

Kritik als Übung

Über negative Dialektik als Weg ästhetischer Kultivierung

FABIAN HEUBEL, TAIPEI

Zusammenfassung

Dieser Essay geht von Jürgen Habermas' Bemerkung aus, negative Dialektik sei „nurmehr“ als eine (geistige) Übung zu verstehen. Demgegenüber schlage ich eine Neulektüre von Adornos Konzeption der Kritik aus einer Perspektive vor, die vor allem durch Michel Foucaults Arbeiten zu einer Ästhetik der Existenz und zum Thema der Selbstkultivierung eröffnet worden ist. Die ethische Bedeutung der von ihm in diesem Zusammenhang erörterten Übungspraktiken konnte Foucault jedoch nur in der ästhetischen Freiheit zur Selbstüberschreitung verorten. Auch der normative Gehalt von negativer Dialektik als Übung erwächst aus dem Bezug zur Freiheit. Die ästhetische Übung, die dabei in den Blick kommt, speist sich allerdings aus einem Paradigma transformativer Subjektivität, das geprägt wird durch ein paradoxes Kommunizieren zwischen dem Subjekt der Identität und der Nichtidentität des Subjekts mit sich. Negative Dialektik als Weg der Kultivierung ist somit untrennbar verbunden mit der Erfahrung des „Mißlingens der Kultur“. Durch diese hindurch zeigt sich Adornos Konzeption erfahrungsabhängiger Metaphysik im neuem Licht.

Summary

This essay takes its start from the remark by Jürgen Habermas that negative dialectics is nothing more than a kind of (spiritual) exercise. In contrast, I propose a re-reading of Adorno's conception of critique from a perspective that mainly has been opened up by Michel Foucault's work on an aesthetics of existence and self-cultivation. However, Foucault could only locate the ethical significance of ascetic practices in the aesthetic freedom of self-transgression. The normative content of negative dialectics as an exercise also arises from the relation to freedom. But the aesthetic exercise emerging thereby is nourished by a paradigm of a transformative subjectivity, which is characterized by a paradoxical communication between the subject of identity and the non-identity of the subject with itself. Negative dialectics as a way of cultivation is thus inextricably linked to the experience of the "failure of culture". Thereby a new understanding of Adorno's conception of experience-bound metaphysics appears.

„Die negative Dialektik ist nunmehr als ein Exerzitium, eine Übung, zu verstehen.“ (Jürgen Habermas)

„Wege – nicht Werke.“ (Martin Heidegger)

„Was Euer Untertan liebt, ist der Weg (*dào*). Das ist mehr als Kunst.“
(*Zhuāngzǐ*, Kap.3)

„Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.“ (Franz Kafka)

„Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“
(Theodor W. Adorno)

I

Was bedeutet es, Kritik zu *üben*? Die Formulierung hat eine doppelte Bedeutung, die es notwendig macht, die Frage zweizuteilen: was bedeutet es, Kritik *auszuüben*, und was, Kritik *einzuüben*? Ich möchte mich im Folgenden auf den zweiten Teil der Frage konzentrieren. Das heißt, ich werde mich nicht mit der Ausübung von Kritik beschäftigen, sofern diese eine Kraft ist, die sich gegen bestimmte Zustände in Kultur, Gesellschaft und Politik der Gegenwart richtet. Ich möchte mich also nicht mit der Ausübung von Kritik als sozialer Praxis beschäftigen, sondern mit der Einübung von Kritik und Kritikfähigkeit auf dem Wege asketischer Praktiken; also nicht mit der Pragmatik von Kritik, sondern mit der Asketik von Kritik – Asketik bedeutet in diesem Zusammenhang Übungslehre und darf nicht auf Ausprägungen verengt werden, die sie in der asketischen Tradition des Christentums erfahren hat. Genauer gesagt: asketische Praktiken sind Kultivierungsübungen, durch die Kräfte *und* Vermögen Prozesse der Selbsttransformation durchlaufen, die sowohl ästhetischen als auch ethischen Gehalt haben: ästhetischen (oder aisthetischen), weil sie tief in die Struktur individueller Wahrnehmung und Erfahrung eingreifen; ethischen, weil die Transformationsprozesse mit normativen Erwartungen und Forderungen an sich selbst verbunden sind. Kritik als Übung führt von daher in den Bereich ästhetisch-ethisch aufgeladener Übungspraktiken, in den Bereich *asketischer Aistethik* (Aistethik: Verbindung von Aisthetik und Ethik).¹ Solche Übung lässt sich nicht auf die Sphäre von Lebenskunst beschränken; es geht um mehr als um die ästhetische Gestaltung seiner Selbst und seines Lebens als Kunstwerk.

1 Zum Begriff der Aistethik vgl. Fabian Heubel, „Aistethik oder Transformative Philosophie und Kultur der Fadheit“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 22 (2009), 35–53.

Heideggers Motto für die Gesamtausgabe seiner Schriften „Wege – nicht Werke“ ist vor diesem Hintergrund bemerkenswert radikal, aber ungenügend. Deshalb möchte ich eine andere Formulierung vorschlagen: Wege – mehr als Werke. Übungswege sind mehr als die Werke, in die sie münden mögen, und die Techniken, von denen zu ihrer Herstellung Gebrauch gemacht wird. Sie transzendieren die ästhetischen Kategorien von Kunst und Werk, verweisen also nicht nur auf Kunstwerke, sondern auch auf Lebenswege. Um begangen zu werden, bedürfen sie der Annahme eines *wahren Weges*, eines *richtigen Lebens*. Jener Weg, der mehr ist als Werk, ist kein beliebiger Weg, ist nicht bloß einer von jenen Kunstwegen, auf denen die Kunst ins Leben geholt werden soll. Er ist vielmehr ein wahrhaft asketischer Weg, ein Lern- und Übungsweg im emphatischen Sinne, weil er mit der Unerträglichkeit des Lebens zu tun hat – Leid, Armut, Trauer, Folter, Tod – und über den Immanenzzusammenhang des Bestehenden hinausweist. Er ist Weg, weil er übend mit dem Unerträglichen und Unmöglichen zu arbeiten sucht und nicht nur, wie die Lebenskunst, mit und auf den Grenzen des Erträglichen. Kritik als Übung, als Übungsweg, zu verstehen, verlangt aus der Ästhetisierung des Lebens die Kraft zu schöpfen, dem Unerträglichen standzuhalten und das Undenkbare zu denken. Mit dieser Wendung findet ein Übergang von der *Mitläufigkeit* der Kunst zur *Gegenläufigkeit* des Weges statt, die zum Innehalten, zum Aushalten, zum Standhalten, zum Widerstehen führt.

Ein Übungsweg wird erst dann zu einem wahren Weg, wenn die damit verbundene Übung impliziert, sich *auch* gegen sich selbst zu wenden: „Erheischt negative Dialektik“, so schreibt Adorno, „die Selbstreflexion des Denkens, so impliziert das handgreiflich, Denken müsse, um wahr zu sein, heute jedenfalls, auch gegen sich selbst denken.“² Was in diesem Satz hervortritt, ist die Möglichkeit, negative Dialektik als Übungspraxis zu interpretieren, als kritischen und normativ gehaltvollen Weg der Kultivierung. Die Notwendigkeit, Übung in diese Richtung weiter zu denken, erwächst aus dem Ungenügen der vor allem im Spätwerk von Michel Foucault, aber auch in Peter Sloterdijks Idee einer „allgemeinen Asketologie“, vorliegenden Versuche, eine zeitgenössische Philosophie der Übung zu entwickeln.³ Christoph Menke hat eine Foucault-Interpretation vorgeschlagen, an die ich in diesem Sinne anknüpfen möchte. Menke geht davon aus, „daß Foucault die Übungen einer Ästhetik der Existenz als normative Alternative zu den disziplinierenden Übungen verstanden hat“, als „nachgereichte normative Grund-

2 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975, 358 (im Folgenden abgekürzt als ND).

