Fällen schwer zu beantworten ist. In Kafkas Fall verweist diese Frage auf eine Reihe weiterer Fragen, an denen die Einschätzung der situativen Möglichkeit affirmativer Kritik hängt: Zeichnet sich in Kafkas Werk ein neuer Sinn des Technischen, ein neuer Sinn des Bürokratischen oder ein neuer Sinn des Juridischen ab oder verweist seine ästhetische Praxis vielmehr auf seine gesellschaftlich und historisch bedingte Unfähigkeit, einen neuen Sinn zu generieren? Ist der sowohl von Adorno als auch von Deleuze diagnostizierte, in Kafkas Werk zum Ausdruck kommende Unsinn ein Durchgang hin zu einem neuen Sinn oder besteht die Relevanz von Kafkas Werk gerade in der Exposition des Unsinn als Zeugnis eines zivilisatorischen Scheiterns, das sich im frühen 20. Jahrhundert zeigte und möglicherweise bis heute fortbesteht? Glücken Kafkas ästhetische Experimente oder verweisen sie in ihrem Scheitern auf die Verstellt- bzw. Entstelltheit des Begehrens in der verwalteten Welt um die Jahrhundertwende, die der theoretischen Analyse bedarf?

Auch wenn ich die Logik der strategischen Debatte anhand Adornos und Deleuzes Kafka-Interpretationen verdeutlicht habe und obwohl das Feld ästhetischer Produktion sich als Indikator besonders zu eignen scheint, um herauszufinden, ob sich eine bestimmte Konstellation durch affirmative Kritik als veränderbar erweist oder nicht, ist diese Debatte keineswegs auf das Feld der ästhetischen Produktion beschränkt. Vielmehr kann sie auf alle Versuche affirmativer Kritik ausgeweitet werden. So sollte zum Beispiel auch die Debatte um anarchistisch orientierte Politiken der Lebensform auf eine ähnliche Weise entgeneralisiert werden. Die Frage, ob es »im Hier und Jetzt« möglich ist, »Solidarität und Selbstorganisation bereits innerhalb der bestehenden Gesellschaft praktisch werden zu lassen«<sup>72</sup> oder ob diesem affirmativen Programm stattdessen die negativen Strategien der theoretischen Analyse und Kritik vorzuziehen sind (Adorno: »Eigentlich kann man überhaupt nicht mehr wohnen«)<sup>73</sup>, kann in dieser Allgemeinheit nicht beantwortet werden. Vor dem Hintergrund eines undogmatischen Begriffs affektinformierter Kritik, der sich der Notwendigkeit bewusst ist, theoretisch zu differenzieren bis die Möglichkeit besteht, praktisch-ästhetisch zu differieren, muss auch diese Debatte an konkreten Fällen geführt werden: Gelingt es »Kommunen und besetzten Häusern, in Kibbuzim und

72 Daniel Loick: *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg: Junius 2017, S. 13.

73 Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, S. 42.

Landwirtschafts-genossenschaften«<sup>74</sup> mithilfe des Aktiv-Werdens des Begehrens experimentelle Bewegungen des Differierens zu initiieren, die aus den Zusammenhängen der Herrschaft ausbrechen, um lebenswerte Praktiken zu erschaffen? Oder erweisen sich diese Experimente anleitenden Begehren als Symptome gesellschaftlicher Mängel, sodass die gescheiterten Versuche der affirmativen Kritik auf die Notwendigkeit verweisen, sich in der Kritik dem Leiden zuzuwenden und eben diese Konstellationen in weiteren theoretischen Differenzierungsversuchen zu durchschauen?

Der strategische Diskurs der Kritik ist in dieser Form allerdings noch unvollständig skizziert. Während in der Debatte darum, *ob das ästhetisch-experimentelle Differieren möglich ist*, die konkreten Praktiken der affirmativen Kritik auf eine Weise befragt werden, die Adorno in seiner fiktiven Deleuze-Kritik vorgezeichnet hat – ist es unverantwortlich oder gefährlich in dieser oder jener Konstellation auf den Sprung ins Begehren des Einzelnen zu vertrauen? –, muss sich der strategische Diskurs noch mit einer zweiten Frage auseinandersetzen, in der Deleuzes Kritikpunkte an der negativen affektinformierten Kritik einen Widerhall finden. In Anbetracht eines Kritikbegriffs, der theoretisch differenziert bis die Möglichkeit besteht, ästhetisch zu differieren, stehen nicht nur die Versuche affirmativer Kritik im Verdacht, *noch*<sup>75</sup> nicht zu funktionieren (und gegen negativ-kritische Praktiken ausgetauscht werden zu müssen). Negativ-kritische Praktiken der theoretischen Differenzierung laufen außerdem Gefahr, die Möglichkeiten der praktisch-ästhetischen Differenzierung zu verdecken, die *schon* möglich sind. Somit muss der strategische Diskurs der Kritik nicht nur die geeigneten Fragen finden, um in Erfahrung zu bringen, ob affirmative Kritik in einer bestimmten Konstellation tatsächlich möglich ist. Darüber hinaus muss dieser Diskurs zu fragen lernen, ob negative Kritik in einer bestimmten Konstellation wirklich *notwendig* ist. Den Grenzverlauf zwischen der Möglichkeit affirmativer affektinformierter Kritik und der Notwendigkeit negativer affektinformierter Kritik gilt es, von beiden Seiten zu hinterfragen und zu spezifizieren.

Adorno selbst knüpft die negative affektinformierte Kritik an das Ziel ihrer eigenen Überwindung. Sie soll in einen Zustand führen, in dem affirmative

74 Ebd.

75 »Noch« und »schon« dürfen hier nicht als geschichtsphilosophische, teleologische Begriffe verstanden werden (als sei es nur eine Frage der Zeit, bis alle Praktiken ästhetisch differierbar wären). »Noch« und »schon« beziehen sich einzig auf die Fähigkeit der negativen Kritik, Odysseus-Konstellationen, die nicht ästhetisch differierbar sind, zu Ödipus-Konstellationen umzuformen, die fortan ästhetisch differiert werden können. Die Gefahr, dass Ödipus-Konstellationen wieder zu Odysseus-Konstellationen regredieren, kann natürlich niemals ausgeschlossen werden.

affektinformierte Kritik möglich ist. Vor dem Hintergrund der Einschätzung, dass dieser Übergang nicht nur in einem utopischen Zeitalter möglich ist, kann jede von der negativen affektinformierten Kritik vorgebrachte theoretische Differenzierung danach gefragt werden, ob sie dem Ziel, einen Ausweg in die ästhetisch-experimentelle Affirmation zu finden, noch verpflichtet ist oder ob sie die theoretische Haltung fetischisiert und dabei repressive und paternalistische Wirkungen zeitigt. Äußert eine bestimmte Theorie Kritik, *um* das Aktiv-werden-Lassen des Begehrens (irgendwann) möglich zu machen oder *anstatt* diese eventuell bereits bestehende Möglichkeit selbst wahrzunehmen? Um diesem Verdacht nachzugehen, müssen Deleuzes metakritische Aussagen über die negative affektinformierte Kritik als Fragen in den strategischen Diskurs übersetzt werden. So wie die Frage nach der Möglichkeit affirmativer affektinformierter Kritik viele Ausdrucksformen findet, verkompliziert sich auch die Frage nach der Notwendigkeit negativer affektinformierter Kritik. Bezieht sich eine bestimmte theoretische Differenzierungsleistung auf eine Odysseus-Konstellation, die tatsächlich des vertieften Verständnisses bedarf? Oder bezieht sie sich auf eine Ödipus-Konstellation und wird dadurch – wie es Deleuze bezüglich aller theoretischer Differenzierungsleistungen behauptet – zum Ausdruck der kantischen Angst, die sinnlichen Potentiale voll zu entfalten und den vom Begehren geleiteten Experimenten der affirmativen Kritik die Kontrolle zu überlassen? An die Reflexionen aus dem beschädigten Leben in Adornos *Minima Moralia* könnte zum Beispiel die Frage gestellt werden, ob die experimentell-differierenden Verfahren (der Kommunen und besetzten Häuser, der Kibbuze und Landwirtschaftsgenossenschaften) bei der Kritik eines konkreten Aspekts der bürgerlichen Lebensform nicht erfolgreicher waren als die vorgelegte theoretische Analyse.

Versucht eine konkrete Differenzierungsleistung zudem fremdes Leiden zum Sprechen zu bringen und dessen gesellschaftliche Ursachen aufzufinden, so verweist die Frage danach, ob eine negative Kritik noch ihren Zielen verpflichtet ist, nicht weiterhin auf die Frage, ob die konkrete Aussage Ausdruck der Angst des Kritikers oder der Kritikerin ist, den eigentlich möglichen Sprung ins Begehren zu wagen, sondern auf die Frage, ob die getätigte Aussage denjenigen, denen das Leid widerfährt, diesen Sprung verunmöglicht: *Verwandelt* das Gewicht dieser oder jener von außen geleisteten theoretischen Bestimmung eine Ödipus-Konstellation in eine Odysseus-Konstellation, indem sie die eigentlich möglichen Versuche der Betroffenen, die Konstellation experimentell zu differenzieren, delegitimiert oder zum Schweigen bringt?

Im strategischen Diskurs der affektinformierten Kritik werden somit die Argumente des fiktiven Streits, die Adornos Ansatz als paternalistisch und

repressiv und Deleuzes Ansatz als gefährlich und utopistisch problematisieren, in Fragen übersetzt, die an konkrete Kritiken gerichtet werden, um den Grenzverlauf zwischen der Möglichkeit affirmativer und der Notwendigkeit negativer affektinformierter Kritik näher zu bestimmen. So konkretisiert der strategische Diskurs die Aufgabe der undogmatischen affektinformierten Kritik und klärt, was die Forderung, das Verständnis leidauslösender Praktiken so lange theoretisch zu differenzieren, bis die Möglichkeit besteht, sie ästhetisch-praktisch zu differieren, im einzelnen Fall bedeutet.



## VI Schluss: Die materialistische Lehre von den problematischen Ideen

Der Weg zum undogmatischen Begriff affektinformierter Kritik hat uns weit von unserem Ausgangspunkt – der Auseinandersetzung mit Kants Subjektphilosophie – weggeführt. Zunächst entfalteten sowohl Adorno als auch Deleuze Ambivalenzen, die sie in Kants Werk angelegt sahen, um seine Vorstellung einer synthetischen Bewusstseinsidentität zu überwinden und ein Denken zu initiieren, das eine transzendierende Kraft entwickelt, indem es unbewusste Impulse bearbeitet. Die verschiedenen Weisen, in denen Adorno und Deleuze dieses Vorhaben umsetzen – Adornos politische Epistemologie des Leidens und Deleuzes experimentelle Ästhetik des Begehrens – habe ich in einem fiktiven Dialog konfrontiert. Um diesen Dialog weiterführen zu können, mussten wir allerdings die Betrachtungsebene der Subjektphilosophie verlassen und uns Adornos und Deleuzes geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Modellen zuwenden, in denen sie Erklärungsversuche der Genese und Natur des bürgerlichen Subjekts vorlegen. Auf jener Betrachtungsebene haben wir die Notwendigkeit einer undogmatischen – zwischen den Verfahren der Leidensdarstellung und der Begehrentfaltung changierenden – affektinformierten Kritik eingesehen und die Logik eines strategischen Diskurses ausgearbeitet, der diese begleitet.

In diesem Schlusskapitel werde ich nun zu Kants Subjektphilosophie zurückkehren und zwar aus zwei Gründen. Zum einen werde ich Kants Ideenlehre als Ausgangspunkt nehmen, um einen abschließenden Rückblick auf zentrale Gedankengänge dieser Arbeit zu werfen und damit den Kreis zu schließen. Adornos und Deleuzes Begriffe affektinformierter Kritik lassen sich nämlich als Weiterentwicklungen einiger Motive dieser Ideenlehre präsentieren – Adornos negative Variante als ein Denken des Rätsels, Deleuzes affirmative Variante als ein Denken der problematischen Idee. Im Lichte ihrer Hegel-Kritiken werde ich dafür argumentieren, dass sich diese beiden Denkweisen als zwei Varianten einer materialistischen Ideenlehre verstehen lassen, die wiederum miteinander konfrontiert werden müssen, um auch den undogmatischen Begriff affektinformierter Kritik auf der Ebene der Subjektphilosophie zu formulieren.

