

Zeitschrift für kritische Theorie

Heft 46 – 47 / 2018

herausgegeben von
Sven Kramer und
Gerhard Schweppenhäuser

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie, 24. Jahrgang (2018), Heft 46–47

Herausgeber: Sven Kramer und Gerhard Schweppenhäuser

Geschäftsführender Herausgeber: Sven Kramer, Leuphana Universität Lüneburg,
Institut für Geschichtswissenschaft und Literarische Kulturen

Redaktion: Roger Behrens (Hamburg), Thomas Friedrich (Mannheim),
Sven Kramer (Lüneburg), Susanne Martin (Gießen), Martin Niederauer (Frankfurt/M.),
Gerhard Schweppenhäuser (Würzburg, Kassel), Dirk Stederoth (Kassel)

Korrespondierende Mitarbeiter: Rodrigo Duarte (Belo Horizonte),
Jörg Gleiter (Berlin), Christoph Görg (Kassel), Johan Frederik Hartle (Karlsruhe),
Frank Hermenau (Kassel), Fredric Jameson (Durham, NC), Per Jepsen (Kopenhagen),
Douglas Kellner (Los Angeles, CA), Claudia Rademacher (Bielefeld),
Gunzelin Schmid Noerr (Mönchengladbach), Jeremy Shapiro (New York, NY)

Redaktionsbüro: Alle Zusendungen redaktioneller Art bitte an das Redaktionsbüro:

Zeitschrift für kritische Theorie
Leuphana Universität Lüneburg
z. Hd. Prof. Dr. Sven Kramer
Universitätsallee 1, Geb. 5
D-21335 Lüneburg

E-Mail: zkt@uni-lueneburg.de
www.zkt.zuklampen.de

Erscheinungsweise: Die Zeitschrift für kritische Theorie erscheint einmal jährlich
als Doppelheft. Preis des Doppelheftes: 32,- Euro [D]; Jahresabo Inland: 28,- Euro [D];
Bezugspreis Ausland bitte erfragen. Berechnung jährlich bei Auslieferung des Hefes.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht bis zum 15.11.
des jeweiligen Jahres erfolgt. Fragen zum Abonnement bitte an folgende Adresse:

Germinal GmbH,
Verlags- und Medienhandlung,
Siemensstraße 16,
D-35463 Fernwald

Tel.: 0641/41700
Fax: 0641/943251
E-Mail: bestellservice@germinal.de

Mitarbeit im Redaktionsbüro: Julia Menzel

Korrektorat: Monika Mühlpfordt

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath

Layout und Satz: Janik Söllner; Fakultät Gestaltung,
Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt

Druck: Docupoint GmbH, Magdeburg

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek: Die Deutsche Bibliothek
verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Aufnahme nach 1995, H. 1; ISSN 0945-7313; ISBN: 978-3-86674-578-0

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint mit Unterstützung der Leuphana Universität
Lüneburg und der Hochschule für angewandte Wissenschaften Würzburg-Schweinfurt.



LEUPHANA
UNIVERSITÄT LÜNEBURG

FH·W·S

Hochschule
für angewandte Wissenschaften
Würzburg-Schweinfurt

Inhalt

Vorbemerkung der Redaktion	6
----------------------------------	---

ABHANDLUNGEN

Gerhard Schweppenhäuser

»All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik«.

Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas9

Hauke Branding

Der Racketbegriff der Kritischen Theorie.

Versuch eines Problemaufrisses 37

Heiko Stubenrauch

Partisanen gibt es hüben und drüben.

Das Problem der Undifferenziertheit des Politischen

in Rancières Theorie und Adornos Lösung dafür 61

Andreas Greiert

»Aufknacken der Naturteleologie«.