3 Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M. 2009, 233. Zur Kritik an Foucault siehe Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2002.

lage für die kritische Analyse der Disziplinarmacht“.⁴ Die Alternative zur vor allem in *Überwachen und Strafen* beschriebenen disziplinierenden Übung ist demnach eine „ästhetische Übung“, deren normativer Gehalt dem Bezug von Ästhetik zu Freiheit erwächst, genauer: aus einer Haltung der „ästhetischen Freiheit zur Selbstüberschreitung“. Menkes eigene Problematisierung von Kreativität vermag allerdings bereits zu verdeutlichen, dass Foucaults Idee kreativer Askese nur bedingt dazu angetan sein kann, „die Übungen einer Ästhetik der Existenz“ davor zu bewahren, „eine weitere, vielleicht letzte und subtilste Form disziplinierender Unterwerfung zu werden“.⁵ Insofern ästhetische Übung vor allem auf ein Ethos kreativer Transgression gegründet wird, bleibt sie tief verstrickt in den Kult einer Kreativität, die der ästhetischen Dynamik kapitalistischer Modernisierung strukturell verwandt ist. Negative Dialektik als Übung zu verstehen, hat vor allem das Ziel, Perspektiven der Verbindung von Kritik und Übung aufzuzeigen, die aus der Enge herausführen, in die Foucaults Erörterung ästhetischer Übung hineingeführt hat.

Menkes Foucault-Interpretation macht bereits deutlich, inwiefern Habermas' Verständnis negativer Dialektik als Übung⁶ – an anderer Stelle bemerkt Habermas, Adornos negative Dialektik sei, wie auch Derridas Dekonstruktion, wesentlich eine Praxis, ein Exerzitium⁷ – sich kritisch wenden lässt. Aus einer solchen Perspektive zeigt sich schnell, dass Philosophie als „Lehre vom richtigen Leben“⁸ bei Adorno immer schon mehr war als etwas, was von Philosophie als Wissenschaft hoffnungslos verdrängt und vergessen worden ist: nämlich eine Bedingung der Möglichkeit von Kritik. Oder umgekehrt: die Schwierigkeit, Philosophie als Lehre vom richtigen Leben vor der Vergessenheit zu bewahren, gilt Adorno als Indiz für die Schwierigkeit – heute jedenfalls – Kritik zu üben. Kritik, die, um ihrer Objektivität und Wissenschaftlichkeit willen, von den Idiosynkrasien der Lehren vom richtigen Leben und vom wahren Weg gereinigt wird, untergräbt die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Kritik *ausüben* zu wollen, verlangt, sie auch *einüben* zu können.

4 Christoph Menke, „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“, in: A. Honneth/M. Saar (Hg.), *Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a.M. 2003, 283–299, hier 285.

5 Ebd., 298 f. Zur Problematisierung von Kreativität vgl. Christoph Menke und Juliane Rebentisch (Hg.), *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, Berlin 2010.

6 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1995, Band 1, 515.

7 Jürgen Habermas, „Derridas klärende Wirkung. Ein letzter Gruß“, in: ders. *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt a.M. 2008, 63 f.

8 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1951, 7.

II

Adorno hat an der Möglichkeit richtigen Lebens im falschen gezweifelt. Kafka hat seine Verzweiflung über die Möglichkeit, den wahren Weg zu begehen, in ein rätselhaftes Gleichnis gekleidet: „Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.“⁹ Aus diesem Gleichnis möchte ich den Hinweis aufnehmen, wonach der wahre Weg nicht nur *oben* ist, sondern auch *unten*, nicht nur hoch im Himmel, sondern auch knapp über der Erde; ein Gegenstand des Aufschauens und der Bewunderung, wie einer, der zum Herabschauen nötigt, einer, der mit der Möglichkeit des Stolperns und des Fallens, des Misslingens und des Scheiterns untrennbar verbunden ist. Dem korrespondiert Adornos geschichtsphilosophisches Verständnis von Metaphysik, die durch den „Gang der Geschichte“ zum Materialismus genötigt worden, „in die Fragen des materiellen Daseins“ geschlüpft sei (ND, 358). Das wahre Denken, das negative Dialektik erheischt, ist mindestens ebenso ein absteigendes wie ein aufsteigendes Denken; es nimmt „Verdinglichung“ ebenso ernst wie „Vergeistigung“; es ist ein Denkweg, der in die „somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen führt“, weg von einer Positivität des Geistes und der Kultur, durch die historisches Leiden verdeckt und übertönt wird. Negative Dialektik als Übungsweg verlangt von Menschen, die ihn begehen, sich jener Schicht des Lebendigen anzunähern; oder sich vielmehr zunächst einmal gegen den Drang zu wenden, sich von ihr fernzuhalten, um in der vermeintlichen Höhe und Reinheit von Geist und Kultur Zuflucht zu suchen. Diese Annäherung ist schwierig, vielleicht sogar (fast) unmöglich. Nicht umsonst verlangt Adorno von wahren Denken, sich an dem Äußersten zu messen, „das dem Begriff entflieht“ (ND, 358). Nach dem radikalen „Mißlingen der Kultur“, für das der Name Auschwitz entsteht, ist eine Rekonstruktion „der radikal schuldigen und schäbigen Kultur“ (ND, 360), die mehr wäre als falsche Wiederauferstehung, nur vielversprechend, wenn sie sich als fähig erweist, an die Schauplätze des Leidens zurückzukehren, um aus der Tiefe historischer Traumatisierungen die Motivation für kulturelle Transformation zu ziehen.

Die Möglichkeit solcher Kultur-Transformation wird jedoch durch die Unerträglichkeit und Undenkbarkeit jener somatischen, sinnfernen Schicht des Lebendigen unmöglich gemacht: die Möglichkeit des Kommunizierens zwischen leiblicher und geistiger Erfahrung ist durch den „Gang der Geschichte“ zerschlagen worden; die an sich philosophisch zu begrüßende Einwanderung von Metaphysik in die materielle Welt droht in einen Zustand der Metaphysiklosigkeit umzuschlagen, in dem das Transzendieren des jeweils Bestehenden und seines ge-

9 Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, hg. von M. Brod, Frankfurt a. M. 1986, 30.

schlossenen Immanenzzusammenhangs nicht länger möglich ist. Negative Dialektik sieht sich also mit dem Paradox konfrontiert, dass kritisches Denken einerseits einer gegenläufigen Wendung bedarf, durch die Erfahrung dazu fähig wird, in eine Tiefe von natürlichen und historischen Kräften hinabzusteigen, aus deren Transformation ein erneuerter Geist und eine erneuerte Kultur hervorgehen müssten; andererseits wird die Möglichkeit einer solchen Transformation jedoch gerade durch einen Gang der Geschichte verwehrt, der das Hinabsteigen zu den dunklen Kräften individueller und kollektiver Geschichte durch einen Block der Unerträglichkeit und Unausdenkbarkeit ausschließt – das ist Adornos Weise, den „Kantischen Block“, also die „Theorie von den Grenzen möglicher positiver Erkenntnis“, umzudenken (ND, 378).¹⁰ Negative Dialektik als Übung, die es mit den Bedingungen von Kritik zu tun hat, kann demnach nur weiter Konturen gewinnen, wenn Übung darin besteht, mit dieser Paradoxie umzugehen zu lernen. Das ist zumindest das Problem, mit dem ich den Begriff negativer Dialektik konfrontieren möchte. Anders gesagt: inwiefern zeugt Adornos verzweifelte Rede von Solidarität mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes *auch* von der Schwierigkeit, negative Dialektik als kritische Asketik, als Weg der Kultivierung zu entfalten; inwiefern zeugt sie davon, dass die starke geschichtsphilosophische These einer Lähmung der Metaphysik „nach Auschwitz“ (ND, 354) philosophische Probleme verstellt, die mindestens bis in die Phase der Herausbildung moderner Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert zurückreichen?