In diesem Schlusskapitel soll jedoch nicht nur ein abschließender Rückblick präsentiert werden. Darüber hinaus will ich mich mit einem Problem befassen,

das dem bisherigen Begriff undogmatischer affektinformierter Kritik und seinem strategischen Diskurs inhärent ist. Die Frage nach der richtigen Art affektinformierter Kritik, die zwischen Adorno und Deleuze als metakritische Frage aufgeworfen wurde und welche sich zur Entscheidung zwischen dem Odysseus- und dem Ödipus-Modell zugespitzt hat, wurde im vorigen Kapitel als die strategische Frage ausgewiesen, ob in einer konkreten Situation negative affektinformierte Kritik angewendet werden muss (und es sich bei dieser Situation um eine Odysseus-Konstellation handelt) oder ob in ihr die Verfahren der affirmativen Kritik zur Anwendung kommen können (und sie entsprechend eine Ödipus-Konstellation darstellt). Aus einer globalen Frage, auf die es nur dogmatische Antworten gab, welche vielen Situationen nicht gerecht wurden, ist eine Vielzahl lokaler Fragen geworden. Zwar löst diese Verschiebung den Dogmatismus der affektinformierten Kritik auf, doch zieht sie ein anderes Problem nach sich: Da der strategische Diskurs der Kritik bisher ausschließlich mit der Beantwortung der Frage befasst ist, ob eine bestimmte Person oder Gruppe eine bestimmte gesellschaftliche Praxis mithilfe der affirmativen Verfahren affektinformierter Kritik verändern kann oder ob sie doch auf die negativen Verfahren der Leidensdarstellung zurückgreifen muss, mangelt es diesem Diskurs an Übersicht. Eine bestimmte Praxis, denken wir etwa an das Beispiel des Wohnens, mag für eine Person oder Gruppe mithilfe affirmativer affektinformierter Kritik auf emanzipative Weise veränderbar sein, für eine andere Person oder Gruppe hingegen nicht. Zwar ist der strategische Diskurs dazu in der Lage, für die einzelnen Personen und Gruppen die geeignete kritische Strategie zu bestimmen. Wie die unterschiedlichen kritischen Strategien allerdings zusammenwirken (und etwa die gesellschaftliche Praxis des Wohnens verändern), muss ihm jedoch entgehen. Auf eine gewisse Weise bleibt der affektinformierte Kritikbegriff nach seiner Entdogmatisierung fragmentiert zurück.

Der Vorteil der in diesem Schlusskapitel gewählten Perspektive besteht darin, dass sich Adornos Rätsel und Deleuzes problematische Idee als *zwei Seiten eines materialistischen Ideenbegriffs* rekonstruieren lassen. Das Wohnen zum Beispiel kann als materialistische Idee verstanden werden, in die einerseits die vom Leiden angestoßenen Differenzierungsprozesse (Darstellungsarbeit) eingehen und von denen andererseits die vom Begehren ausgelösten Differenzierungsprozesse (Wunschproduktion) ausgehen. Die materialistische Idee erweist sich somit als das Medium, in dem der strategische Diskurs Kontinuität und Übersicht gewinnt, sodass affektinformierte Kritik trotz ihrer Entdogmatisierung der Gefahr der Fragmentierung entgeht. Das Vorhaben, eine materialistische Ideenlehre zu entwerfen, werde ich allerdings bloß skizzenhaft ausführen können, sodass das Schlusskapitel vor allem

als ein Rückblick gelesen werden sollte, in dem Schlüssel motive der Arbeit aus einer etwas anderen Perspektive erneut versammelt werden, der eher nebenbei einen rudimentären Ausblick auf eine solche materialistische Ideenlehre erlaubt, die am Horizont der Auseinandersetzung mit der zweiten Kopernikanischen Wende erscheint.

## 1 Kant und die problematische Idee

Die Ambivalenz, mit der Adorno und Deleuze Kants Kopernikanische Wende gegenüberstehen, gilt ebenfalls oder sogar in besonderem Maße für dessen Ideenlehre. Auch in der Ideenlehre folgt Kant einem Säkularisierungs- und Emanzipationsimpuls, den er auf halbem Wege zugunsten der Weiterführung der Metaphysik der Einheit aufgibt. Einerseits begründet Kant in der transzendentalen Reflexion die Auffassung, *Ideen* – Kant nennt Gott, Seele und das Weltganze – bezeichneten keine metaphysischen Entitäten, keine Gegenstände wie sie die Begriffe benennen, sondern stellten vielmehr *Probleme* dar, welche die *bedingte Verstandeserkenntnis* motivierten, über sich hinauszuwachsen. Recht verstanden sei die *Idee* das *Medium*, in dem die *Vernunft* ihre *unbedingten Ansprüche* auf den *Verstand* übertragen könne, ohne dogmatische Irrwege einzuschlagen. In diesen Gedankengängen entwirft Kant den Rahmen einer säkularen Ideenlehre und eines undogmatischen Vernunftgebrauchs. Andererseits verspielt Kant in der konkreten Ausführung das enorme Potential seines Plans, wenn er erklärt, was er unter dem Problemcharakter der Idee versteht. Auch wenn sich bei Adorno und Deleuze eher vereinzelte Aussagen über Kants Ideenlehre finden lassen, werde ich aus den eben genannten Gründen den Versuch unternehmen, die beiden in meiner Arbeit thematisierten Weisen des kritischen Denkens als ein Denken der problematischen (Deleuze) bzw. rätselhaften (Adorno) Idee zu rekonstruieren, in dem der affektive Überschuss und das bilderlose Denken zusammenkommen, um die eigene Bedingtheit hinter sich zu lassen.

Worin genau besteht die Ambivalenz der kantischen Ideenlehre? Anders als etwa bei Platon geht Kant (der behauptet, »ihn [Platon] so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand«)<sup>1</sup> davon aus, dass es die Ideen nicht *gibt*. Ideen, so Kant, bezeichnen keine objektiven, metaphysischen Entitäten. Vielmehr – das ergibt der für die Kopernikanische Wende charakteristische Perspektivwechsel – verweisen Ideen auf ein Vermögen des Subjekts, Unbedingtes zu denken. Ideen, die sich die Menschheit über Gott, die Seele und das

<sup>1</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, S. 322 (B 370).

Weltganze gemacht hat, entschlüsselt Kant als Indikatoren einer Fähigkeit, im Denken nicht bei der bedingten Erkenntnis von bewusst erfahrbaren Gegenständen stehenzubleiben, sondern darüber hinauszugehen und etwas denken zu können, das nicht von der Erfahrung bedingt ist. Somit weist das Subjekt bei Kant, wie bereits dargelegt, zwei denkende Vermögen auf: einerseits den bedingten Verstand mit seinen Kategorien und Begriffen von Gegenständen, andererseits die unbedingte Vernunft mit ihren Ideen. Der Unterscheidung von Vernunft und Verstand spricht Kant größte Relevanz zu, da erst durch sie erkenntlich werde, dass die unterschiedenen Vermögen auch unterschiedlich benutzt werden müssen. Würden die Vernunft und ihre Ideen nämlich so benutzt wie der Verstand und seine Begriffe, so bringe sich die Fähigkeit des unbedingten Denkens um ihren Ertrag. Wenn mit den Ideen der Vernunft, wie mit den Begriffen des Verstandes, Gegenstände konstruiert werden und man fälschlicherweise Gott, Seele und Weltganzes als eben solche (unbedingte, sinnlich nicht erfahrbare) Gegenstände behandle, so verfange man sich in unauflöselichen Widersprüchen, die Kant in der transzendentalen Dialektik (des Scheins) darlegt und durch die er die gesamte Philosophiegeschichte geprägt sieht. Auf diese Art verpuffe die Kraft des unbedingten Denkens in einem imaginierten, jenseitigen Raum, in dem nichts existiere als ein endloser, unentscheidbarer Streit über unbedingte Gegenstände, der von der Erfahrung nicht geschlichtet werden könne. Ein »Kampfplatz« entsteht, »auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf einen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können«.<sup>2</sup>

Es ist diese Ablehnung der dogmatischen Metaphysik sowie das Ziel, das Kant im Anschluss an seine Diagnose fasst, mit denen sich Adorno und Deleuze unumwunden identifizieren können: Anstatt die Fähigkeit des unbedingten Denkens auf die dargelegte dogmatische Art zu vergeuden, so lautet Kants Programm, müsse sie dem Nachdenken über die erfahrbare Welt zugutekommen. Um das zu erreichen, gelte es, damit aufzuhören, die Vernunft so zu gebrauchen als wäre sie der Verstand und als könnte man mit Ideen *direkt* Gegenstände konstruieren. Vielmehr müsse man einsehen, dass die Vernunft nur dann ihre unbedingte Kraft entfalten könne, wenn sie *indirekt* wirksam werde und sich nicht auf die Welt, sondern auf die Verstandeserkenntnis beziehe. In jeder Idee sieht Kant nämlich so etwas wie ein der Vernunft mitgegebenes »Problem«,<sup>3</sup> das, wenn es erst mal als ein solches durchschaut und als ein Problem der Erkenntnis gestellt worden sei,

2 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 24 (B XV).

3 Ebd., S. 336 (B 392).

die Verstandeserkenntnis dazu befähige und motiviere, über ihre bedingte Gestalt hinauszuwachsen. Nicht direkt durch die Konstruktion unbedingter Gegenstände könne die Vernunft ihre unbedingte Kraft entfalten. Nur indirekt, indem sie der bedingten Verstandeserkenntnis Probleme stelle, angesichts derer diese die eigene Bedingtheit übersteige, könne dies gelingen. Mithilfe einer säkularisierten Ideenlehre des Problems, davon sind Kant und in seiner Folge, wie ich zeigen werde, auch Adorno und Deleuze überzeugt, gelinge es, »den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus«<sup>4</sup> zu treiben, ohne dass dieser dabei jedoch die Welt der sinnlich erfahrbaren Gegenstände vollständig verlasse und sich auf dogmatische Irrwege gebe.

Wie bereits beschrieben und wie vor allem von Adorno bereits ausgiebig kritisiert wurde, entwickelt Kant in der Folge ein Verständnis dieser Zusammenarbeit von Vernunft und Verstand, das eine völlige Unterordnung der Vernunft unter den Verstand impliziert. Um dem dogmatischen Vernunftgebrauch zu entkommen, stellt Kant das Vermögen des unbedingten Denkens in den uneingeschränkten Dienst der empirischen Verstandeserkenntnis und verspielt dadurch dessen Potentiale. Wie geht er dabei vor? Kant versteht die Probleme, welche die Vernunft dem Verstand in der Form der Ideen stellt, als Aufforderung an den Verstand, sein strukturierendes Prinzip, das Prinzip der Einheit, auszuweiten. Angesichts der problematischen Ideen werde der Verstand dazu befähigt, die Reichweite des Prinzips der Einheit, anhand dessen er in seinem bedingten Gebrauch einheitliche Gegenstände konstruiere, insofern zu vergrößern, als er nun anfangs, die einheitlich konstruierten Gegenstände darüber hinaus in ein einheitliches System einzuordnen. Wenn die Idee des Weltganzen zum Beispiel nicht mehr dogmatisch-konstitutiv als metaphysischer Gegenstand aufgefasst werde, so Kant, könne sie *regulativ* als ein Problem der Anordnung des empirischen Wissens von der Welt verstanden werden, das es dem Verstand erlaube, die Gegenstände der Erfahrung, die dieser nach dem Prinzip der Einheit konstruiert habe, nun auch in ein »*absolutes Ganzes* zusammen zu fassen«.<sup>5</sup> Die problematischen Ideen versteht Kant daher als das, was »dazu dient, ihnen [den Verstandesbegriffen] die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen«.<sup>6</sup>

Durch diese spezifische Interpretation der problematischen Ideen sieht Kant sein Ziel erreicht. Die Vernunft habe das Vermögen des unbedingten

4 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, S. 565 (B 673).

5 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, S. 331 (B 383).

6 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, S. 565 (B 672).

Denkens auf eine undogmatische Weise dem Verstand übertragen. Denn die Einheit des Systems, die der Verstand angesichts der so interpretierten Ideen anstrebe, sei, ganz im Gegensatz zu der Einheit der Gegenstände, nicht mehr sinnlich erfahrbar: Beim Konstruieren der Gegenstände setze der Verstand noch das bedingte Prinzip der Einheit durch. Beim (von den problematischen Ideen provozierten) Anordnen der Gegenstände in einem einheitlichen System komme hingegen das von der Erfahrung unbedingte Prinzip der Einheit zum Einsatz.