Androgynität und anthropologischer Materialismus

bei Walter Benjamin 74

Antonia Hofstätter

Adorno's »Meditations on Metaphysics«

and Beethoven's Late Style 96

Wolfram Ette

Arbeit als Selbstverwandlung in Müllers »Zement« 118

SCHWERPUNKT

Johan F. Hartle

Das Projekt Negt/Kluge und die Geschichte der Gegenwart
kritischer Theorie. Vorbemerkung zum Schwerpunkt 140

Johan F. Hartle im Gespräch mit Oskar Negt

Kooperationszusammenhänge kritischer Theorie 145

Stewart Martin

Alternativer Gesamtarbeiter und synthetische Apperzeption
bei Negt und Kluge 166

Lioudmila Voropai

Gegen die öffentlich-rechtliche »Diktatur der Bourgeoisie«:
Das Projekt einer emanzipatorischen Fernsehkritik
in »Öffentlichkeit und Erfahrung« 187

EINLASSUNGEN

Esther Leslie

Division and Device: Existence under Elite-led Populism 205

Samir Gandesha

Right Versus Left Populism 214

Tomasz Konicz

Sozial und National. Der Aufstieg der polnischen Rechten und
die Formierung des autoritären polnischen Staates im Kontext der
Krise des spätkapitalistischen Weltsystems 236

Gérard Raulet

Dezisionismus und Populismus: Zwillingsbrüder im derzeit noch
demokratischen Europa. Französische Verhältnisse 243

José A. Zamora	
Rechtspopulismus: Ausnahme Spanien?	255
Rodrigo Duarte	
Brasiliens kalter Putsch. Oder: Wie aus dem Neoliberalismus ein eigenartiger Neofaschismus entstanden ist	262
Rüdiger Dannemann	
Ein Kapitel der Kulturpolitik Viktor Orbáns: Der andauernde Kampf gegen die Demontage des Lukács Archivs in Budapest	267

BESPRECHUNGEN

Pola Groß	
Kunst – Kritik – Gesellschaft. Neue Studien zu Adornos ästhetischen Überlegungen	272
Kritische Theorie – Neue Bücher des Jahres 2017 in Auswahl	286
Autorinnen und Autoren	289

Vorbemerkung der Redaktion

Seit einigen Jahren verschlechtern sich die Bedingungen für Kritik in Europa und der westlichen Welt. Politische Kritik, aber auch die akademisch orientierte Gesellschafts- und Kulturkritik wird in der Türkei, Ungarn und Polen massiv behindert. In Teilen Mittel- und Osteuropas drängen autoritäre Regime demokratische Errungenschaften zurück. In der BRD reicht die Zustimmung für die AfD mittlerweile an den Stimmenanteil der SPD heran. Hierzulande sind, ebenso wie in Frankreich, Österreich, Polen und Ungarn, sogenannte Rechtspopulisten auf dem Vormarsch, während in Großbritannien nationalistische EU-Gegner den Ton angeben. In England und in den USA, den Kernländern des Liberalismus, gewinnen Populisten Wahlen; in Brasilien sind die Reste einer parteipolitischen Linken suspendiert.

Die Wiederkehr des Autoritarismus haben wir zum Anlass genommen, Personen aus den betroffenen Ländern, die wir dem kritisch-theoretischen Spektrum zurechnen, um einen Kommentar zum Thema »Postdemokratie und autoritärer Staat« zu bitten. In der Einladung fragten wir: »Mit dem jüngsten Erstarken autoritärer Kräfte diesseits und jenseits des Atlantiks werden einmal mehr Tendenzen virulent, die in den bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften schon immer mehr oder weniger latent vorhanden waren und nun drohen, die Grundlagen demokratischer Verfasstheit sukzessive auszuhebeln. Mit Blick auf Faschismus und Nationalsozialismus hat die Kritische Theorie solche Tendenzen seit den 1930er Jahren als »Autoritarismus« gefasst und damit die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft um entscheidende politische und sozialpsychologische Aspekte ergänzt. In neueren Debatten ist von der »postbürgerlichen Gesellschaft« beziehungsweise »Postdemokratie« die Rede; auch das Schlagwort »Populismus« hat wieder Gewicht in öffentlichen Debatten gewonnen. Relevant sind hierbei Untersuchungen zu Neoliberalismus, Konservatismus und Nationalismus sowie zum Einfluss neuer und neuester Medien auf Politik und Gesellschaft (Stichworte: »Inszenierungen«, »Spektakel«, »Eventisierung«, »Echokammern«, »Bots« etc.). Wie schätzen Sie die jüngsten politischen Entwicklungen ein? Bewegen wir uns in die Phase der Postdemokratie und der autoritären Staaten? Welchen Einfluss haben Renationalisierung, Populismus oder die Medien auf das Politische? Wie sind diese Entwicklungen