Dieser Frage möchte ich nun weiter nachgehen, indem ich Christoph Menkes Deutung der *Negativen Dialektik* und seine Überlegungen zur Ästhetik der Kraft zusammenführe. Die eben gestellte Frage lässt sich dann zunächst wie folgt reformulieren: hat die Verzweiflung, unter der die Möglichkeit von negativer Dialektik als kritischer Asketik bei Adorno vergraben liegt, mit einem Begriff der Übung zu tun, der auf einer Entzweiung von vorsubjektiven Kräften und subjektiven Vermögen beruht, durch die *Kraft* kategorisch aus dem Bereich von Übung ausgeschlossen bleibt?

III

Menkes Deutung der „Meditationen zur Metaphysik“, dem letzten Kapitel der *Negativen Dialektik*, kreist um das Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung, um Adornos Erläuterung des Zusammenhangs zwischen der Lage der Metaphysik und der Katastrophe von Auschwitz. Im entscheidenden Satz dazu behauptet Adorno, „der Mord an Millionen durch Verwaltung“ (ND, 355) habe zur philosophischen Konsequenz die Lähmung von Metaphysik, weil damit ein radikaler

¹⁰ Adorno spitzt dies zu der auf Kant bezogenen Behauptung zu: „Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ (ND, 378).

Bruch zwischen Metaphysik und Erfahrung einhergeht: „Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug“ (ND, 354). Die Metaphysik, deren Lähmung Adorno beklagt, ist nun nicht jene „traditionelle Metaphysik“, in welcher der Bruch zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Erfahrung und Geist dazu dienen konnte, dem innerweltlichen Leben durch den Bezug auf eine Sphäre unveränderlicher, geschichtsloser und erfahrungsunabhängiger Wahrheit Sinn zu verleihen. Adorno geht also zunächst einmal materialistisch davon aus, dass es eine konsequent erfahrungsunabhängige Metaphysik nie gegeben hat, weil die Entstehung philosophischer und religiöser Konzeptionen von Transzendenz nicht verstanden werden kann ohne das Bedürfnis, Vergänglichkeit und Leiden innerweltlichen Lebens im Lichte eines höheren Sinns zu rechtfertigen. Traditionelle Metaphysik hat deshalb, direkt oder indirekt, die „Positivität des Daseins“ behauptet, insofern sie dieses hat erträglicher erscheinen lassen. Adornos „philosophische Kritik des metaphysischen Optimismus“¹¹ wendet sich gegen diese ideologische Funktion traditioneller Metaphysik, die darin bestanden haben soll, einerseits einen radikalen Bruch zwischen Erfahrung und Geist zu postulieren, andererseits jedoch Zeitlichkeit und Negativität durch die Hierarchisierung von zeitlicher Erfahrung und ewigem Geist, von negativer Immanenz und positiver Transzendenz erträglicher zu machen. An einer solchen metaphysischen Konzeption festzuhalten, würde „die absolute Negativität“ bejahen und ihr „ideologisch zu einem Fortleben“ verhelfen, „das real ohnehin im Prinzip der bestehenden Gesellschaft bis zu ihrer Selbstzerstörung liegt“ (ND, 354).

Adornos „Meditationen zur Metaphysik“ setzen daher mit der These ein, der zufolge es eine geschichtsphilosophische Nötigung gibt, Metaphysik nicht länger idealistisch zu denken, vielmehr materialistisch zu transformieren, weil, in letzter Konsequenz, „die traditionelle, optimistische Metaphysik“ zu den Faktoren gehört, „die Auschwitz möglich gemacht haben“.¹² Die Ablehnung traditioneller, idealistischer und erfahrungsunabhängiger Metaphysik bezieht sich auf jene Art von Metaphysik, die positiv war, insofern es ihr gelungen ist, Grenzerfahrungen menschlicher Existenz – Geburt, Tod und Leid – in einen kohärent erscheinenden Erfahrungszusammenhang zu integrieren und somit einen Sinn von Immanenz zu suggerieren. Aber: „Mit dem Mord an Millionen durch Verwaltung ist der Tod zu etwas geworden, was so noch nie zu fürchten war. Keine Möglichkeit mehr, daß er in das erfahrene Leben der Einzelnen als ein irgend mit dessen Verlauf Übereinstimmendes eintrete“ (ND, 355). Die Kritik der traditionellen Metaphysik ist nötig, sofern sie sich eine ideologische Konstruktion des Sinns der Im-

11 Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt a. M. 2004, 196.

12 Ebd., 197.

manenz vorwerfen lassen muss. Der völlige Verzicht auf Metaphysik jedoch würde bedeuten, auch die Möglichkeit zu verwerfen, „das erfahrene Leben des Einzelnen“ irgend mit der normativen Perspektive richtigen Lebens und wahren Denkens in Verbindung bringen zu können. Die traditionelle Metaphysik kommt als einer der Faktoren ins Spiel, die Auschwitz möglich gemacht haben, weil sie eine vorschnelle, ideologisch ausbeutbare und deshalb falsche Versöhnung von Immanenz und Transzendenz propagiert hat, die auf eine Bejahung katastrophaler Realitäten hinausläuft. Auf Metaphysik zu verzichten, liefe somit darauf hinaus, den Bruch zwischen Lebenserfahrung einerseits und durch spekulatives Denken konstruierten größeren Sinnzusammenhängen andererseits radikaler zu vollziehen als es die traditionelle Metaphysik je getan hat, nämlich so, dass die Einzelnen es akzeptieren, nur noch „Exemplare“ und keine „Individuen“ zu sein, darauf verzichten, den Immanenzzusammenhang des Bestehenden, in den sie verstrickt sind, noch transzendieren zu wollen: Verabsolutierung der Immanenz und falscher Bruch mit der Metaphysik. Die traditionelle Metaphysik ist aufgrund der mit ihr verbundenen falschen Versöhnung von Immanenz und Transzendenz unter dem Vorzeichen des Primats der Transzendenz nicht länger zu verteidigen; deshalb jedoch auf Metaphysik vollständig verzichten zu wollen und ein nachmetaphysisches oder gar nicht-metaphysisches Denken zu postulieren, setzt sich der Gefahr aus, einem Primat der Immanenz zu verfallen, dessen Konsequenz ebenfalls auf die Bejahung einer selbstzerstörerischen Entwicklungsdynamik hinausläuft. Damit stellt sich die Frage, wie sich sowohl die Verabsolutierung der Transzendenz als auch die Verabsolutierung der Immanenz vermeiden lässt; wie, in Anbetracht dieser beiden falschen Wege, jener „wahre Weg“ gefunden werden kann, der sowohl immanent als auch transzendent wäre.¹³

IV

Menke schreibt:

„Der von Adorno kritisierte metaphysische Optimismus behauptet zwischen Praxis und Glücken, damit auch zwischen Vernunft und Glücken ein Verhältnis der Gewährleistung. Das weist Adornos ‚materialistische‘, erfahrungsabhängige Metaphysik zurück: Die Idee des Glückens stellt sich nur ein, wo der Gedanke des Gelingens und die Erfahrung des Glücks einander korrespondieren. ‚Nach Auschwitz‘ ist für Adorno der Name einer Situation, in der die Fähigkeit zu dieser metaphysischen Idee gelähmt ist, weil dem Erfahrenen der Zusammenhang zwischen dem, was er tut, und dem, was ihm widerfährt, zerbrochen ist.“¹⁴

13 Vgl. Fabian Heubel, „Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sinologie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 26 (2011), 91–114.