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, *schafft* also keine Begriffe (von Objekten), sondern *ordnet* sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, *dadurch* allerwärts *Reihen* der Bedingungen nach Begriffen *zu Stande kommen*.<sup>7</sup>

Deleuzes Auseinandersetzung mit Kants Problembegriff setzt sich dieselbe Diagnose voraus, die Adorno in seiner Betrachtung des Dings an sich diagnostiziert hatte: Kant schaffe es nur, die Vernunft aus ihrem dogmatischen Gebrauch zu befreien, indem er sie dem Verstand vollständig unterordne, weshalb er das Potential des vielversprechenden Programms verspiele, die Fähigkeit zum unbedingten Denken (im Modus des Problematisierens) auf die Welt zu richten. Zwar habe Kant völlig recht darin, den Gedanken der Unbedingtheit bloß indirekt einzuführen – denn nur wenn die Vernunft im Denken Probleme fokussiere, die den Verstand dazu zwingen, neue Lösungen zu finden, könne dieser in einen sich selbst übersteigenden Modus gelangen. Allerdings, so Deleuze, gehe Kant dann fehl und verrate sein Programm an die Metaphysik der Einheit, und zwar in dem Moment, in dem er sich entschlöße, ausschließlich die problematischen Ideen zuzulassen, welche die von der bedingten Verstandeserkenntnis hervorgebrachte Ordnung der Gegenstände stützen und vervollständigen. Denn in der Eigenschaft eines Problems, Lösungen zu provozieren, die einen solchen stützenden Effekt haben, finde Kant das Kriterium zur Bewertung von Ideen. Und es sei die Wahl dieses Kriteriums, durch das er der Metaphysik der Einheit verpflichtet bleibe und das Potential des Konzepts der Ideen als Probleme verspiele. »Allein«, so Deleuze, »weil die kantische Kritik unter der Herr-

7 Ebd., S. 564f. (B 671).

schaft des dogmatischen Bilds oder des Gemeinsinns verharret, definiert Kant die Wahrheit eines Problems noch über dessen Lösungsmöglichkeit«. <sup>8</sup> Die problematischen Ideen, die Kant zulässt, hält Deleuze aufgrund ihrer stützenden Funktion, aufgrund ihrer einfachen Lösbarkeit, eigentlich gar nicht für problematisch. Auch wenn die kantischen Ideen unendliche Aufgaben stellen, so versprechen sie doch unendliche Stabilität auf dem Weg, so garantieren sie doch eine dynamische Stabilisierung der Verstandeserkenntnis. Entsprechend sei es schlichtweg nicht wahr, dass die Vernunft im kantischen Denken das bedingte Verstandesdenken herausfordere, neue Lösungen zu finden und über sich hinauszuwachsen. Im Gegenteil leiste es Hilfestellung dazu, eine verändernde Bewegung zu verhindern, indem es die alten Lösungen systematisiere und dadurch stabilisiere.

Eine wahrhaftige Säkularisierung der Ideenlehre als Theorie der Problematisierung stehe deshalb noch aus: Denn nur wenn die Vernunft und ihre Ideen, so fährt Deleuze fort, wirkliche Probleme stellen, durch die das bedingte Denken tatsächlich gezwungen werde, über sich hinauszuwachsen und neue Lösungen zu finden, nur dann mache der Mensch von dem Vermögen des unbedingten Denkens wahrhaftigen Gebrauch. In expliziter Abweichung von Kants Theorie geht Deleuze davon aus, dass die problematischen Ideen der Vernunft nicht angeboren und dieser beigegeben seien, sondern, *dass Probleme in der Welt existieren*. Entsprechend bestehe die Aufgabe einer säkularisierten Vernunft nicht darin, die der Vernunft mitgegebenen Ideen als Probleme der Erkenntnis zu stellen, sondern vielmehr darin, sich den *in der Welt existierenden Problemen im Denken zuzuwenden*, damit dieses über sich hinauswachsen könne. Wenn es so etwas wie reine Vernunft gebe – das kann als die erstaunliche Pointe von Deleuzes Auseinandersetzung mit Kants Ideenlehre gelten –, dann sei es diese Fähigkeit, Probleme in der Welt zu identifizieren, sie mithilfe problematischer Ideen zu fokussieren und ihre destabilisierende Wirkung anzunehmen.

Während bei Kant die Ideen dem Verstand und der Einheit untergeordnet sind, dreht sich dieses Verhältnis bei Deleuze und, wie ich noch zeigen werde, auch bei Adorno um, wenn die Vernunft tatsächlich anfängt, problematische Ideen zu fassen, die Adorno auch Rätsel nennt. Die lösbaren, (un-)problematischen Ideen traten bei Kant noch als Funktion des Verstandesbegriffs und seines Prinzips der Einheit auf. Rücken problematische Ideen bzw. Rätsel in den Fokus, wird der Begriff zur Funktion der Idee. Inwiefern? Der kantische Kritikbegriff strebt eine Orientierung in der Welt an, indem das Subjekt mithilfe von Begriffen Gegenstände identifiziert und diese mithilfe

8 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 208.

unproblematischer Ideen stets in eine einheitliche Ordnung bringt. Sowohl Adorno als auch Deleuze setzen dieser Vorstellung ein Denken der Kritik entgegen, das die *Welt als eine Ansammlung problematischer Ideen und Rätsel* begreift, *die uns stets dazu auffordern, unsere einheitlichen Begriffsordnungen zu destabilisieren und zu verändern*.<sup>9</sup> Kant verlangt lösbare Probleme für die erste Kopernikanische Wende, um eine unbedingte (und dynamische) Stabilität des Verstandesdenken zu gewährleisten. Adorno und Deleuze verlangen die Ausrichtung an destabilisierenden Problemen, um die unbedingte Kritikalität des Verstandesdenkens zu provozieren. »Ohne diese Umkehrung«, so Deleuze bezüglich der Veränderung des Gütekriteriums der problematischen Ideen (von stabilisierenden zu destabilisierenden), »ist die berühmte kopernikanische Revolution null und nichtig«.<sup>10</sup>

Beide nehmen Kants Säkularisierungsimpulse also auf und verlängern sie: Wie Kant lehnen sie es ab, mithilfe der Vernunft in dogmatischer Manier nicht-erfahrbare, unbedingte Gegenstände zu konstruieren und die Vernunft so zu gebrauchen wie den Verstand. Anstatt Gegenstände zu konstruieren, habe die Vernunft Probleme bzw. Rätsel zu fokussieren. Wie Kant verstehen sie die problematischen bzw. rätselhaften Ideen als Mittel, vor deren Hintergrund bzw. in deren Licht, das bedingte Denken unbedingt werde. Nur indirekt, als Reaktion auf das fokussierte Problem, könne das Denken unbedingt werden. Gegen Kant allerdings beharren sie darauf, dass Probleme nur dann Probleme seien, wenn sie eine destabilisierende Wirkung entfalteten. Anstatt eines additiven Erweiterns bzw. eines dynamischen Stabilisierens nimmt die Unbedingtheit des ermöglichten Denkens daher andere Formen an: bei Adorno ein vom Rätsel eingeleitetes Umdenken, bei Deleuze ein vom Problem erzwungenes Neudenken.

## 2 Hegel und die idealistische Ideenlehre

Wie ist die Überschreitungsbewegung des Denkens zu verstehen, zu der es angesichts der Probleme befähigt wird? Kants Ideenlehre und der Versuch,

<sup>9</sup> Während Bruno Latour in seiner kopernikanischen *Gegenrevolution* eine an Tatsachen (matters of facts) ausgerichtete Weltsicht durch eine an Dingen von Belang (matters of concern) orientierte Weltsicht austauschen will (vgl. Bruno Latour: *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, übers. von Heinz Jatho, Zürich/Berlin: diaphanes 2007), schlagen Deleuze und Adorno aus der Perspektive einer zweiten bzw. noch beachtlicheren Kopernikanischen Revolution also vor, die Tatsache durch die problematische Idee bzw. das Rätsel als philosophischer Leitbegriff zu ersetzen.

<sup>10</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 209.

das in ihr liegende Potential zu realisieren, treten, Adorno und Deleuze zufolge, mit einer gewissen Versuchung auf den Plan. Namentlich sei es Hegel, der beim Versuch, der von Kant gefundenen Spur einer problematisierenden Kraft der Vernunft zu folgen, dieser Versuchung erlegen sei. Um die in Kants Konzeption angelegte unbedingte Überschreitungsbeziehung des Denkens zu erklären und zu radikalieren, habe er nämlich die spekulative Kraft der Vernunft *idealistisch* verkürzt, wodurch er ihr eigentliches Potential verfehlt habe. Bevor ich darstellen werde, wie Adorno und Deleuze dem idealistischen Erklärungsversuch einen materialistischen entgegensetzen, gilt es für einen Moment bei deren Hegelkritik zu verweilen.

Wie sieht Hegels idealistische Erklärung der Überschreitungsbeziehung des Denkens aus? Auf das Fundament aufbauend, das Kant gelegt hatte, lehnt auch er die Vorstellung ab, Ideen bezeichneten metaphysische, jenseitige Entitäten und begreift sie als Vehikel einer unbedingten Kraft der Vernunft, die sich in der Welt realisiere. »Kant hat den Ausdruck *Idee* wieder dem *Vernunftbegriff* vindiziert.«<sup>11</sup> Wie Adorno und Deleuze zeigt sich Hegel unbefriedigt ob Kants Erklärung dieser unbedingten Kraft. Alle drei sind sich darin einig, dass die unbedingte Kraft der Vernunft nicht auf die Tätigkeit beschränkt werden dürfe, die bedingten Erkenntnisse anhand stabilisierender Ideen additiv anzuordnen. Vielmehr müsse ihr die Fähigkeit zugesprochen werden, die *einzelnen Erkenntnisakte* mit destabilisierenden Problemen zu konfrontieren und sie dadurch über sich hinauszutreiben.

Adorno und Deleuze werfen Hegel nun vor, bei der Erklärung dieser Fähigkeit, der bereits angesprochenen Versuchung zu erliegen. Besonders Adorno geht davon aus, dass Hegel die Vorstellung einer *Subjektähnlichkeit des Objekts* voraussetze, um zeigen zu können, wie das Denken des Subjekts dazu in der Lage sei, sich angesichts der objektiven Probleme zu überschreiten. Wenn das Denken diese erstaunliche Fähigkeit ausübt und sich als Reaktion auf die destabilisierenden Probleme entwickelt, dann halte Hegel dies für möglich, weil die Welt der Objekte gar nicht so verschieden vom Subjekt sei, nämlich geistförmig. Die Versuchung, der Hegel erliege, um die Überschreitungsbeziehung des subjektiven Geistes im Angesicht der gegenständlichen Probleme zu erklären, nennt Adorno die »Vergeistigung der Gegenstände«.<sup>12</sup> »Das bestimmte Einzelne war ihm vom Geist bestimmbar, weil seine immanente Bestimmung nichts anderes als Geist sein sollte. Ohne diese Supposition wäre Hegel zufolge Philosophie nicht fähig, Inhaltliches und Wesentliches

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 462.

<sup>12</sup> Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, S. 132.

zu erkennen.«<sup>13</sup> Auf der Grundlage der vorausgesetzten Subjektähnlichkeit des Objekts entwerfe Hegel eine spezifische Vorstellung des Überschreitungsprozesses. Die angenommene Geistförmigkeit des Objekts erlaube ihm die Annahme, dass das Subjekt im Verlauf des Überschreitungsprozesses nicht nur seine Kenntnis vom Objekt erweitert, sondern darüber hinaus sich selbst im Objekt erkennt. Die strenge Geschiedenheit von Subjekt und Objekt, welche die endliche Verstandeserkenntnis voraussetzt, erweist sich im hegelschen Prozess der Konfrontation mit den Problemen von beiden Seiten aus als Täuschung: In dem Maße, in dem die subjektive Vernunft die Geistförmigkeit des Objekts begreift, transzendiert sie auch die eigenen subjektiven Begrenzungen und durchschaue die eigene Teilnahme an die Subjekte und Objekte umfassenden »Einheitsprinzi[p]«<sup>14</sup> des Geistes. Der Prozess der Überschreitung, der von Hegel mithilfe der Subjektähnlichkeit des Objekts erläutert wird, führe somit durch die Trennung von Subjekt und Objekt hindurch und münde in der Erkenntnis ihrer Identität im Geist.