mit einem Strukturwandel der Öffentlichkeit rückgekoppelt (Stichworte: ›Lügenpresse‹, ›Gendermainstreaming‹)? Wie lässt sich die Situation in Begriffen einer kritischen Theorie fassen?« In den EINLASSUNGEN antworten *Esther Leslie* (Großbritannien), *Samir Gandesha* (Kanada), *Tomasz Koniecz* (Polen), *Gérard Raulet* (Frankreich), *José A. Zamora* (Spanien), *Rodrigo Duarte* (Brasilien) und *Rüdiger Dannemann* (Ungarn).

Zum ersten Mal hat die *ZkT* in diesem Heft mit einem Gastherausgeber zusammengearbeitet: Dem Engagement *Johan F. Hartles* verdankt die Redaktion einen SCHWERPUNKT über Alexander Kluges und Oskar Negts Weiterentwicklung der kritischen Theorie. In einem separaten Editorial stellt Hartle den Schwerpunkt vor. Neben Beiträgen von *Stewart Martin* und *Lioudmila Voropai* findet sich dort auch ein Gespräch mit *Oskar Negt*.

Wie gewohnt, beginnt auch das aktuelle Doppelheft mit den ABHANDLUNGEN: *Gerhard Schweppenhäuser* beschäftigt sich mit dem Wahrheitsmoment von Metaphysik. Kritische Theorie, so die These, kann Unfreiheit und Unvernunft im Schein von Vernunft und Freiheit auf den Begriff bringen, weil sie die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung nicht nur als metaphysische Hypostasierung begreift, die in der Moderne obsolet wäre. Ohne den Begriff eines Wesens, das sich auf der methodischen Folie negativer Metaphysik rekonstruieren lässt, ist kein Verständnis gesellschaftlicher Phänomene denkbar, und erst recht nicht ihre Kritik als Gestalten gesellschaftlichen ›Unwesens‹. – *Hauke Branding* unternimmt eine kritische Rekonstruktion der von Horkheimer und Adorno in den 1940er Jahren fragmentarisch ausgearbeiteten Rackettheorie, um ihre Erklärungskraft für gegenwärtige Formen gesellschaftlicher und politischer Herrschaft auszuloten. Dabei werden die »soziologische Ebene«, die Rackets als konkrete soziale Gruppen erfasst, und die »gesellschaftstheoretische Ebene«, die Rackets als Form der Herrschaft in der nachliberalen Phase klassifiziert, unterschieden. Erst die analytische Unterscheidung, so die These, offenbart das aktuelle Potenzial der Rackettheorie und macht sie nutzbar für die Analyse neoliberal und postdemokratisch strukturierter gegenwärtiger Herrschaftsverhältnisse. – *Heiko Stubenrauch* untersucht Jacques Rancières und Adornos Lösungen für ein Problem, das er die Undifferenziertheit des Politischen nennt. Es geht um die Frage, ob der Widerstand zur Überwindung der als ungenügend erkannten Verhältnisse in der politischen Philosophie eine moralphilosophisch begründete Richtung vorgeben könne – und welche das wäre. Stubenrauch zeigt, dass mit Adorno, nicht aber mit Rancière,