14 Menke, *Spiegelungen* (Anm. 11), 199.

Demnach stellt Adorno der idealistischen, vermeintlich erfahrungsunabhängigen Metaphysik das Motiv einer materialistischen, erfahrungsabhängigen Metaphysik entgegen. Vor dem Hintergrund der Problemstellung von Kritik als Übung drängt sich die Frage nach dem Verhältnis einer solchen erfahrungsabhängigen Metaphysik zu negativer Dialektik als Übung auf. Die Verbindung von Menkes Interpretation der *Negativen Dialektik* einerseits und seine Diskussion von Übung im Kontext der Rekonstruktion einer Ästhetik der Kraft andererseits macht es möglich, dieser Frage auf eine Weise nachzugehen, die es erlaubt, eine gewisse Unabhängigkeit von Adornos eigenwilliger Sprache zu gewinnen. Dabei werde ich allerdings immer wieder auf Adorno zurückkommen, um darüber nachzudenken, inwiefern seine Idee erfahrungsabhängiger Metaphysik bereits Hinweise enthält, die aus einer philosophischen Schwierigkeit herausführen, in die Menkes Begriff der Übung verstrickt zu bleiben scheint. Das dabei hervortretende Verständnis von Kritik als Übung soll einerseits der gelähmten (erfahrungsabhängigen) Metaphysik neues Leben einhauchen können und andererseits durch die Verknüpfung mit Adornos Begriff der Freiheit – als Dialektik von bewusstem Subjekt und „Nichtidentität des Subjekts mit sich“ (ND, 294) – einen normativen Gehalt entfalten, der Habermas' abschätzigem Urteil über den aporetischen Charakter von negativer Dialektik als Übung eine alternative Perspektive entgegensetzen vermag. „Die Philosophie“, so schreibt Habermas, „die sich hinter die Linien des diskursiven Denkens auf ‚Eingedenken der Natur‘ zurückzieht, bezahlt für die erweckende Kraft ihres Exerzitiums mit der Abkehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis [...]“.¹⁵ Weiter heißt es: „Absichtlich regrediert das philosophische Denken, im Schatten einer Philosophie, die sich überlebt hat [das heißt nach der ‚Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie‘] zur Gebärde.“¹⁶ Folglich gerät Adornos „Eingedenken der Natur [...] in schockierende Nähe zum Andenken des Seins“ bei Heidegger.¹⁷ Auch wenn Habermas mehr als zwanzig Jahre nach diesem philosophischen Todesurteil im Zuge von Überlegungen zur „Naturverflochtenheit der Vernunft“ bei Adorno weit milder und einfühlsamer über dessen „Intuition vom Eingedenken der Natur im Subjekt“ spricht, sind die früheren Formulierungen aus der *Theorie des kommunikativen Handelns* bemerkenswert, weil sie eine Ahnung davon geben, mit welch rauem Gegenwind gegebenenfalls zu kämpfen haben wird, wer sich daran macht, die Idee von negativer Dialektik als Übung, wenn auch in veränderter Weise, aufzunehmen.

15 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Anm. 6), Bd.1, 516. Siehe dazu die kritische Erörterung von Gunzelin Schmid Noerr in seiner Schrift *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt 1990, 86.

16 Ebd., 516 und 518.

17 Ebd., 516.

Wollte man einen entscheidenden Aspekt von negativer Dialektik als Übung auf eine knappe Formel bringen, in aller Kürze sagen, was hier eigentlich geübt wird, so dürfte kaum etwas treffender sein als die Formel vom Eingedenken der Natur im Subjekt. Durch die Übung des Eingedenkens der Natur im Subjekt gelingt es dem Subjekt, Kräfte *in sich* zu erschließen, um gegen sich selbst denken zu können, um eine Selbstreflexion des Denkens in Gang zu setzen, die das bewusste Subjekt für die Dimension von Freiheit als „Nichtidentität des Subjekts mit sich“ öffnet. (ND, 294)¹⁸ Negative Dialektik als philosophische Übung wäre somit als ein Versuch anzusehen, die normative Herkunft von Gesellschaftskritik gerade nicht länger im Paradigma von Bewusstseinsphilosophie zu denken, sondern im Paradigma einer *Transformationsphilosophie*, die in der Lage ist, Einsichten der Kommunikationsphilosophie für das Verhältnis des Subjekts zu sich und zur äußeren Natur fruchtbar zu machen. Das bedeutet allerdings, sich nicht länger darauf zu versteifen, Subjektivität nur vom Vermögen des Bewusstseins und der Vernunft her zu denken, sondern ebenso von jener nichtidentischen, diffusen Natur her, von deren Kräften das bewusste Subjekt „abgezweigt“ ist. (ND, 262 und 285)¹⁹ Ein unverzichtbarer Aspekt der Fähigkeit, die Dialektik der Freiheit als Dialektik von Identität und Nichtidentität *im* Subjekt zu verstehen und auszutragen, wird im Eingedenken der Natur *im* Subjekt eingeübt.

Mit Bezug auf Menkes Interpretation der „Meditationen zur Metaphysik“ lässt sich nun sagen, dass das Eingedenken der Natur im Subjekt einer metaphysischen Idee des Glückens verpflichtet ist, in der bewusstes Tun und diffuses Widerfahren sicherlich nicht in einem prästabilisierten „Verhältnis der Gewährleistung“ stehen, aber doch auf flüchtige und zerbrechliche Weise miteinander kommunizieren können, weil einerseits anerkannt wird, dass Bewusstsein als „abgezweigte Triebenergie“ verstanden werden muss, andererseits aber auch als ein Moment gelten kann, das wiederum in diese Triebenergie einzugreifen vermag. Dieser dynamische Prozess der Subjektbildung eröffnet den Blick auf eine *transformative Subjektivität*, deren normativer Gehalt das glückende Kommunizieren von Kräften und Vermögen ist.

Aber lässt sich solch freies, unblockiertes Kommunizieren von Kräften und Vermögen *üben*? Lässt sich der doppelte Übergang *zwischen* den Momenten üben: einerseits das Aufsteigen von Vernunft aus Natur – mitsamt der Entzweiung beider, die das Eingreifen von Vernunft in Natur erst ermöglicht; andererseits das Herabsteigen von Vernunft in Natur, durch das Vernunft gegen sich selbst denkt

18 Vgl. Christoph Menke, „Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der ‚abstrakten Moralität‘“, in: A. Honneth/Ch. Menke (Hg.), *Negative Dialektik*, Berlin 2006, 151–167.