Hegel und seine Erklärung der Überschreitungsfähigkeit des Denkens leiden, Adorno zufolge, an zwei grundlegenden Mängeln, welche den Versuchscharakter seiner Postulierung der Subjektähnlichkeit des Objekts offenbaren. Einerseits erkaufe Hegel seine Erklärung der Überschreitungs- dynamik mit der impliziten Voraussetzung ihres Endpunktes. Denn indem er die irreduzible Fremdheit des Objekts in der Annahme seiner Subjekt- ähnlichkeit leugne, öffne er der Versuchung Tür und Tor, jedes fokussierte Problem auf der Ebene der Gegenstandserkenntnis als einen Anlass wahr- zunehmen, implizite Annahmen über die Totalität zu explizieren. Hegels implizite Vorstellung dessen, was das Ganze des Geistes sei, stelle den eigentlichen Hintergrund dar, vor dem die Überschreitungs- bewegungen vonstattengingen, deren Name nun mehr als zweifelhaft erscheine. »Die isolierten Momente gehen eben doch nur darum über sich hinaus, weil die Identität von Subjekt und Objekt schon vorgedacht ist.«<sup>15</sup> Deleuze weist in die gleiche Richtung: »Trunkenheit und Taumel sind vorgetäuscht; das Dunkle ist schon von Anfang an geklärt.«<sup>16</sup>

Doch nicht nur die Tatsache, dass die Dynamik einen implizit voraus- gesetzten Endpunkt aufweise, sondern auch die spezifische Verfasstheit dieses vorher impliziten, nun explizierten Endpunkts bringt, Adorno zufolge, die Mangelhaftigkeit der hegelschen Erklärung zum Ausdruck. Weil die voraus-

13 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 19.

14 Ebd., S. 36.

15 Theodor W. Adorno: *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*, in: ders.: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963, S. 105–165, hier S. 111.

16 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 330.

gesetzte und vorgedachte Identität von Subjekt und Objekt im Einheitsprinzip des Geistes die reduktionistische Annahme einer Subjektähnlichkeit des Objekts und einer kollektiven Objektivität des Subjekts implizieren müsse, *setze der Überschreitungsprozess nämlich andererseits eben dieses reduktionistische Szenario durch, anstatt einer problematischen Wirklichkeit gerecht zu werden.* Im Prozess der vorangehenden Überschreitung werde das Objekt mehr und mehr auf seine Mittelhaftigkeit für subjektive Zwecke reduziert, während das Subjekt in immer größerem Maße dazu aufgefordert werde, sich in die Kollektivität der sittlichen Substanz zurückzunehmen. Besonders in Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie sieht Adorno die Tendenz angelegt, das Subjekt aufgrund seiner vermeintlichen »Zufälligkeit und Beschränktheit«<sup>17</sup> abzuwerten und ihm in letzter Instanz die Aufgabe zuzusprechen, die Dynamik des objektiven Geistes einzusehen und sich dieser, sie ausführend, zu unterwerfen. Damit Hegel die unbedingte Kraft der Vernunft erklären könne, tendiere er dazu, so Adorno, diese mit den Selbstbewegungen eines Kollektivsubjekts des Geistes zu identifizieren und die einzelnen Subjekte als dessen »bloß[e] Ausführungsorgan[e]«<sup>18</sup> zu disqualifizieren. Um die überschreitende Kraft der Vernunft zu begründen, müsse er sie dem Großsubjekt des Geistes als »immanente Prozessualität«<sup>19</sup> einschreiben, in dem sie *sich* realisiere, während die Einzelnen, welche tatsächlich die Vernunft zu realisieren im Stande wären, entmachtet werden.

Das Paradox einer selbstentmachtenden Erklärung der Überschreitungs-  
bewegung findet ihren Ausdruck in Hegels Ideenlehre. Zwar traut Hegel dem Subjekt zu, die Idee zu weitaus mehr einzusetzen, als dazu, in kantischer Manier, die Einzelerkenntnisse bloß zu systematisieren. Im Medium der Idee ist das Subjekt bei Hegel tatsächlich in der Lage, Probleme zu fokussieren, die das Denken befähigen, die bedingte Ordnung der Verstandeserkenntnis zu destabilisieren und zu dynamisieren. Adornos Einwände bewahrheiten sich allerdings, insofern Hegels Idee einerseits nur in dem Maße Probleme aufwerfen kann, in dem sie ihre Lösungen voraussetzt und sie sich andererseits in dem Maße, in dem sie Überschreitungs-  
bewegungen erlaubt, vom Subjekt als Ausführungsinstanz dieser Bewegungen dissoziiert. Inwiefern?

Die Idee, so Hegel, ist »wesentlich *Prozeß*«. <sup>20</sup> Jede Idee, so fährt er fort, durchlaufe drei Stufen. Die erste Stufe nennt er das Leben, das er als eine

17 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 55.

18 Ebd., *Negative Dialektik*, S. 336.

19 Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 165.

20 G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Erster Teil*, in: ders.: *Werke*, Bd. 8, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 372 (§215).

unmittelbare und unreflektierte Einheit des Subjektiven und des Objektiven beschreibt. Die Erkenntnis sei die zweite Stufe, welche durch die Täuschung der Trennung von Subjekt und Objekt definiert wird. Als dritte und letzte Stufe der Idee bezeichnet Hegel die absolute Idee, in der die Täuschung der Trennung getilgt und die Einheit des Subjektiven und Objektiven wiederhergestellt worden sei, nun allerdings nicht mehr als unreflektierte, sondern als gewusste.<sup>21</sup> Im Prozess, den der Gedankengang der Idee zurücklegt, erweise sich also »die *an sich seiende* Einheit des Subjektiven und Objektiven nun *als für sich seiend*«. <sup>22</sup> Die Probleme, die auf der (zweiten) Ebene der bedingten Verstandeserkenntnis auftreten, können im Prozess der Idee entsprechend nur aufgeworfen und zum Anlass einer Überschreitung genommen werden, weil Hegel die Vorstellung einer an sich seienden, jedoch unreflektierten Einheit des Subjektiven und Objektiven, das Leben, (auf erster Ebene) voraussetzt, die im Prozess der Idee als reflektierte wiederhergestellt werde. Erst vor dem Hintergrund dieser Einheit erscheint die Trennung der Erkenntnis als Täuschung und kann im Prozess der Problematisierung überwunden werden. Das hegelsche Denken wächst deshalb nicht an den Problemen, sondern stellt im Angesicht der Probleme das implizit Vorausgesetzte (wieder) her. Auf eine derartige Struktur der Ideen-Gedankengänge spielt Hegel selbst an, wenn er die absolute Idee mit einem Greis vergleicht, »der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben.«<sup>23</sup> Die in den Gedankengang der Idee eingegangenen Erfahrungen können die impliziten Religionssätze nicht verändern oder widerlegen, sondern bloß bestätigen und explizieren.

In Hegels Ideenlehre zeigt sich nicht nur der Mangel der idealistischen Ideenlehre, den Prozess der Überschreitung nur dann begründen zu können, wenn sein Ende implizit vorausgesetzt wurde. Darüber hinaus wird deutlich, dass der Prozess, der an seinem Endpunkt angelangt ist, die Abtretung der vernünftigen Kapazitäten an ein Kollektivsubjekt impliziert. Denn bei Hegel ist es nicht mehr die problematische Idee, angesichts derer das Subjekt zu einer Überschreitungsbewegung befähigt wird, sondern es ist die Idee, die das Subjekt und das Objekt als geschiedene aus sich entlässt und als gewusste Einheit in sich zurückkehren lässt. Die Idee, die im Anschluss an Kant das subjektive Vermögen zur Überschreitung erklären sollte, wird in Hegels Ideenlehre somit selbst zum Subjekt einer Überschreitung, die das einzelne Subjekt lediglich noch ausführt. »Die Idee in ihrem Prozeß macht

21 Ebd., § 216–§ 238; Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, S. 462–572.

22 Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft. Erster Teil*, S. 367 (§ 212).

23 Ebd., S. 389 (§ 237, Zusatz).

sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor, und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit.«<sup>24</sup> In seinem Kommentar zur hegelschen Ideenlehre nennt Rainer Schäfer die Idee daher in letzter Instanz »die reine, tätige absolute Subjektivität und selbstbezügliche Prozessualität, die ihre eigene Objektivität setzt.«<sup>25</sup>

### 3 Die zweite Kopernikanische Wende und die materialistische Ideenlehre

Wie Hegel knüpfen Adorno und Deleuze an Kants Ideenlehre an, um ihre ungenutzten Potentiale zu entfalten. Allerdings findet ihre Anknüpfung im Unterschied zu Hegels Bezugnahme im Licht der zweiten Kopernikanischen Wende statt. Beide identifizieren, wie im Laufe der Arbeit klar wurde, die unbewusst-leiblichen Affekte als das Opfer, das die Bewusstseinsphilosophie seit Kant erbringen musste, um sich auch nach dem Fall der dogmatischen Ordnungen nicht von der Sicherheit versprechenden Metaphysik der Einheit verabschieden zu müssen. Auch Hegels Philosophie sehen sie noch in diesen Zusammenhang verstrickt. Vor dem Hintergrund dieser Einsicht stellen Adorno und Deleuze Hegels – die *Subjektähnlichkeit des Objekts* voraussetzenden – Begründung der Überschreitungsbewegung des Denkens einen Erklärungsansatz entgegen, der die *Objekthaftigkeit des Subjekts* in den Mittelpunkt stellt: Die überschreitende Kraft erlange das Denken, wenn es die leiblich-unbewussten Affekten bearbeitet, die von objektiven Problemen ausgelöst werden.

Wie sieht Adornos und Deleuzes Anknüpfung an Kants Ideenlehre im Kontext der zweiten Kopernikanischen Wende im Detail aus? In der transzendentalen Reflexion stößt Kant, wie wir gesehen haben, auf eine wesentliche Gespaltenheit des Subjekts. Er findet zwei subjektive Quellen der Erkenntnis vor: ein rezeptives Empfinden und ein spontanes Denken. Adorno und Deleuze beschuldigen Kant, sich in der Folge nicht getraut zu haben, diese radikale Einsicht auszuarbeiten. Stattdessen kompromittiere er die anvisierte Reflexion des Subjekts, indem er das Resultat doch noch den Anforderungen einer Metaphysik der Einheit anpasse. Da Kant erkannt habe, dass die

24 Ebd., S. 367 (§ 212, Zusatz).

25 Rainer Schäfer: »Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode«, in: Anton Friedrich Koch und Friederike Schick (Hrsg.): *G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Klassiker auslegen, Bd. 27, Berlin: Akademie Verlag 2002, S. 243–264, hier S. 245.

Ordnung der Dinge – jenes Versprechen der Metaphysik der Einheit – bloß von einem einheitlichen Subjekt hervorgebracht werden könne, bestimme er das durch Sinnlichkeit und Verstand gespaltene Subjekt zugleich als durch eine vorausgehende Einheit des Bewusstseins geeint. Diese Einheit versteht er gleichsam nicht *de facto* (er gesteht zu, dass es empirische Zustände uneinheitlichen Bewusstseins gibt), sondern *de jure* (als normatives Ideal des Subjekts). Die Aufgabe der Erkenntnis leitet sich aus dieser Konstellation ab. Sie muss jene vorausgehende, transzendente Einheit auch empirisch durchsetzen. Folglich schließt Kant jede Art der unbewussten Sinnlichkeit, die sich nicht unmittelbar in der Einheit des Bewusstseins wiederfindet, aus der Erkenntnis aus. Die leiblich-unbewusste Sinnlichkeit bestimmen Adorno und Deleuze deshalb als denjenigen Teil der neu entdeckten synthetischen Subjektivität, den Kant der Metaphysik der Einheit opfere.

Wenn Kant nun die Ideenlehre säkularisiert und ein Denken konzeptualisiert, das dazu in der Lage ist, sich zu überschreiten, dann hält er der Metaphysik der Einheit die Treue. Denn er säkularisiert die Ideenlehre auf eine Art, welche das Verstandesdenken zwar über die Erfahrung hinausgehen lässt, allerdings nicht im einzelnen Erkenntnisakt, sondern additiv als Aneinanderreihung mehrerer Erkenntnisakte, die – und das ist das Entscheidende – selbst jeweils die Einheit der Erfahrung wahren. Die Erweiterung, welche die Vernunft bei Kant ermöglicht, ist die Bereitstellung eines nicht-erfahrbaren Systems, das die Summe der einheitlichen Erfahrungen strukturiert, wobei die unbewusste Sinnlichkeit ausgeschlossen und die synthetische Bewusstseinsseinheit unangetastet bleiben.