emanzipative von repressiven Orientierungen unterschieden werden können. – *Andreas Greiert* zeigt am Konvolut *p* des *Passagen-Werkes*, wie Benjamins Konzept des anthropologischen Materialismus in historischen Zusammenhängen verortet ist. Dabei rekonstruiert er Debatten um die Emanzipation der Frauen im 19. Jahrhundert im Umkreis der Saint-Simonistin und Feministin Claire Démar sowie zeitgenössische Positionierungen zur Homosexualität und zur Androgynität. Er kann zeigen, wie der anthropologische Materialismus an der Idee partizipiert, dass eine Veränderung der Verhältnisse tief in die körperlichen Dispositionen hineinwirken könne. – *Antonia Hofstätter* thematisiert die Beziehungen zwischen Adornos fragmentarischen Analysen von Beethovens Spätstil und den »Meditationen zur Metaphysik« in der *Negativen Dialektik*. Es geht ihr insbesondere darum zu zeigen, dass einige Motive der Meditationen bereits in früheren Phasen ästhetisch vorgeprägt sind, was unter anderem an der Auflösung der Priorität des Ganzen über das Teil und der Betonung des Bruchstückhaften im Spätstil Beethovens deutlich werde, die sich im problematischen Verhältnis zu einer Transzendenz sowie der Thematisierung des Vergänglichen in den Meditationen wiederfinden. – *Wolfram Ette* untersucht Heiner Müllers Bild der russischen Revolution in seinem Theaterstück *Zement*. Er arbeitet heraus, welche Aspekte des revolutionären Prozesses Müller trotz seiner grundsätzlich revolutions skeptischen Haltung interessierten und stößt dabei auf das Problem der Vermittlung von gesellschaftlich Allgemeinem mit individuellen Einzelschicksalen, vor allem aber auf die Präsenz vielfältig auslegbarer mythologischer Schichten, die das Thema der revolutionären Veränderung auch als Frage nach der Selbstverwandlung aufrufen. – In den BESPRECHUNGEN rezensiert *Pola Groß* drei neue Sammelbände zu ästhetischen Überlegungen Adornos.

Die Redaktion der *ZkT* gedenkt ihres Autors Jan Siebers und Rolf Tiedemanns, die 2018 gestorben sind. Sieber veröffentlichte in Heft 44-45/2017 einen Aufsatz über Adornos Lesart der Psychoanalyse; Tiedemanns editorisches und kommentierendes Werk hat wesentliche Grundlagen für die Weiterarbeit mit der kritischen Theorie geschaffen. Die Redaktion gratuliert Christoph Türcke, der von 1995 bis 2002 spiritus rector der Redaktion gewesen ist und im Oktober 2018 seinen siebzigsten Geburtstag feiert.

ABHANDLUNGEN

Gerhard Schweppenhäuser

»All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik«

Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas *

Unter Metaphysik verstehe ich eine prinzipiengeleitete philosophische Wissensform mit theologischen Residuen. Der Begriff wird mehrdeutig verwendet – auch in der kritischen Theorie. Die tragenden Konzepte der Metaphysik, schrieb Horkheimer, sind »Wesenheit, Substanz, Seele, Unsterblichkeit«¹. Um die Aspekte ›Seele‹ und ›Unsterblichkeit‹ geht es in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*; ›Wesenheit‹ und ›Substanz‹ werden in der *Kritik der reinen Vernunft* untersucht. Hegel zufolge fragt Metaphysik nach dem Wesen der Dinge; ihr Erkenntnisanspruch ist insofern gleichzeitig bescheidener und radikaler. Metaphysik ist nach Hegel die »Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt« – Gedanken, »welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken«². Für Hegel ist die vorkantische Metaphysik eine »Stellung des Gedankens zur Objektivität«³, welche »die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*«⁴ betrachtet. Dies reiche indessen nicht aus, weil jene Denkbestimmungen, die beanspruchten, das Ansichsein der Dinge spekulativ zu erfassen, abstrakte und »endliche« Bestimmungen des bloß »verständige[n] Denkens«⁵

* Überarbeitete und erweiterte Fassung der Antrittsvorlesung anlässlich der Wiederaufnahme meiner Privatdozentur am Institut für Philosophie der Universität Kassel, 4. Juli 2018. – Für mannigfache Unterstützung in diesem Zusammenhang danke ich meinem Kollegen Dirk Stederoth.

1 Max Horkheimer: »Der neueste Angriff auf die Metaphysik«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988 (S. 108-161), S. 108.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in: ders.: *Werke* in 20 Bd., Bd. 8, Frankfurt am Main 1970, S. 81.

3 Ebd., S. 93.

4 Ebd., S. 94 (§ 28).

5 Ebd. (*Zusatz*)

geblieben seien. Wahrheit könne erst (re-)konstruiert werden, wenn die spannungsvolle Bewegung von Ansich-, Fürsich- und Anundfürsich-Bestimmungen der Dinge als Vernunftbestimmungen gefasst würden. Daher beansprucht Hegel für seine *Logik* den Status einer zeitgemäßen Gestalt von Metaphysik.