19 Siehe auch Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a.M. 1996, 190.

und sich auf jene Welt der Kräfte zurückwendet, aus der sie „entsprungen“ ist?²⁰ Für ein so verstandenes Eingedenken der Natur im Subjekt ist entscheidend – und hier ist vielleicht der wichtigste Unterschied zu Heideggers „Andenken des Seins“ –, dass sie *im* Subjekt stattfindet und keinem vernunft- und moderne-feindlichen Kult des Vorsubjektiven und der Subjektlosigkeit verfällt, durch den das Eingedenken der Natur *im* Subjekt in verblendete Naturverfallenheit umzuschlagen droht. Das Eingedenken der Natur im Subjekt vermag nur zu gelingen, wenn es sich zugleich auf jenes „kleine bißchen an unserer Natur“ besinnt, „was nicht Natur ist“, oder vielleicht besser: was *mehr* als Natur ist.²¹ Ohne die Annahme dieses *Mehr* wäre es dem Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen *im* Subjekt – das im Einüben der Fähigkeit besteht, etwas zu tun, wie auch, sich etwas widerfahren zu lassen (mit Bezug auf die Übung, sich etwas widerfahren zu lassen, spricht Gernot Böhme von Leibsein-Können) – nicht möglich, eine transformative Tiefe zu gewinnen, die über die übliche Vermögenslehre und ihre Betonung von Natur- und Selbstbeherrschung hinausginge. Aus jenem subtilen *Mehr*, aus *presque rien* (ND, 399), erwächst die Möglichkeit einer erfahrungsabhängigen, mikrologischen Metaphysik, die es erlaubt, ein neues Paradigma transformativer Subjektivität denkbar zu machen, durch das negative Dialektik als Weg der Kultivierung Plausibilität gewinnt.²²

Sich etwas widerfahren zu lassen, Leibsein- oder Natursein-Können, kann geübt werden. Es ist eine besondere Stärke ostasiatischer Lehren der Selbstkultivierung, die paradoxe Dynamik solchen Übens zu entfalten. Diese Lehren werden jedoch in der Regel in einem Denken der Immanenz verortet, das im Rahmen eines konformistischen und subjektlosen Natur-Denkens verblieben sein und keine Metaphysik entwickelt haben soll.²³ Diesem Klischee versuche ich einerseits mit der Figur entdramatisierter Subjektivität zu begegnen²⁴; darüber hinaus

20 Jürgen Habermas, „Ich selber bin ja ein Stück Natur‘ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit“, in: ders. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2009, 187–215, hier 201.

21 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (Anm. 19), 154: „Nun ist aber dieses Entragende, dieses kleine bißchen an unserer Natur, was nicht Natur ist – im Gegensatz zu der Verblendung, die die Kategorie der Naturbefangenheit schlechthin ist –, eigentlich in dem Augenblick nicht mehr selber ein Stück Natur, in dem wir merken, in dem wir erkennen, daß wir ein Stück Natur sind.“

22 Zum Hintergrund des Motivs vom Fast-Nichts (*presque rien*) bei Adorno siehe die erhellende Erörterung von Eberhard Ortland mit dem Titel „Presque rien. Zurückweichende Metaphysik und musikalische Erfahrung bei Adorno“, in: *Coincidentia* 3/1 (2012), 7–41.

23 Vgl. Heubel, „Immanente Transzendenz“ (Anm. 13).

24 Vgl. Fabian Heubel, „Entdramatisierung der Subjektivität. Über das Buch *Zhuāngzǐ* als Quelle für eine Demokratie der Zukunft“, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 38 (2015), 63–88.

scheint es mir vielversprechend zu sein, in China entwickelte Philosophien der Kultivierung mit der von Adorno eröffneten Perspektive erfahrungsabhängiger, „materialistischer“ Metaphysik in Verbindung zu bringen. Ein Leitmotiv paradoxer Übung, das Tun des Ohnetuns, korrespondiert, so möchte ich vermuten, mit einem Problem, dass bei Menke „Differenz zwischen Können und Glücken“²⁵ oder „Divergenz zwischen (subjektivem) Können und (praktischem) Gelingen“²⁶ heißt:

„Denn zwar gelingen unsere Praktiken nur durch uns, weil wir etwas können, aber ihr Gelingen ist nicht garantiert durch unser Können. Das Gelingen vernünftiger Praxis ist, gerade weil es dafür keine („metaphysische“) Bedingung gibt, eine („metaphysische“) Idee. Der Spalt des Absurden ist die Stätte der Metaphysik: das Aufbrechen der Differenz zwischen Subjektivität der Vermögen und Vollzüge und der Objektivität des Gelingens.“²⁷

V

Im Vorwort seines Buches *Kraft* schreibt Menke programmatisch: „Die Ästhetik der Kraft begründet eine Anthropologie der Differenz: zwischen Kraft und Vermögen, zwischen Mensch und Subjekt.“²⁸ Versucht man, sich dieser Formulierung aus der Perspektive von Habermas' Verständnis von negativer Dialektik als Übung und Menkes Interpretation der „Meditationen zur Metaphysik“ anzunähern, rückt sie in den Horizont des Verhältnisses von erfahrungsabhängiger Metaphysik, Ästhetik und Übung. Den von Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* als Regression philosophischen Denkens zurückgewiesenen Zusammenhang von negativer Dialektik, Metaphysik und Eingedenken der Natur – dessen Verfahrensweise Adorno im von der *Ästhetischen Theorie* ausgearbeiteten Begriff der Mimesis weiter präzisiert hat – möchte ich nun versuchsweise als Zusammenhang von Ästhetik der Kraft, kritischer Asketik und erfahrungsabhängiger Metaphysik des Glückens reformulieren. Aus dieser Perspektive fällt sogleich auf, wie schwierig es innerhalb der von Menke skizzierten Genealogie einer modernen Ästhetik der Kraft ist, weiter zu klären, was negative Dialektik als Übung bedeuten könnte. Das hat damit zu tun, dass Menke die Ästhetik der Kraft als „Gegenmodell“²⁹ zu Baumgartens kognitivistischer Ästhetik der „Theorie des sinnlichen Vermögens des Subjekts“³⁰ einführt. Denn der Begriff der

25 Menke, *Spiegelungen* (Anm. 11), 195.

26 Ebd., 190.

27 Ebd., 191.

28 Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2008, 10.

29 Ebd., 9.

30 Ebd., 10.

Übung, soweit er bisher eine gewisse Gestalt gewonnen hat, bewegt sich quer zur Differenz von Kraft und Vermögen, von Mensch und Subjekt, von Widerfahrnis und Tun, von Leben und Handeln, von Zufall und Können. Wird nicht der Bruch zwischen beiden, der mit der bei Adorno beklagten Lähmung von (erfahrungsabhängiger) Metaphysik zusammenhängt, durch jene Anthropologie der Differenz, von der Menke spricht, gerade festgeschrieben, während Adorno im Kontext seiner Überlegungen zum Verhältnis von negativer Dialektik und Ästhetik diese Entzweiung zu unterlaufen trachtet – allerdings nicht durch den vernunftfeindlichen Kult dunkler Kräfte, sondern durch eine transformative Übung, die in einem Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen besteht, das sich *im* Subjekt vollzieht? Von einem solchen Subjekt lässt sich sagen, was Menke vom „Künstler“ behauptet, dass es nämlich nicht nur Vermögen und Kraft ist, sondern auch „der Übergang vom einen zum anderen – und wieder zurück.“³¹ Im Glück dieses Hin-und-Her, durch das sich *im* Künstler-Subjekt verwirklichende Kommunizieren zwischen Kraft (Kräften) und Vermögen, kommt Bewegung in die gelähmte Fähigkeit zu (erfahrungsabhängiger) Metaphysik: der Block zwischen „somatischer, sinnferner Schicht des Lebendigen“ und „Geist“ wird durchlässig. Setzt sich die Idee, solches Kommunizieren einzuüben, nicht sogleich dem Verdacht aus, das „Mißlingen der Kultur“ zu beschönigen, das doch durch Auschwitz „unwiderleglich bewiesen“ wurde? Die bekannten Sätze Adornos dazu lauten:

„Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaft, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.“ (ND, 359)

An solchen Stellen tritt die Paradoxie von negativer Dialektik als Übung ungemildert hervor: denn einerseits kommt darin der Negativismus eines Denkens unbarmherzig zum Tragen, das gegen sich selbst denkt; andererseits stemmt sich negative Dialektik als Übung – wie verzweifelt und hilflos auch immer – gegen das Verdikt vom unwiderleglichen Misslingen der Kultur. Negative Dialektik als Übung lebt von der Hoffnung, dass es eines Tages doch noch glücken könnte, „die Menschen zu ergreifen und zu verändern“. Wenn Auschwitz das Misslingen der Kultur unwiderleglich bewiesen hat, dann könnte doch allein durch ein solches Gelingen von Kultur gewährleistet werden, „daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (ND, 358). Fordert nicht dieser „neue kategorische Imperativ“ eine Veränderung, eine Kultur-Transformation dort, wo bisher alle traditionelle Geistes-Kultur gescheitert ist – nicht zuletzt, weil sie auf ihrer Autarkie, weil sie auf dem Primat des Geistes und der Vernunft, der Hierar-

31 Ebd., 113.

chie von körperlicher und geistiger Welt gegründet gewesen ist? Erfahrungsabhängige Metaphysik, eine Metaphysik, welche die Nötigung zum Materialismus, das Einwandern von Metaphysik in die Mikrologie, als Chance anerkennt, insistiert damit auf der unmöglichen Möglichkeit einer revolutionären Transformation des Menschen. Eine solche Transformation beträfe die immanente Welt der Dinge und Kräfte – und mit ihr die Mikrologie der „kleinsten innerweltlichen Züge“ (ND, 400) – nicht weniger als eine Idee der Transzendenz, die der Natur entspringt und doch *mehr* wäre als Natur: immanente Transzendenz, natürliche Übernatur (vgl. ND, 285).

Negativer Dialektik als Übung stellt sich somit das Problem, wie eine solche Transformation eingeübt werden könnte. Auf der Möglichkeit solcher Kultur-Transformation zu insistieren in einer Zeit, in der die Menschheit scheinbar unabänderlich auf ihre verblendete Selbstzerstörung zusteuert, bedeutet das nicht „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“ (ND, 400) zu sein? Kritik an dieser Tendenz zur Selbstzerstörung zu üben, verlangt, im Horizont von negativer Dialektik als Übung, einen Weg der Subjekttransformation einzuschlagen, auf dem das Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen eingeübt wird: Gelingende Übung findet ihre zeitweilige Vollendung in glückendem Kommunizieren.

VI

Der Begriff der Übung kann sich dann allerdings nicht mit jener „Anthropologie der Differenz“ zwischen Kraft und Vermögen, zwischen Mensch und Subjekt zufriedengeben, die, Menke zufolge, von der Ästhetik der Kraft im 18. Jahrhundert begründet worden ist. Für meinen Vorbehalt ist es entscheidend, dass die Rekonstruktion der Kategorie des Ästhetischen keineswegs nur den Bereich der Kunst betrifft, sondern an eine viel grundsätzlichere Thematik rührt: „In der – oder *als* – Ästhetik beginnt die moderne Philosophie.“³² Denn es ist

„die Ästhetik, die erste *Ästhetik*, diejenige Baumgartens, die den Begriff des Subjekts prägt: den Begriff des Subjekts als Inbegriff von Vermögen, als Instanz von Fähigkeiten; des Subjekts als Könnner. Indem Baumgarten das sinnliche Erkennen und Darstellen als *Ausübung übend erworbener Vermögen des Subjekts* [Hervorh. F.H.] fasst, hat er das moderne Verständnis menschlicher Praktiken (und der Philosophie als Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen ihres Gelingens) formuliert. *Deshalb* spielt die Ästhetik, die Reflexion des Ästhetischen, eine tragende Rolle in der modernen Philosophie: In der Ästhetik vergewissert sich die Philosophie des Subjekts, die Philosophie seiner Vermögen, ihrer eigenen Möglichkeiten.“³³

32 Ebd., 8.

33 Ebd.

Baumgartens Ansatz ist jedoch nicht unwidersprochen geblieben:

„[...] im Ästhetischen und seiner Reflexion, trifft die Philosophie des Subjekts zugleich aber auf ihren entschiedensten Gegner: einen Gegner, der sie von innen heraus bekämpft. Denn der Ästhetik ‚in Baumgartenscher Manier‘ (Herder), als Theorie der sinnlichen Vermögen des Subjekts, tritt sogleich *eine andere Ästhetik* gegenüber: die Ästhetik der Kraft. Sie faßt das Ästhetische nicht als sinnliches Erkennen und Darstellen (von etwas), sondern als Spiel des Ausdrucks – angetrieben von einer Kraft, die nicht wie ein Vermögen in Praktiken ausgeübt wird, sondern die *sich* verwirklicht; die nichts wiedererkennt und nichts repräsentiert, weil sie ‚dunkel‘, unbewußt ist; eine Kraft nicht des Subjekts, sondern des Menschen im Unterschied zu sich als Subjekt. Die Ästhetik der Kraft ist ein Lehre von der Natur des Menschen: seiner ästhetischen Natur in Differenz zur übend erworbenen Kultur seiner Praktiken.“³⁴

Ich halte Menkes Unterscheidung von Mensch und Subjekt für problematisch, insofern sie die Möglichkeit von negativer Dialektik als Übung konterkariert. Wenn Menke jedoch sagt, der Künstler sei „nicht nur Vermögen und Kraft“, vielmehr „der Übergang vom einen zum anderen – und wieder zurück“³⁵ und die Kunst sei „die Kunst des Übergangs *zwischen* Vermögen *und* Kraft, zwischen Kraft und Vermögen“,³⁶ dann ist das ein konsequenter Schritt auf dem Weg, den schon Adorno zu beschreiten begonnen hat, nämlich den Begriff des Subjekts aus der Perspektive des Künstlers und des Kunstwerkes zu reformulieren. Das setzt allerdings, im Unterschied zu Menkes Rekonstruktion, die Möglichkeit voraus, eine Subjektivität zu denken, die fähig ist, das Hin-und-Her *zwischen* Kraft und Vermögen einzuüben, weil sie selber Kraft *und* Vermögen ist; ein Subjekt zu denken, das frei ist, insofern es ihm gelingt, die Kunst des Übergangs zwischen Kraft und Vermögen, zwischen Vermögen und Kraft zu verwirklichen.

Damit wird es allerdings nötig, das Verhältnis der beiden konkurrierenden Ästhetiken, das Verhältnis zwischen einer Ästhetik des Vermögens und einer der Kraft, anders zu denken als Menke – auch wenn es sich bei der dabei auftauchenden Alternative mehr oder weniger um eine Rekonfiguration von Momenten handelt, die in Menkes Rekonstruktion der Herausbildung von Ästhetik seit dem 18. Jahrhundert bereits enthalten sind. So findet Menke Formulierungen, an die ich direkt anknüpfen zu können glaube, sobald der Begriff der Kunst durch denjenigen des Subjekts ersetzt wird (was im Übrigen ein Verfahren ist, das sich auch im Falle von Adornos *Ästhetischer Theorie* als fruchtbar erweist): „Die Kunst ist weder bloß die Vernunft der Vermögen noch bloß Spiel der Kraft. Sie ist die Zeit und der Ort der Rückkehr vom Vermögen zur Kraft, des Hervorgehens des Vermögens aus Kraft.“³⁷ Die „Rückkehr vom Vermögen zur Kraft“ – die Menke

34 Ebd., 9.

35 Ebd., 113.

36 Christoph Menke, *Die Kraft der Kunst*, Frankfurt a.M. 2013, 14.

37 Ebd., 14.

auch „Ästhetisierung“ nennt³⁸ – lese ich als eine Umformulierung der Übung des „Eingedenkens der Natur im Subjekt“. Das setzt allerdings wiederum voraus, *Kraft* nicht bloß als vorsubjektiv zu verstehen, sondern als Natur, die „wir“ als Subjekte immer *auch* selbst sind – Gernot Böhme spricht vom Leib als der „Natur, die wir selbst sind“;³⁹ auch im Hinblick auf seine Leib- und Naturästhetik erscheint es mir anachronistisch, den Leib und seine Kräfte außerhalb von Subjektivität zu verorten.