Obgleich Hegel in der Folge Probleme zulässt, deren Erfahrung über die Bewusstseinsseinheit hinausweisen, bleibt auch er dem Rahmen der Metaphysik der Einheit verhaftet, da er den irreduziblen sinnlich-objekthaften Charakter dieser Erfahrung verfehlt. Ohne die Sensibilisierung für die Ambivalenz der ersten Kopernikanischen Wende (und ihr unbewusst-sinnliches Opfer) deutet er – darauf verweist, wie wir gesehen haben, vor allem Adorno – die nichteinheitliche, problematische Erfahrung als Anzeichen einer Subjektähnlichkeit des Objekts. Deshalb fördere der von ihm eingeleitete Erkenntnisprozess nichts anderes als die implizit vorausgesetzte Vorstellung einer Identität von Subjekt und Objekt zutage und bleibe der Metaphysik der Einheit verpflichtet. Nicht die Bewusstseinsseinheit sorgt bei Hegel für die Ordnung der Dinge, der es sich zu unterwerfen gilt, sondern die implizite Vorstellung einer Einheit des Kollektivsubjekts Geist dient ihm als Blaupause für die Totalisierungsbewegung, die er jedem Gedanken zutraut. Anstatt durch die Radikalisierung der kantischen Ideenlehre das Potential zu realisieren, das Adorno und Deleuze in Kants Philosophie angelegt sehen – einen

Ausbruch aus der Metaphysik der Einheit zu vollziehen –, nutze Hegel die Ideenlehre dazu, das Prinzip der synthetischen Identität zu konsolidieren und auszuweiten, und die Geschichte der Metaphysik der Einheit samt ihren konformistischen und repressiven Mängeln fortzuschreiben.

Vor dem Hintergrund der herausgestellten Ambivalenz der Kopernikanischen Wende Kants sehen es Adorno und Deleuze nun als erwiesen an, dass es die unbewusste Sinnlichkeit sein muss, mithilfe derer die offene Frage beantwortet werden kann, wie das Denken dazu in der Lage ist, sich im Angesicht von Problemen zu überschreiten (und die Ideenlehre zu säkularisieren). Die auf die Ordnung der Dinge verpflichtende Begrenzung der Metaphysik der Einheit falle weg, wenn das Subjekt einerseits (gegen Kant) tatsächliche Probleme bzw. Rätsel fokussiere und das Denken in jedem kritischen Akt über die Einheit des Bewusstseins hinausgehen lasse und wenn es andererseits (gegen Hegel) dieses Hinausgehen als die denkende Entfaltung des affektiven Resultats eines Zusammentreffens des objekthaft-leiblichen Subjekts mit dem problematischen Objekt verstehe. Der Grundsatz dessen, was man eine materialistische Ideenlehre nennen könnte, lautet daher: Die Fokussierung problematischer Ideen bzw. Rätsel versetzt das Denken in die Lage, sich zu überschreiten, weil Probleme materielle Affekte auslösen (oder diesen einen Raum geben). Anstatt angesichts des Problems die impliziten Formen des individuellen Bewusstseins oder die impliziten Annahmen über das Ganze zu explizieren, nimmt das Denken der materialistischen Ideenlehre die destabilisierenden Wirkungen der von den Problemen ausgelösten Affekte an, um sich von ihnen umstimmen zu lassen und den Problemen auf eine bilderlose (nicht den Vorbildern des individuellen Bewusstseins oder des kollektiven Geistes verpflichteten) Weise gerecht zu werden.

#### 4 Zwei Varianten einer materialistischen Lehre der problematischen Idee

Jetzt sind wir an dem Punkt angelangt, an dem Adornos und Deleuzes Begriffe affektinformierter Kritik als zwei verschieden geartete Weiterentwicklungen der Kantischen Ideenlehre reformuliert werden können. Denn wie Kant gehen beide davon aus, dass das Denken dazu in die Lage versetzt wird, eine unbedingte Kraft zu entwickeln, sich zu überschreiten und in der Welt verändernd wirksam zu werden, wenn es sich Probleme stellt (auch wenn beide, wie wir gesehen haben, Kant vorwerfen, dem Denken keine tatsächlichen Probleme zu stellen). Und während sich Adorno und Deleuze noch darin gleichen, dass sie die Transgressionskraft eines problematisierenden Denkens materialistisch als die denkende Entfaltung der unbe-

wusst-leiblichen Affekte interpretieren, die sich angesichts der fokussierten Probleme zeigen, so unterscheiden sich ihre Vorstellungen davon – das hat sich im Verlaufe der Arbeit deutlich abgezeichnet –, welche Affekte dabei auf welche Weise entfaltet werden. Adorno realisiert die Potentiale, die er in der kantischen Ideenlehre findet, daher als ein Denken des *Rätsels*, das die Leiden deutet, welche von Problemen ausgelöst werden; Deleuze als ein Denken der *problematischen Ideen*, das die Begehren entfaltet, dem die Probleme einen Erscheinungsraum bieten. Wie schon zuvor werden sich jedoch sowohl Adornos als auch Deleuzes Ansatz als dogmatisch erweisen und auch im Rahmen der materialistischen Ideenlehre wird sich die Notwendigkeit ergeben, einen undogmatischen Begriff affektinformierter Kritik zu formulieren.

Adorno vertritt die Ansicht, dass Probleme vor allem dadurch zu charakterisieren seien, dass sie unbefriedigte Bedürfnisse zurücklassen und deshalb Leiden provozieren. Das Denken der zweiten Kopernikanischen Wende weise nun die Fähigkeit auf, eine verändernde Wirkung zu realisieren, wenn es sich diesen Problemen zuwende und die von den Problemen ausgelösten Leiden beredt werden lasse. Die Fokussierung des Problems könne über die Bewusstwerdung und Darstellung der vom Problem verursachten Leiden zu einer Umstrukturierung der begrifflichen Ordnung führen, wodurch möglicherweise ein Verständnis derjenigen Veränderungen geschaffen werden könne, die notwendig wären, um das *Problem zum Verschwinden* und *die Leiden zum Versiegen* zu bringen. Um zu verdeutlichen, wie das Denken dazu in der Lage ist, das Problem aufzulösen, zieht Adorno den Begriff des Rätsels heran.<sup>26</sup> Warum wählt er den Begriff des Rätsels und warum eignet sich dieser zum Nachdenken über Probleme?

Ein Rätsel, so Adorno, zeichne sich dadurch aus, dass die Lösung in der Aufgabenstellung bereits unerkannt vorhanden sei (so zum Beispiel bei einem Zahlenrätsel oder einem Kippbild). Die Aufgabe der Rätsellöserin oder des Rätsellösers bestehe darin, das Wissen um die richtige Perspektive zu finden,

<sup>26</sup> Schon in *Die Aktualität der Philosophie* von 1931 formuliert Adorno diese Idee, die selbst noch in der *Negativen Dialektik* von 1966 präsent ist: »Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet –, so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet.« (Theodor W. Adorno: »Die Aktualität der Philosophie«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 325–344, hier S. 335.)

durch die sich die einzelnen Elemente des Rätsels zu seiner Lösung fügen und »die Frage verschwindet«. <sup>27</sup> Vor dem Hintergrund der Überzeugung Adornos, dass die meisten existierenden Probleme objektiv, gemessen am Stand der Produktivkräfte und der empirischen Wissenschaften, bereits aufgelöst werden könnten – die Lösung also gewissermaßen schon im Problem enthalten sei –, bedürfe es bei der Problemlösung, wie bei der Enträtselung, »nur noch« der richtigen Perspektive, aus der ersichtlich werde, wie die objektiv vorhandenen Ressourcen zu einer Lösung zusammengefügt werden können. In diesem Sinne haben Probleme Rätselcharakter. <sup>28</sup> Die Tatsache zum Beispiel, dass nach wie vor das Problem des (systemisch verursachten) Hungers fortbestehe, obwohl objektiv eine ausreichende Menge an Ressourcen vorhanden sei, um diesen Hunger zu vermeiden, ist, Adorno zufolge, ein Rätsel. Insofern ähnele die Aufgabe des problemfokussierten Denkens derjenigen der Rätsellöserin oder des Rätsellösers: Das Problem müsse als Rätsel aufgeworfen werden (anstatt es weiterhin als selbstverständlich hinzunehmen: das tue die Forschung), um durch die Bewusstwerdung der Leiden, die dieses Problem verursache, das Wissen derart zu verändern, dass die Blockierung der objektiv vorhandenen Möglichkeit <sup>29</sup> gelöst werden könne. Die Enträtselung komme einer Entdeckung der systematischen Zusammenhänge gleich, welche die Realisierung der objektiv vorhandenen Möglichkeit verhindern und trete mit der Forderung auf, die dem neuen Wissen zu entnehmenden Veränderungen umzusetzen. <sup>30</sup>

Deleuze hingegen fordert eine radikale Neubewertung des Problembegriffs ein. Nachdem das um die Begriffe von Identität und Widerspruch zentrierte

27 Adorno: »Die Aktualität der Philosophie«, S. 335.

28 Bastian Ronge liefert in seinem Text *Kapitalismus als Rätsel* eine gute Erklärung des Rätselbegriffs und Marx' Verwendung dieses Begriffs, auf die sich auch Adorno bezieht. Allerdings fehlt in seiner Beschreibung die Analogie zwischen den im Rätsel bereits vorhandenen Lösungen und den bereits entfesselten Produktivkräften, welche dem Rätselbegriff im Kontext der Kritischer Theorie eine weitere Dimension verleiht (vgl. Bastian Ronge: »Kapitalismus als Rätsel«, in: Mattias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker (Hrsg.): *Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript 2018, S. 203–220).

29 Vertiefend dazu vgl. Iain Macdonald: *What would be different. Figures of possibility in Adorno*, Stanford: Stanford University Press 2019.

30 Es ist interessant, dass Adorno in der posthum veröffentlichten *Ästhetischen Theorie* von einem Rätselcharakter der Kunst spricht, der irreduzibel sei. Diese (ästhetischen) Rätsel hörten nicht auf, Fragen zu stellen, sobald sie gelöst seien, sondern würden immer rätselhafter: »Je besser man ein Kunstwerk versteht, desto mehr mag es nach einer Dimension sich enträtseln, desto weniger jedoch klärt es über sein konstitutiv Rätselhaftes auf.« (Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 184.)

Denken in der »noch beachtlicheren« Kopernikanischen Wende Differenz und Wiederholung als Leitbegriffe übernommen und damit die Fähigkeit erlangt habe, das zuvor unberücksichtigte Begehren zu entfalten, werde nämlich der *belebende* Charakter von Problemen sichtbar. Da das Problem die Lebensbereiche auszeichne, in denen die Institutionen der Bedürfnisbefriedigung mangelhaft oder instabil seien, verweise es auf Freiräume, die sich den Äußerungen des Begehrens bieten. Sei die Mangelhaftigkeit der in diesen Lebensbereichen bestehenden Institutionen der Bedürfnisbefriedigung vor der Umstellung der Denkgewohnheiten noch als ein bedrohliches, leidverursachendes Defizit erschienen, könne sie nun als Gelegenheit verstanden werden, mithilfe der affirmativen Verfahren der affektinformierten Kritik neue Institutionen der Bedürfnisbefriedigung (neue Problemlösungen) hervorzubringen und die bisherige Repression des Begehrens zu beenden. Fortan dürften Probleme nicht mehr als zerstörend gelten (und als Rätsel zum Verschwinden gebracht werden), sondern müssten als »lebendige Akte«<sup>31</sup> betrachtet, dauerhaft mithilfe problematischer Ideen fokussiert und immer wieder neu gelöst werden. Daher fragt Deleuze: »Und wozu sind wir bestimmt, wenn nicht zu Problemen, die sogar die Transformation unseres Körpers und unserer Sprache verlangen?«<sup>32</sup>

Erneut erscheint es hilfreich, aus der Perspektive Spivaks auf die Gegenüberstellung der Theorien von Adorno und Deleuze zu blicken. Was sie über Deleuzes Umgang mit dem Begehren sagt, trifft auch auf seinen Umgang mit Problemen zu. Ebenso wie es ihm nicht möglich zu sein scheint, sich die Effekte vorzustellen, welche der globale Kapitalismus auf die Begehren derjenigen hat, die ihm besonders unterworfen sind, scheint es Deleuze nicht möglich zu sein, sich die Probleme vorzustellen, vor die der globale Kapitalismus sie stellt.