Die zentrale Frage der Metaphysik ist – mit einer Formulierung von Günther Mensching – die (im Hegel'schen Sinne wesenslogische) »Frage nach dem realen Wesen der Dinge und ihrem begrifflichen Ausdruck«⁶. Darauf werde ich mich im Folgenden konzentrieren. Denn aus der Perspektive der kritischen Theorie, die den Anspruch der idealistischen Philosophie Hegels bestreitet, jene Stellung des Gedankens begriffslogisch überwunden zu haben, liegt hierin nicht nur die Kalamität der Metaphysik, sondern auch ihr uneingelöstes Wahrheitsmoment.

I. Glanz und Elend des metaphysischen Paradigmas

Platons metaphysisches Prinzip ist die Fundierung von Wahrheitserkenntnis durch »vernünftiges Denken«, dieses sieht vom »sinnlich Wahrnehmbare[n]« ab und erfasst, wie es im *Timaios* heißt, »das immer Seiende, welches kein Werden zuläßt« und »immerdar sich selbst gleich[bleibt]«, weil es »von jeher da war ohne einen Anfang seiner Entstehung«⁷. Die Seinsformen entsprechen hier den Denkformen. In der nachfolgenden Tradition, schrieb Wilhelm Wundt, ist man hingegen »der aristotelischen Ansicht« gefolgt, »daß die Denkformen den Formen des Seins entsprächen«⁸. Diese Ansicht prägt noch Leibniz' rationalistische Metaphysik, die im Unbedingten den zureichenden Grund für das Bedingte, die Welt der Erscheinungen, sucht. Humes nominalistischer Empirismus dagegen kennt keinen Vorrang der

6 Günther Mensching: »Nachwort«, in: Karl Heinz Haag: *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München 2012 (S. 263-270), S. 265.

7 Platon: *Timaios*, St. 27d, 28 a, in: ders.: *Sämtliche Dialoge*, hg. u. übers. v. Otto Apelt, Leipzig 1922 (S. 29-187), zit. nach dem Reprint Koblenz 2013, Bd. VI, S. 45.

8 Wilhelm Wundt: *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Bd. 1, Stuttgart, 5. Aufl. 1924, S. 8 (zit. nach <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/wundt/wulog-o.html>, Abruf: 31.07.2018). Diese Umkehrung widerspricht Platons zuvor referierter Richtung von den Denkformen zu den Seinsformen nicht, setzt aber einen dezidiert anderen Akzent.

Begriffe vor den Einzeldingen mehr; auch das Konzept der Dinge ist hier aufgelöst. Die konventionelle Verknüpfung von Beobachtungen muss nicht den »Verknüpfungen« der ›Dinge selbst⁹ entsprechen, nach denen Francis Bacon noch gesucht hat. Für Hume ist die Verknüpfung durch den Verstand nur ein Nachspiel der Beobachtung; für Kant wiederum ist sie ihre systematische Voraussetzung. Aber sowohl Kant als auch Hume fragen, wie sich das begrifflich Allgemeine zum je besonderen Einzelnen verhält, als dessen Bestimmung es gedacht wird.

Adorno zufolge besteht die Aporie der Metaphysik in einer Unschlüssigkeit darüber, ob das begrifflich Allgemeine oder das unmittelbar Gegebene als Wesen und Substanz zu gelten habe.¹⁰ Im 20. Jahrhundert brechen der Irrationalismus und die szientistische Rationalität aus dieser Aporie aus. In Bergsons Intuitionsmetaphysik soll das Absolute in unmittelbarer Schau erfasst werden.¹¹ Metaphysik habe ohne »Übersetzung oder symbolische Vorstellung«¹² auszukommen. Vermittlungslosigkeit wird zum

9 Vgl. Francis Bacon: *Neues Organon*, Teilbd. 1, hg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg 1990, S. 29. – »Die *scholastische* Metaphysik«, heißt es bei Rudolf Eisler, »ist eine Wissenschaft vom Seienden (ens) und dessen allgemeinen Eigenschaften, also Ontologie«, während Metaphysik in der Renaissance in erster Linie »Naturphilosophie« ist (Eisler, Rudolf: »Metaphysik«, in: ders.: *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Berlin 1899 (S. 463-466), S. 463).