Gelingt es, die Kunst des Hin-und-Her zwischen der „Rückkehr vom Vermögen zur Kraft“ und dem „Hervorgehen des Vermögens aus der Kraft“ einzuüben, kommt etwas ins Spiel, was *mehr* ist als Kunst. Es lässt sich nun erahnen, inwiefern der *Weg* mehr sein kann als *Kunst*. Das heißt, es tritt die Möglichkeit hervor, den Übergang von Ästhetik zu Ethik als Übung des Übergangs von Künsten zu Wegen zu denken. Allerdings geht dann Ethik aus dem kommunikativen Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen selber hervor und nicht allein aus der aufsteigenden Bewegung von Kraft zu Vermögen. Ästhetische Übung, wie ich sie verstehe, bezieht sich auf diese doppelte Bewegung und keineswegs nur auf die ästhetisierende Bewegung vom Vermögen zur Kraft oder die Bewegung von Kraft zu Vermögen, die leicht als ethisierend, als allein für Ethik konstitutiv missverstanden wird. Der späte Foucault hat versucht, in seinen Überlegungen zu Ästhetik der Existenz, Lebenskunst und Selbstkultivierung dem Problem des Verhältnisses von Ästhetik und Ethik gerecht zu werden, ist daran jedoch letztlich gescheitert. Wohl ist es ihm gelungen, im Begriff von Ästhetik der Existenz eine Perspektive zu eröffnen, die es erlaubt, die Überwindung der Spaltung zwischen einer Ästhetik des Vermögens und einer Ästhetik der Kraft zu skizzieren, für die das Motiv der übenden Arbeit des Selbst an sich von zentraler Bedeutung ist. Vermögen und Kraft treten bei ihm zu einer transformativen Übung *im* Subjekt zusammen, dessen Dynamik von Subjektivierung und Desubjektivierung an die Dialektik von Identität und Nichtidentität bei Adorno erinnert. Freilich vermag Foucault den Übergang von Ästhetik der Existenz zu der von ihm gesuchten neuen Ethik nicht anders als im Namen eines transgressiven Ethos der Freiheit zu verstehen. Kurz: aus der bisher skizzierten Perspektive bleiben sowohl Foucault als auch Menke in ihrem Bemühen, die Ästhetik der Kraft ethisch fruchtbar zu machen, allzu sehr im Bann Nietzsches befangen: ihr Augenmerk gilt vor allem dem „genealogischen“ Übergang der Vermögen in Kräfte. Damit sind der

38 Menke, *Kraft* (Anm. 28), 104: „Der Prozeß der Ästhetisierung besteht darin, praktische Vermögen in dunkel spielende Kräfte zu verwandeln. [...] Diesen ästhetisch erfahrenen Übergang der Vermögen in Kräfte gilt es philosophisch zu verstehen. Das macht die Philosophie zur Genealogie.“

39 Siehe etwa Gernot Böhme, „Leib: Die Natur, die wir selbst sind“, in: *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M. 1992.

Möglichkeit, den normativen Gehalt ästhetischer Übung zu denken, enge Grenzen gesetzt.

Die Kunst des Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen bedarf zweifellos der „Entzweigung von Kraft und Vermögen“,⁴⁰ um überhaupt in Gang zu kommen. Mehr noch: „Die Unterscheidung in Handeln und Spiel, in Vermögen und Kraft befreit.“⁴¹ Auch das ist nachvollziehbar. Aber wird damit nicht jene Lähmung der Fähigkeit zur Metaphysik zur Befreiung verklärt, die für Adorno zugleich die Lähmung der Fähigkeit zu einer Selbsttransformation ist, welche „die Menschen zu ergreifen und zu verändern“ vermöchte? Zur Befreiung von was? Zur Befreiung von einem „neuen kategorischen Imperativ“, unter dessen Last der Impuls, Kritik zu üben, nur zusammenbrechen kann? Befreiung von der aporetischen Solidarität mit (erfahrungsabhängiger) Metaphysik? Befreiung von der Suche nach einem wahren Weg, der doch sowieso nicht dazu da ist, begangen zu werden, sondern stolpern zu machen? Die Übung des kommunikativen Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen kann nur in Gang kommen, wenn es dem Subjekt gelingt, sich von dieser Befreiung zu befreien, wenn es sich darauf besinnt – hier ist an Adornos Begriff der Selbstbesinnung zu denken –, dass Kraft und Vermögen „als voneinander entzweite zugleich einander bedürfen“.⁴² Rückkehr von Vermögen zu Kraft und Hervorgehen des Vermögens aus Kraft sind voneinander entzweit; aber was bedeutet es, dass beide einander bedürfen, wenn ihre Entzweigung „in keine Einheit aufgehoben werden kann“:⁴³ wenn also die „Versöhnung von Geist und Natur“ (ND, 228), die Adorno bei aller Skepsis nie aus den Augen verloren hat, ausgeschlossen wird? Einmal mehr behilft sich Menke mit einer paradox klingenden Formulierung: „Die Künstler jedoch unterscheiden nicht nur, sie verbinden auch das Unterschiedene. Sie halten es als Unterschiedenes zusammen.“⁴⁴ Was spricht dagegen, dass sich Kraft und Vermögen in ihrem Hin-und-Her nicht nur entzweien, sondern auch wieder vereinen, um sich danach erneut zu entzweien? Denn nicht nur die Entzweigung ist „unhintergebar“,⁴⁵ ihre Vereinigung oder „Vereinbarkeit“ ist es ebenso. Und gewinnt nicht das Problem der Selbstbesinnung, das den normativen Kern ästhetischer Übung markiert, seine Schwierigkeit gerade aus dem Umgang mit der in keine höhere Einheit auflösbaren Dialektik zwischen identischem Subjekt und Nichtidentität des Subjekts mit sich, zwischen Freiheit als Selbstbeherrschung des Subjekts und Freiheit als Befreiung aus dem Bann des Zwangscharakters von Identität?⁴⁶ Das Subjekt, das

40 Menke, *Die Kraft der Kunst* (Anm. 36), 14.

41 Menke, *Kraft* (Anm. 28), 128.

42 Ebd.

43 Ebd., 127.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Vgl. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg. von G. Adorno/R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1973, 410: „Weniger wird der Geist, wie Kant es möchte, vor der Natur seiner

aus dem unendlichen und unerschöpflichen Kommunizieren zwischen Nichtidentität und Identität, zwischen Kraft und Vermögen, zwischen Entzweigung und Vereinigung lebt, ist eine „Kippfigur“,⁴⁷ die jedoch erst zu einem transformativen Subjekt wird, wenn das Hervorgehen der Vermögen aus und gegen die Kraft⁴⁸ einerseits sowie der Rückgang von den Vermögen in die Kraft andererseits über Menke hinaus weitergedacht wird: wenn der (absteigenden) Transformation der Vermögen die (aufsteigende) Transformation von Kraft gleichberechtigt zur Seite tritt.