Auf die Nachfrage, ob nach der zweiten Kopernikanischen Wende wirklich *jedes* Problem affirmativ als Möglichkeit der Transformation bewertet werden könne, oder ob er nicht doch zugestehen würde, dass es Probleme gibt, die negativ als Ursache von Ohnmacht und anhaltendem Leid in Erscheinung treten, antwortet Deleuze ausweichend. Es sei zwar durchaus möglich, dass Probleme Ohnmacht und anhaltendes Leid hervorriefen. Doch läge dies nicht an den Problemen an sich, sondern daran, dass diejenigen Personen, die sich den Problemen aussetzten, daran gescheitert seien, eine »Kunst der Dosierung«<sup>33</sup> zu meistern. Denn der affirmative Kritiker

31 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 142.

32 Ebd., S. 244.

33 Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 220.

oder die affirmative Kritikerin, der oder die sich den Lebensbereichen zuwende, in denen die Institutionen der Bedürfnisbefriedigung unterbestimmt oder instabil seien, um mithilfe des Begehrens neue Institutionen der Bedürfnisbefriedigung hervorzubringen, habe darauf zu achten, sich als bedürftiger Organismus nicht zu überfordern. Es seien daher die falschen Dosierungen der Probleme und nicht die Probleme selbst, die anhaltende Leiden verursachen können und Ohnmacht nach sich ziehen.

Man muß genügend Organismus bewahren, damit er sich bei jeder Morgendämmerung neugestalten kann; und man braucht kleine Vorräte an Signifikanz und Interpretation; man muß auf sie aufpassen, auch um sie ihrem eigenen System entgegenzusetzen, wenn die Umstände es verlangen, wenn Dinge, Personen oder sogar Situationen euch dazu zwingen; und man braucht kleine Rationen von Subjektivität, man muß so viel davon aufheben, daß man auf die herrschende Realität antworten kann.<sup>34</sup>

Eine Reflexion auf den Hunger, der im Kontext von Adornos Ideenlehre als Rätsel erschien, reicht aus, um zu zeigen, dass Deleuzes Theorie auch an diesem Punkt die Gefahr innewohnt, die Handlungsmacht des Subjekts zu überschätzen und dadurch die Probleme ebenso zu banalisieren wie ihre politische Dimension zu verkennen. Auch wenn es stimmt, dass bei manchen Problemen die Instabilität der bestehenden Institutionen der Bedürfnisbefriedigung als die Möglichkeit erscheint, diese verändern zu können (und Adorno die Handlungsmacht der Individuen in seiner Verkürzung des Begriffs der problematischen Idee auf den Rätselbegriff unterschätzt)<sup>35</sup>, so zeigt der Fall des Hungers, dass dies keineswegs für alle Probleme gilt. Der Tatsache, dass dieser Hunger (anders als der Hunger eines Sterne-Kochs) aus *strukturellen Gründen* (und nicht wegen des Scheiterns an der individuellen

34 Ebd., S. 220.

35 Spiegelbildlich zu Deleuzes Verkürzung des Problembegriffs auf belebende Probleme verkürzt Adorno den Problembezug auf zerstörende Probleme. Zwar gibt es in seinem Werk ein Äquivalent zu Deleuzes Begriff des belebenden Problems – Adorno spricht vom Rätselcharakter der Kunst, der irreduzibel sei; diese Rätsel könnten und sollten im Gegensatz zu jenen epistemischen Rätseln nicht zum Verschwinden gebracht, sondern fokussiert und immer wieder neu gelöst werden. Doch obgleich die irreduziblen Rätsel einem Begriff des belebenden Problems nahekommen, angesichts derer andere, experimentelle Weisen der Überschreitung des Denkens sichtbar werden, vertritt Adorno die Auffassung, dass es nur im Bereich der Kunst irreduzible Rätsel gebe und die ästhetisch-experimentellen Überschreitungen des Denkens auf diesen Bereich zu begrenzen seien. Diese Auffassung zweifle ich an, ohne dabei zu behaupten, dass jedem lebensweltlichen Problem mit jener ästhetisch-experimentellen Haltung begegnet werden könne.

Kunst der Dosierung) nicht zu einem belebenden Wandel der Essgewohnheiten, sondern zu Leid und Tod führt, kann Deleuzes Problembegriff nicht gerecht werden. Zu jenem *zerstörenden* Problem des Hungers gehört die Eigenschaft dazu, dass einzelne Individuen nicht in der Lage sind, es als lebendigen Akt zu begreifen. Die strukturelle Verhinderung, dies zu tun, ist wesentlicher Teil des zerstörenden Problems.

Die Auseinandersetzung mit Adornos und Deleuzes widerstreitenden Theorien des Problems führt also zu der Einsicht, dass es belebende *und* zerstörende Probleme zu geben scheint. Somit erweisen sich sowohl Adornos als auch Deleuzes materialistische Weiterentwicklungen der kantischen Ideenlehre insofern als dogmatisch, als sie jeweils nur eine Art von Problem bearbeiten können und an der jeweils anderen Art scheitern. Spivaks Forderung – affirmative Kritik sei überall dort anzuwenden, »wo es möglich ist« (in Ödipus-Konstellationen) und in allen anderen Fällen (Odysseus-Konstellationen) müsse sie der negativen Kritik weichen – trifft auch im Hinblick auf die Probleme zu: Angesichts belebender Probleme muss Deleuzes Denken der problematischen Idee Anwendung finden, während sich ausschließlich Adornos Denken der rätselhaften Idee für das Nachdenken über zerstörende Probleme eignet. Der strategische Diskurs der materialistischen Ideenlehre wiederum fragt, ob es sich bei einem konkreten Problem um ein zerstörendes oder um ein belebendes handelt, um die Schwierigkeiten zu vermeiden, die dann auftreten, wenn die beiden Spielarten der materialistischen Ideenlehre im jeweils falschen Kontext angewendet werden. Die materialistische Ideenlehre gleicht auf diesem Niveau somit einer Reformulierung des undogmatischen Begriffs affektinformierter Kritik, mit dem das fünfte Kapitel endete.

## 5 Der Monismus des Problems und die beiden Seiten der materialistischen Idee

Abschließend möchte ich als Ausblick andeuten, inwiefern die materialistische Ideenlehre das Potential in sich trägt, darüber hinauszugehen. Dazu werde ich Beispiele besprechen, welche die allzu saubere Aufteilung zwischen belebenden und zerstörenden Problemen anzweifeln. Es wird dabei um Probleme gehen, die sich für manche als belebend, für andere hingegen als zerstörend erweisen. Anhand dieser Art von Problemen werden sich einige Schwächen der undogmatischen affektinformierten Kritik zeigen. Denn sie ist sowohl für die (hinsichtlich dieser Probleme bestehende) Notwendigkeit blind, beide Verfahren affektinformierter Kritik an ein und demselben Prob-

lem zugleich zur Anwendung zu bringen, wie auch für die Wechselwirkungen, die daraus entstehen. An diesem Punkt zeigt die materialistische Ideenlehre ihre Stärke und weist über die bisherigen Überlegungen zur affektinformierten Kritik hinaus: Denn den Schwierigkeiten der Fragmentierung, denen sich die affektinformierte Kritik ausgesetzt sieht, kann man, wie ich abschließend zeigen möchte, im Rahmen der materialistischen Ideenlehre begegnen, wenn man Deleuzes problematische Idee und Adornos Rätsel als *zwei Seiten* einer *materialistischen Idee* versteht, in der die negativen und die affirmativen Verfahren affektinformierter Kritik zusammenkommen.

Deleuze spricht in *Differenz und Wiederholung* vermehrt vom Problem der »Geschlechtsdifferenz«<sup>36</sup>. Sie bezeichne einen (problematischen) Lebensbereich, in dem sich lediglich mangelhafte Institutionen der Bedürfnisbefriedigung etablieren können. Das Problem der Geschlechtsdifferenz dürfe nicht mit der rigiden und starren Gegenüberstellung männlich-weiblich verwechselt werden. Diese seien bloß zwei dieser mangelhaften Institutionen, zwei notwendigerweise verkürzte Lösungen des Problems, die im vorrevolutionären Denken von Identität und Widerspruch entstanden seien. »Geburt und Tod, die Geschlechtsdifferenz sind komplexe Problemkreise, bevor sie zu einfachen Gegensatzbegriffen werden.«<sup>37</sup> Seiner Deutung des Problembegriffs entsprechend fordert er dazu auf, sich dem Problem der Geschlechtsdifferenz zuzukehren, die Mangelhaftigkeit der Lösungen als Möglichkeit (und nicht als Gefahr) zu durchschauen und diese Lösungen durch die Kraft des Begehrens im Denken der affirmativen affektinformierten Kritik zu differieren. Mithilfe der problematischen Idee könne man sich und die in diesem Lebensbereich angesiedelten Institutionen der Bedürfnisbefriedigung in einem Spiel aus Differenz und Wiederholung auf eine belebende Art transformieren.

Am Problem der Geschlechtsdifferenz wird meines Erachtens klar, dass sich nicht immer eindeutig bestimmen lässt, ob ein Problem *an sich* belebend oder *an sich* zerstörend ist. Denn das Problem der Geschlechtsdifferenz kann sich sowohl als belebend als auch als zerstörend präsentieren. So gibt es Personen oder Gruppen, für die die Mangelhaftigkeit der Lösungen des Problems der Geschlechtsdifferenz (ihre Geschlechtsidentitäten) tatsächlich als eine Gelegenheit in Erscheinung tritt, diese Lösungen in einem experimentellen Prozess zu transformieren. Deleuzes Aufruf, sich dem Problem zuzukehren, es zu fokussieren und zu affirmieren, um in einem Spiel aus Differenz und Wiederholung begehend neue Problemlösungen zu erfinden,

36 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 142.

37 Ebd.

ist hier sinnvoll. Für andere Personen oder Gruppen hingegen kann *daselbe Problem* der Geschlechtsdifferenz als zerstörendes Problem erscheinen. Besonders wenn das Problem der Geschlechtsdifferenz tief in strukturelle Herrschaftszusammenhänge (beispielsweise sexistischer, rassistischer oder ökonomisch-kulturindustrieller Natur) verstrickt ist, so hindern diese Strukturen die ihnen Unterworfenen möglicherweise daran, in einen experimentierenden Prozess eintreten zu können. Die Mangelhaftigkeit der von diesen Strukturen besonders betroffenen Geschlechtsidentitäten erscheint dann entgegen Deleuzes Annahme nicht als Gelegenheit bzw. als Freiraum für die produktive Kraft des Begehrens. Diese Mangelhaftigkeit tritt vielmehr als Quelle von Leiden in Erscheinung, welche von den dauerhaft unbefriedigten Bedürfnissen ausgelöst werden, mit denen diese Identitäten zu kämpfen haben. Die Aufforderung, das Problem zu affirmieren, ist hier unangebracht. Denn in diesen Fällen stellt das Problem der Geschlechtsdifferenz (sowie seine mangelhaften Lösungen und die Strukturen, in die es eingelassen ist) ein Rätsel dar, das vorerst nicht ästhetisch-experimentell gelöst werden kann, sondern dessen Zerstörungskraft zunächst verstanden und auf seine Ursachen zurückgeführt werden muss.