Eine Lebenskunst, die das Nichtkönnen kann, die es versteht, auf wie immer geniale Weise, den Zufall zu benützen und anzuerkennen, die Vermögen in rauschhaft entfesselte Kräfte zu verwandeln vermag, ist hohe Kunst, aber noch kein Weg. An dieser Stelle deutet sich an, was es bedeuten könnte, dass der Weg *mehr* ist als Kunst. „[...] nur wer sich dem Zufall, dem lebendigen Spiel der Kräfte aussetzt, dem kann in seinem Handeln etwas wahrhaft glücken.“⁴⁹ Offenbar teilt Menke Adornos Kritik an einem metaphysischen Optimismus, der „zwischen Vernunft und Glücken ein Verhältnis der Gewährleistung“ behauptet.⁵⁰ Aber in der berechtigten Insistenz auf einer Unhintergebarkeit der Entzweigung von Kraft und Vermögen wird die (metaphysische) Idee des glückenden Kommunizierens zwischen Kraft und Vermögen in einem Maße dem Zufall, dem Spiel, dem Rausch überantwortet, das negative Dialektik als Übung, das Kritik als Übung, der Bedingung ihrer Möglichkeit beraubt. Übung verbleibt eingesperrt in der Eindimensionalität einer Ästhetik des Vermögens; das Subjekt bleibt abgeschnitten von der Möglichkeit, jene Kräfte in sich zu transformieren, die es auf dem falschen Weg naturvergessener Selbstzerstörung vorantreiben; abgeschnitten von der Freiheit ästhetischer Übung und deren normativem Gehalt, der ja gerade dem Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen entspringt. Dieses findet seine Vollendung in einem glückenden Kommunizieren, das (fast) unmöglich ist.

eigenen Superiorität gewahr als seiner eigenen Naturhaftigkeit. [...] Eingedenken von Natur löst den Trotz seiner Selbstsetzung [...]. Darin tritt das Ich, geistig, aus der Gefangenschaft in sich selbst heraus. Etwas von der Freiheit leuchtet auf, welche die Philosophie mit schuldhaftem Irrtum dem Gegenteil, der Selbstherrlichkeit des Subjekts, vorbehält. Der Bann, den das Subjekt um Natur legt, befängt auch es: Freiheit regt sich im Bewußtsein der Naturähnlichkeit.“

47 Menke, „Zweierlei Übung“ (Anm. 4), 285.

48 Menke, *Kraft* (Anm. 28), 106.

49 Ebd., 128.

50 Menke, *Spiegelungen* (Anm. 11), 199.

VII

In diesem Essay habe ich versucht zu skizzieren, wie der normative Gehalt ästhetischer Übung durch das Hin-und-Her zwischen Kraft und Vermögen gedacht werden kann. Ziel war es, die Freiheit ästhetischer Übung von der einseitigen Fixierung auf die „ästhetische Freiheit der Selbstüberschreitung“ zu lösen. In diesem Sinne habe ich ästhetische Übung mit dem Motiv von negativer Dialektik als Übung in Verbindung gebracht. Auch der normative Gehalt von negativer Dialektik als Übung erwächst dem Bezug zur Freiheit. Die ästhetische Freiheit negativer Dialektik speist sich jedoch weniger aus der transgressiven Kritik heteronomer Disziplinierung als aus dem aporetischen Kommunizieren zwischen dem Subjekt der Identität und der Nichtidentität des Subjekts mit sich. Weil jedoch solche Freiheit „ein Werdendes“ und „kein Seiendes“ ist (ND, 294), muss solches Kommunizieren durch ein transformatives Subjekt ermöglicht werden, das solche Freiheit einzuüben versucht und das bereit ist, einen Weg ästhetischer Kultivierung zu beschreiten, auf dem es in kritischer Selbstbesinnung das paradoxe Hin-und-Her zwischen Vermögen und Kraft, zwischen Geist und Natur austrägt. Solche Übung ist *ästhetisch*, insofern es die Janusköpfigkeit⁵¹ moderner Ästhetik als Ästhetik der Kraft und Ästhetik der Vermögen ist, die den philosophischen Hintergrund eines Begriffs der Subjektivität bildet, der einer Dialektik der Freiheit entspringt, die Identität des Subjekts und Nichtidentität des Subjekts mit sich radikal egalitär konzipiert. Negative Dialektik als Weg der Kultivierung verlangt die immer auch schwierige und schmerzliche Besinnung darauf, „daß Wahrheit jenseits des Identitätszwangs nicht dessen schlechthin Anderes wäre, sondern durch ihn vermittelt“ (ND, 294). Anknüpfend an die bisherigen Überlegungen lässt sich dieses Motiv nun insofern weiterdenken, als der normative Gehalt ästhetischer Übung aus deren Immanenzzusammenhang hervorgeht, aus dem Kommunizieren zwischen Kraft und Vermögen, zwischen Subjekt der Identität und Nichtidentität des Subjekts mit sich.

Die Rede vom „Mißlingen der Kultur“ (ND, 359) erinnert allerdings insistent daran, dass der Möglichkeit solchen Kommunizierens bis heute vor allem eine Geschichte seines Scheiterns gegenübersteht: eine Geschichte der Herausbildung erzwungener Identität und mehr oder weniger blindwütiger Versuche, den Identitätszwang zu durchbrechen. Als Übung wird negative Dialektik kritisch, insofern sich aus diesem „objektiven Verblendungszusammenhang“ nur „von innen her“ ausbrechen lässt, und insofern jeder Versuch, die „Kraft des Gegners“ zu absorbieren, um sie gegen ihn zu wenden, verlangt, diesen Gegner in seiner historisch je konkreten Gestalt sehr genau zu kennen (ND, 398). Von daher ist nun die Idee einer erfahrungsabhängigen Metaphysik so zu verstehen, dass ein Zugang zur Transzendenz des Nichtidentischen nur möglich ist auf dem gewundenen und ge-

51 Vgl. Menke, „Zweierlei Übung“ (Anm. 4), 285.

brochenen Weg des reflexiven Umgangs mit Hindernissen und Brüchen, die dem glückenden Kommunizieren entgegenstehen: durch eine gegenläufige Transformation, die sich in der Reibung am materiellen Dasein formiert. Negative Dialektik als Weg der Kultivierung ist von daher untrennbar verbunden mit der Erfahrung des „Mißlingens der Kultur“. Sie verlangt zunächst einmal, sich in der Arbeit mit historisch zu verstehenden und möglicherweise unauflösbaren Hindernissen und Brüchen zu üben und diese kritisch aufzuarbeiten; sie verlangt, sich ausgehend vom Pessimismus des Nichtgelingenkönnens der „metaphysischen Erfahrung des Glückens“ anzunähern. In der paradoxen Figur erfahrungsabhängiger Metaphysik wird Metaphysik gerettet, indem die historische Erfahrung, dass dem Subjekt der Zusammenhang zerbrochen ist zwischen dem, was es tut, und dem, was ihm widerfährt, so umgewendet wird, dass diese Erfahrung nun den Mittelpunkt eines neuen Paradigmas transformativer Subjektivität zu bilden vermag.

*Dr. Fabian Heubel, Institute of Chinese Literature and Philosophy,
Academia Sinica, 11529 Taipei, Taiwan (Republic of China);
E-Mail: heubel@gate.sinica.edu.tw*