Das Problem der Geschlechtsdifferenz verdeutlicht, dass die bisherige Unterscheidung zwischen belebenden Problemen, die es zu affirmieren und als problematische Ideen dauerhaft zu fokussieren gilt, und zerstörenden Problemen, die als Rätsel aufgeworfen werden, um sie zum Verschwinden zu bringen, unzureichend ist. Denn einerseits sind komplexe Probleme wie das der Geschlechtsdifferenz für manche belebend und für andere zerstörend, weshalb sie *zugleich* mithilfe affirmativer und negativer Strategien kritisiert werden müssen. Andererseits zeigt sich, dass die negativ-kritischen Verfahren gar nicht darauf abzielen, das Problem der Geschlechtsdifferenz für diejenigen, für die es ein zerstörendes ist, zu negieren bzw. zum Verschwinden zu bringen. Vielmehr geht es darum, es *als zerstörendes* Problem aufzulösen, damit es auch für sie *zu einem belebenden* Problem werden kann (und sie fortan in den ästhetisch-experimentellen Prozess der affirmativen Kritik eintreten können). Durch die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen soll das auf sie zerstörend wirkende Problem zu einem belebenden gemacht werden. Umgekehrt ist es nicht ausgeschlossen, dass ein Problem für diejenigen, für die es belebend war und mithilfe affirmativer Verfahren kritisiert werden konnte, zu einem zerstörenden Problem wird (und nun mithilfe negativer Verfahren kritisiert werden muss). Die Wirkung von Problemen wie dem der Geschlechtsdifferenz ist für unterschiedliche Personen und Gruppen schlicht und einfach zu verschieden und selbst für einzelne Personen und Gruppen im Laufe der Zeit zu variabel, als dass die Klassifizierung von Problemen als

entweder belebend (und mithilfe affirmativer Verfahren kritisierbar) oder zerstörend (und mithilfe negativer Verfahren kritisierbar) angemessen wäre.

Anstatt von belebenden und zerstörenden Problemen zu sprechen, schlage ich deshalb zum einen vor, Probleme als etwas zu verstehen, dem das Potential innewohnt, sowohl *als belebend* als auch *als zerstörend* zu *erscheinen*. Es gäbe dann nicht zwei Arten von Problemen, sondern *eine Art*, die sich in *zwei Zuständen* präsentieren kann (selbst wenn davon auszugehen ist, dass nicht alle Probleme dieses Potential vollständig realisieren, da einige Probleme ausschließlich zerstörende Wirkungen haben). Das Problem der Geschlechtsdifferenz wäre dann nicht entweder ein belebendes oder ein zerstörendes Problem, sondern ein Problem, das manchen als zerstörend, manchen als belebend erscheint. Auch wenn es nach wie vor stimmt, dass über ein Problem, wenn es als belebendes erscheint, als problematische Idee nachgedacht werden sollte, während auf ein Problem, wenn es als zerstörendes erscheint, als Rätsel reflektiert werden sollte, so zeigt dieser *monistische* Problembegriff, dass sich beide kritischen Strategien gleichzeitig auf ein und dasselbe Problem beziehen können.

Zum anderen – und als Konsequenz daraus – schlage ich vor, die problematische Idee und das Rätsel als zwei Seiten einer materialistischen Idee zu verstehen. Da Probleme zugleich belebend und zerstörend sein können und daher auch zugleich als problematische Ideen und als zerstörendes Rätsel kritisiert werden müssen, bedarf es einer solchen Konzeption, um die Gleichzeitigkeiten, Übergänge und Wechselwirkungen zwischen den beiden Prozessen der Kritik in den Blick zu bekommen und zu reflektieren. Auf eine Weise, die sich im Folgenden noch konkretisieren wird, sollte die materialistische Idee als das verstanden werden, *in* das die Differenzierungsprozesse des Wissens um die Mängel der gesellschaftlichen Organisation *eingehen*, die das Problem für einige zu einem zerstörenden machen, und *von* der zugleich die Differenzierungsprozesse der Problemlösungen derjenigen *ausgehen*, für die das Problem belebend ist.<sup>38</sup>

38 In der Debatte zwischen Rahel Jaeggi, Thomas Khurana und Christoph Menke herrscht eine grundlegende Unklarheit darüber, ob Probleme im Allgemeinen ein Hindernis oder eine Quelle von Leben sind. Mein Vorschlag, Problemen sowohl ein belebendes als auch ein zerstörendes Potential zuzusprechen und die kritische Strategie abhängig von der Beschaffenheit des Problems zu wählen, könnte helfen, diese Unklarheit zu beheben und die Debatte zu spezifizieren (vgl. Rahel Jaeggi: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014; Thomas Khurana: »Die Wiederkehr des Problems in seinen Lösungen«, *Philosophisches Jahrbuch*, hrsg. von Thomas Buchheim et al., 126. Jahrgang/I (2019), Baden Baden: Karl Alber, S. 117–132; Christoph Menke: »Das Problem der Probleme. Eine Rückfrage an Rahel Jaeggis Konzeption kritischer Theorie«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, hrsg. von Thomas Buchheim et al., 126. Jahrgang/I (2019), Baden Baden: Karl Alber, S. 133–138).

Zur Verdeutlichung der Konzepte des monistischen Problems und der materialistischen Idee will ich auf das Beispiel des Wohnens zurückkommen. Wie das Problem der Geschlechtsdifferenz ist auch das Problem des Wohnens weder an sich belebend noch an sich zerstörend. Einigen präsentiert es sich als belebendes Problem. Sie können sich ihm zukehren und es als problematische Idee fokussieren, um mithilfe affirmativer Verfahren Begehren aktiv werden zu lassen und neue Problemlösungen zu erfinden. Denken wir etwa – niedrigschwellig – an kleine Experimente, die das Wohnen beleben, oder – in größerem Rahmen – an die angesprochenen Kommunen oder Kibbuzim, die mit dem Anspruch auftreten, neue lebenswerte Wohnformen zu finden. Für andere hingegen, für die das Wohnen zum Beispiel zu stark mit ökonomischen Nöten, vielleicht sogar mit Obdachlosigkeit oder häuslicher Gewalt verbunden ist, erscheint dasselbe Problem möglicherweise als zerstörend. Ihnen wird sich die Mangelhaftigkeit und Instabilität der Lösungen, die ihnen für das Problem des Wohnens zur Verfügung stehen, nicht als die von Deleuze insinuierte Gelegenheit darstellen, in einen belebenden Prozess einzutreten, um jene Lösungen experimentell zu transformieren. Vielmehr provoziert diese Art der Mangelhaftigkeit anhaltende Leiden, deren Ursachen derart strukturell sind, dass sie ästhetisch-experimentell nicht überwunden werden können. Würde das Wohnen nun ausschließlich als belebendes Problem verstanden, als problematische Ideen fokussiert und mithilfe affirmativer Verfahren kritisiert, so würden diese Personen allein gelassen, wäre ein solches Vorgehen für sie doch völlig unzureichend, wirkungslos oder gar gefährlich. Das Problem des Wohnens andererseits ausschließlich als zerstörendes zu behandeln (es sei an Adornos Ausspruch, »[e]igentlich kann man überhaupt nicht mehr wohnen«, erinnert), um es einzig und allein mithilfe negativ-theoretischer Analysen zu kritisieren, würde diejenigen, denen es tatsächlich als belebend erscheint, davon abhalten, die Verfahren affirmativer Kritik anzuwenden. Insofern würde ein solches Vorgehen ihnen gegenüber paternalistisch sein und Ressentiment-fördernd wirken. Dem komplexen Problem des Wohnens gerecht zu werden, bedeutet daher, es als materialistische Idee im vorgeschlagenen Sinne zu verstehen.

In die materialistische Idee des Wohnens geht das politisch-theoretische Wissen um die strukturellen Ursachen ein, die das Problem für einige zu einem zerstörenden machen: Mithilfe der Darstellungsarbeit werden die Leiden derjenigen, denen sich das Problem als zerstörend präsentiert, reflektiert, damit strukturelle Änderungen gefordert werden können, durch die das Problem auch für sie zu einem belebenden werden würde. Zugleich gehen von der materialistischen Idee des Problems des Wohnens die Differenzierungsprozesse der Problemlösungen aus: Diejenigen, denen das Problem

als belebend erscheint, erfinden stets neue Institutionen der Bedürfnisbefriedigungen in jenem problematischen Lebensbereich. Das Problem des Wohnens als materialistische Idee zu verstehen, ist also gleichbedeutend damit, die Idee des Wohnens sowohl von den kognitiven Bearbeitungen der Leiden umformen zu lassen, die von diesem Problem ausgehen, als auch von den kognitiven Bearbeitungen der Begehren, für die dieses Problem einen Freiraum bietet. Der strategische Diskurs der materialistischen Ideenlehre muss fortan nicht mehr nur bestimmen, in welchen Fällen das Problem als Rätsel und in welchen Fällen es als problematische Idee kritisiert werden sollte. Vielmehr muss er auch die Wechselwirkungen zwischen beiden Verfahren affektinformierter Kritik betrachten und abwägen: Beispielsweise könnten sich aus den Analysen der Leiden derjenigen, denen sich das Problem des Wohnens als zerstörend präsentiert, Forderungen ergeben, die die Experimente derjenigen einschränken, denen das Problem des Wohnens als belebend erscheint.

Darüber hinaus gerät am Beispiel des Wohnens ein weiterer Aspekt der materialistischen Ideenlehre in den Blick: Die materialistische Idee ist nicht nur das Medium eines Beredt-werden-lassens des Leidens, eines Aktiv-werden-lassens des Begehrens und der Bestimmung der Wechselwirkungen dieser Prozesse. Im Ganzen ist sie außerdem mit dem Ziel eines *Belebend-werden-lassens des Problems* verbunden. Denn für die materialistische Ideenlehre tritt jedes Problem mit der Forderung auf, über Zeit die Anzahl derjenigen zu verringern, denen es sich als zerstörend präsentiert, um die Anzahl derjenigen zu erhöhen, für die es als belebend erscheint. Die Utopie der materialistischen Ideenlehre besteht somit darin, möglichst viele Probleme für möglichst viele Personen zu belebenden Problemen zu machen.

Was also lässt sich unter einer *säkularisierten Ideenlehre* verstehen? Kann diese Frage zum Abschluss der Untersuchung beantwortet werden? Wie wir gesehen haben, gilt es zunächst, Kants Argumenten zu folgen, die er unter anderem in seiner Auseinandersetzung mit Platons Ideenlehre entwickelt. Anstatt Ideen als objektive, metaphysische Entitäten zu betrachten, deutet er ihre Existenz als Indikator, der auf eine *subjektive Fähigkeit* verweist: die Fähigkeit, im Denken über das in der Erfahrung Gegebene hinauszugelangen. Dieses Vermögen bestimmt er als ein indirektes. Denn das Denken könne nicht von sich aus über das Gegebene hinausgehen. Das gelinge ihm erst, wenn es sich im Medium der Idee Probleme stellt und deren destabilisierenden Effekten folgt. Mit Kant lässt sich daher festhalten, dass es Vernunft (die vom Verstand insofern zu unterscheiden ist, als sie unbedingt ist und sich nicht mit dem Status quo zufriedengibt) nur als die konzentrierte Fokussierung von Problemen gibt, die die Gedanken erst zur Transgression befähigt.

Während einerseits gegen Kant einzuwenden ist, dass es sich dabei um durchaus reale Probleme in der Welt handelt (und nicht um Erkenntnisprobleme, die den Menschen qua Vernunft mitgegeben sind), muss diese Fähigkeit andererseits – nun gegen Hegels idealistisches Modell – materialistisch als die kognitive Bearbeitung der Affekte erklärt werden, welche diese realen Probleme provozieren. Im Denken über das Gegebene hinauszugelangen, bedeutet somit, sich innerweltlichen Problemen zuzuwenden, um sich auf eine bewusste Art mit den (eigenen und fremden) unbewusst-leiblichen Affekten auseinanderzusetzen, die von diesen Problemen ausgelöst werden. Selbst wenn sowohl Adorno als auch Deleuzes eine solche materialistische Konzeption problematisierender Vernunft vertreten, haben wir gesehen, dass beide das Problem sowie das Problem-Denken auf die ihnen jeweils charakteristische Weise verkürzen: Adorno reduziert Probleme auf ihren zerstörenden Charakter und sucht sie durch die Dechiffrierung des Leidens zum Verschwinden zu bringen; Deleuze thematisiert ausschließlich die belebenden Wirkungen der Probleme und fordert uns auf, uns durch die Entfaltung des Begehrens an ihnen zu transformieren. Aus diesem Grund rückt die *materialistische Idee* in das Zentrum der säkularen Ideenlehre. Denn sie ist das Medium, in dem die Fähigkeit, die Leiden zu deuten, welche ein Problem auslöst, und die Fähigkeit, die Begehren zu entfalten, denen ein Problem einen Erscheinungsraum bietet, auf die soeben beschriebene Art zusammenkommen. Im Rahmen einer säkularisierten Ideenlehre erscheint die Welt daher als eine Ansammlung von Problemen, die uns vor eine Wahl stellen: Entweder wir ignorieren sie samt den unterschiedlichen Affekten, die sie auslösen, wobei wir sicher sein können, dass die ignorierten Leiden und unberücksichtigten Begehren in den unterschiedlichsten Gestalten – sei dies als Wut, Gewalt, Ressentiment oder Schuld – wiederkehren werden. Oder wir wenden uns den Problemen zu und reflektieren die ihnen korrespondierenden Affekte im Rahmen materialistischer Ideen, um im problematisierenden, affektinformierten Denken über das Gegebene hinauszugehen und diese Problem-Welt weniger zerstörerisch und dafür belebender zu gestalten.

## Dank

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs *Kulturen der Kritik* geschrieben und im Mai 2020 an der *Leuphana Universität Lüneburg* eingereicht habe. Besonders bedanken möchte ich mich bei Erich Hörl, Christoph Menke und Daniel Loick, die diese Arbeit betreut und begutachtet haben und mir mit Ratschlägen und Kritik zur Seite standen. Das Graduiertenkolleg hat sich als anregendes Forschungsumfeld erwiesen und meine Arbeit sowohl ideell als auch materiell unterstützt. Dafür danke ich allen Mitgliedern – hervorzuheben sind Beate Söntgen als Sprecherin und meine Mitkollegiatinnen und Mitkollegiaten. Vor allem die Diskussionen mit Liza Mattutat, Lotte Warnsholdt, Isabel Mehl, Henrike Kohpeiß, Nadine Schiel und Rebecca Ardner haben diese Arbeit entscheidend mitgeprägt. Auch Roberto Nigro, Sven Kramer, Christoph Jamme, Kathrin Thiele, Birgit Kaiser, Anne Sauvagnargues, Alberto Toscano und Alex Demirović haben mir mit wichtigen Hinweisen und Impulsen weitergeholfen. Iain Macdonald gilt mein Dank, da er mich so großzügig in Montréal aufgenommen hat. Darüber hinaus danke ich meinen Eltern, Dirk und Beata Stubenrauch, ebenso wie meinen Freundinnen und Freunden für die Unterstützung während der Schreib- und Überarbeitungsphasen. Schließlich bedanke ich mich bei *Konstanz University Press*, die diese Arbeit in ihr Verlagsprogramm aufgenommen haben, bei Alexander Schmitz, der die sie dort betreut und lektoriert hat, sowie bei der *Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften* und dem DFG-Graduiertenkolleg *Kulturen der Kritik*, die Druckkostenzuschüsse für die Publikation beigesteuert haben.



## Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: »Aspekte«, in: ders.: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963, S. 11–65.
- : »Skoteinos oder Wie zu lesen sei«, in: ders.: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963, S. 105–165.
- : »Thesen über Bedürfnis«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 392–396.
- : »Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 79–322.
- : »Die Aktualität der Philosophie«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, S. 325–344.
- : *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Bd. 1, hrsg. von Rudolf zur Lippe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- : »Der Essay als Form«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 9–33.
- : *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- : *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 4, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- : »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 759–781.
- : »Resignation«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 794–799.
- : »Zu Subjekt und Objekt«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 741–758.
- : *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 16, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- : *Probleme der Moralphilosophie*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 10, hrsg. von Thomas Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010.
- : *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.
- : *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013.
- : *Einführung in die Dialektik*, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV, Bd. 2, hrsg. von Christoph Ziermann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017.
- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer: »Das Schema der Massenkultur«, in: Theodor W.

- Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 299–335.
- : *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: Fischer 2013.
- Arendt, Hannah: »Vorurteil und Urteil«, in: dies.: *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, hrsg. von Heidi Bohnet und Klaus Stadler, München: Piper 2006, S. 54–58.
- Behrens, Roger: *Postmoderne*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2004.
- Bernstein, Jay: »Adorno zwischen Kant und Hegel«, in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hrsg.): *Theodor W. Adorno, Negative Dialektik*, Klassiker Auslegen, Bd. 28, Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 89–118.
- Blumenberg, Hans: »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik«, in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 406–431.
- Birkner, Martin und Robert Foltin: *(Post-)Operatismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte & Gegenwart, Theorie & Praxis*, Stuttgart: Schmetterling Verlag 2010.
- Braun, Carl: *Kritische Theorie versus Kritizismus*, Berlin/New York: De Gruyter 1983.
- Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie. Die Lehre von den Vermögen*, übers. von Mira Köller, Berlin: Merve 1990.
- : *Nietzsche und die Philosophie*, übers. von Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991.
- : *Differenz und Wiederholung*, übers. von Joseph Vogl, München: Wilhelm Fink 1992.
- : »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: ders.: *Unterhandlungen*, übers. von Gustav Rossler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 254–262.
- : *Lust und Begehren*, übers. von Henning Schmidgen, Berlin: Merve 1996.
- : »Schluss mit dem Gericht«, in: ders.: *Kritik und Klinik*, hrsg. von Karl Heinz Bohrer, übers. von Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 171–183.
- : »Instinkte und Institutionen«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, hrsg. von David Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 24–27.
- : »Vier Thesen über die Psychoanalyse«, in: ders.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, hrsg. von Daniel Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 75–83.
- : »Wunsch und Lust«, in: ders.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, hrsg. von Daniel Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 117–128.
- : *Logik des Sinns*, übers. von Bernhard Dieckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014.
- : *Lecture »On Kant. Synthesis and Time«*, URL: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-kant.html> (Stand: 22. 7. 22).
- Deleuze, Gilles und Michel Foucault: »Die Intellektuellen und die Macht«, in: ders.: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, hrsg. von David Lapoujade, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 301–312.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- : *Kafka. Für eine kleine Literatur*, übers. von Burkhard Kroeber, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.

- : *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. von Gabriel Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1997.
- : *Was ist Philosophie?*, übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles und Claire Parnet: *L'abécédaire de Gilles Deleuze* (Film), Regie: Pierre-André Boutang, Michel Pamart, hrsg. von Valeska Bertoincini und Martin Weinmann, Berlin: absolut Medien 1996.
- : *Dialoge*, übers. von Bernd Schwibs, Köln: August Verlag 2019.
- Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela: *Postkoloniale Theorie*, Bielefeld: transcript 2020.
- Eisler, Rudolf: *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.
- Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (»Anti-Dühring«), in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 20, Berlin: Dietz Verlag 1962.
- Faulkner, Keith W.: *Deleuze and the three syntheses of time*, New York: Lang 2006.
- Förster, Eckart: »Die Vorreden«, in: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Klassiker Auslegen, Bd. 17/18, Berlin: Akademie Verlag 1998, S. 37–56.
- Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*, übers. von Walter Seitter, Berlin: Merve 1992.
- : *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015.
- Freud, Sigmund: *Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von Anna Freud, Frankfurt a. M.: Fischer 1993.
- Fulda, Hans Friedrich: »Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik«, in: *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, hrsg. von Reinhard Heede u. Joachim Ritter, Frankfurt a. M.: Klostermann 1973, S. 231–282.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.
- : *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil*, in: ders.: *Werke*, Bd. 8, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- : *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, Bd. 6, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- : *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- Henrich, Dieter: »Fichtes ursprüngliche Einsicht«, in: ders. und Hans Wagner (Hrsg.): *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1966, S. 188–232.
- : *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter 1976.
- Hogh, Philip: *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück 2015.
- : »Nicht alles und nicht nichts«, in: ders. und Stefan Deines (Hrsg.): *Sprache und Kritische Theorie*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2016, S. 219–240.

- Honneth, Axel und Martin Saar: *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M.: 2003.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- : *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- : *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, hrsg. von Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 2016.
- Kerslake, Christian: »Deleuze's »Reconstruction of Reason«: From Leibniz and Kant to Différence and Répétition«, in: Matt Lee und Edward Willatt (Hrsg.): *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, London: Continuum 2009, S. 101–127.
- : *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2009.
- Khurana, Thomas: »Die Wiederkehr des Problems in seinen Lösungen«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, hrsg. von Thomas Buchheim et al., 126. Jahrgang/I (2019), Baden Baden: Karl Alber, S. 117–132.
- Kleist, Heinrich von: »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: ders.: *Über das Marionettentheater. Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, Frankfurt an der Oder: Kleist-Museum 2018, S. 21–34.
- L'Amour laLove, Patsy (Hrsg.): *Beißreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, Berlin: Querverlag 2017.
- Laplanche, Jean und Jean-Bertrand Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, übers. von Emma Moersch, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
- Latour, Bruno: *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, übers. von Heinz Jatho, Zürich/Berlin: diaphanes 2007.
- : *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
- Lee, Matt und Edward Willatt (Hrsg.): *Thinking Between Deleuze and Kant. A Strange Encounter*, London: Continuum 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, hrsg. und übers. von Ulrich Johannes Schneider, Hamburg: Meiner 2014.
- Lettow, Susanne: *Biophilosophien: Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2011.
- Loick, Daniel: *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg: Junius 2017.
- Lundy, Craig und Daniela Voss (Hrsg.): *At the Edge of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2015.
- Lyssy, Ansgar: *Kausalität und Teleologie bei G. W. Leibniz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2016.
- Macdonald, Iain: *What would be different. Figures of possibility in Adorno*, Stanford: Stanford University Press 2019.
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Springe: zu Klampen 2004.

- Marx, Karl: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 13, Berlin: Dietz Verlag 1961, S. 3–160.
- : *Das Kapital I*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag 1962.
- : *Das Kapital III*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz Verlag 1962.
- : »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends‹«, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 63–182.
- Marx, Karl und Friedrich Engels: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz Verlag 1977, S. 459–493.
- : *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1978.
- Menke, Christoph: »Das Problem der Probleme. Eine Rückfrage an Rahel Jaeggis Konzeption kritischer Theorie«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, hrsg. von Thomas Buchheim et al., 126. Jahrgang/I (2019), Baden Baden: Karl Alber, S. 133–138.
- Ott, Michaela: *Deleuze zur Einführung*, Hamburg: Junius 2010.
- Postone, Moishe: »Marx neu denken«, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 364–393.
- Rehberg, Peter: »Energie ohne Macht«, in: Christian Maurel: *Für den Arsch*, Köln: August Verlag 2019, S. 99–139.
- Reichelt, Helmut: »Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion«, in: Karl Marx: *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse*, hrsg. von Helmut Reichelt und Reinhold Zech, Frankfurt a. M.: Ullstein 1983, S. 7–59.
- Rölli, Marc: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2012.
- Ronge, Bastian: »Kapitalismus als Rätsel«, in: Mattias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker (Hrsg.): *Kritik im Handgemenge. Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld: transcript 2018, S. 203–220.
- Ruttner, Florian: »Der Mythos des Radikalen. Der Verrat an Aufklärung, Vernunft und Individuum bei Georges Sorel, Georges Bataille und Michel Foucault«, in: Alex Gruber und Philipp Lenhard (Hrsg.): *Gegenaufklärung*, Freiburg: Ça ira 2011, S. 87–123.
- Sauvagnargues, Anne: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris: Presses Universitaires de France 2010.
- : »Neo-Kantianism and Maimon's Role in Deleuze's Thought«, in: Craig Lundy und Daniela Voss (Hrsg.): *At the Edge of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2015, S. 44–59.
- Schäfer, Rainer: »Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode«, in: Anton Friedrich Koch und Friederike Schick (Hrsg.): *G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Klassiker auslegen, Bd. 27, Berlin: Akademie Verlag 2002, S. 243–264.
- Schmidgen, Henning: *Das Unbewusste der Maschine. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Fink 1997.
- Sommer, Marc Nicolas: *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

- : »Exkurs I. Odysseus oder Mythos und Aufklärung«, in: Gunnar Hindrichs (Hrsg.): *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, Klassiker auslegen, Bd. 63, Berlin: De Gruyter 2017, S. 23–40.
- : »Kritische Theorie als Phänomenologie des Absoluten«, in: ders. und Mario Schärli (Hrsg.): *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, S. 279–314.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. von Alexander Joscowicz und Stefan Nowotny, Wien/Berlin: Turia + Kant 2008.
- Stubenrauch, Heiko und Marina Martinez Mateo: »Rasse« und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 70 (2022), Ausgabe 4, S. 618–639.
- Theunissen, Michael: »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.): *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 324–359.
- Thiele, Kathrin: *The Thought of Becoming. Gilles Deleuze's Poetics of Life*, Zürich/Berlin: diaphanes 2008.
- Thyen, Anke: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989.
- Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Whitebook, Joel: »Kritische Theorie und Psychoanalyse. Eine Verbindung von Marx und Freud«, in: ders.: *Der gefesselte Odysseus. Studien zur kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2007, S. 31–60.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 1, neu durchges. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.