10 Metaphysik pendele seit Aristoteles zwischen »dem Höher-Rangieren der obersten kategorialen Bestimmungen [...] und [...] der puren Unmittelbarkeit des jetzt und hier Gegebenen« (Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 14, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1998, S. 66).

11 Höchstes Ziel, schrieb Bergson 1903, sei es, »eine Realität absolut zu besitzen, anstatt sie nur relativ zu erkennen, [...] sie intuitiv zu erschauen, statt sie zu analysieren«. »Die Metaphysik ist [...] die Wissenschaft, die sich aller Symbole zu entledigen sucht« (Henri Bergson: »Einführung in die Metaphysik«, in: ders.: *Denken und schöpferisches Werden*, Meisenheim am Glan 1948 (S. 180-225), S. 184).

12 Ebd. – Horkheimer hat Bergson zum einen vorgehalten, dass seine Philosophie »die ganze Welt auf eine einzige, ewige Wesenheit« zurückführe, dass sie »einen geistigen Sinn des Geschehens« behaupte und so »die unter den wirklichen Verhältnissen leidenden Menschen auf Vereinigung mit jener Wesenheit« verweise, »das heißt auf geistige Erhebung« (Max Horkheimer: »Zu Bergsons Metaphysik der Zeit«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988 (S. 225-248), S. 233). Zum andern hat er einen ungeklärten Widerspruch in Bergsons Philosophie angesprochen: Bergson habe »mit seiner Metaphysik zugleich eine positivistische Theorie der Wissenschaft« (ebd., S. 227) entwickelt.

Ideal philosophischer Erfahrung. Im Wiener Kreis dagegen weiß man, dass es keine Philosophie ohne vermittelnde Zeichen gibt, misstraut diesen aber auf einer anderen Ebene. Ob metaphysische Begriffe wahr oder falsch sind, lasse sich nicht empirisch überprüfen. Begriffe, die sich nicht auf Fakten beziehen, hätten keine Bedeutung, daher seien »die sog. Sätze der Metaphysik *sinnlos*«¹³. Metaphysische Probleme waren für Carnap bekanntlich per se »Scheinprobleme«, die »durch logische Analyse der Sprache« überwunden würden.¹⁴

Habermas hat den logischen Empirismus mit Adorno als Neuaufgabe des Positivismus aus dem 19. Jahrhundert kritisiert. Aber wenig später ist er dem *linguistic turn* gefolgt, dessen »philosophische Intention« nur noch »auf sprachliche Ausdrücke gerichtet« ist und nicht mehr »auf Gegenstände«¹⁵ (um es mit einer Formulierung von Klaus Oehler zu sagen). Im Übergang von ontologischem Idealismus und Mentalismus zum Linguismus sieht Habermas die legitime Konsequenz des wissenschaftlichen Methodenparadigmas. Das Dilemma objektivistischer und subjektivistischer Konzeptionen der Vernunft müsse durch »nachmetaphysische« »Verfahrensrationalität«¹⁶ überwunden werden. Sprachpragmatisches Philosophieren im Rahmen einer soziologischen Handlungstheorie ermögliche komplexere Weltbegriffe als diejenigen der Bewusstseins- oder

13 Rudolf Carnap: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, in: *Erkenntnis. An International Journal of Scientific Philosophy*, Heft 4, 1931 (S. 219-241), S. 220.

14 In der analytischen Philosophie setzte sich die Lesart durch, bereits Aristoteles habe seine Kategorien nicht als gedankliche Entsprechungen daseiender Gattungen, Arten, Individuen und Kausalitäten aufgefasst, sondern vielmehr »als sprachliche Phänomene« (Klaus Oehler: »Einleitung«, in: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Hellmut Flashar, Bd. 1: *Kategorien*, übers. u. erl. v. Klaus Oehler, Berlin, 4. Aufl. 2006 (S. 41-182), S. 85). Aristoteles' »philosophische Intention« sei »auf sprachliche Ausdrücke gerichtet« gewesen und nicht »auf Gegenstände« (ebd.). Gegen diese Rückprojektion des *linguistic turn* auf den Begründer der Metaphysik hat Klaus Oehler protestiert und daran erinnert, dass der Aristoteles-Kommentator John Ackrill bereits in den 1960er Jahren »mit Nachdruck darauf« verwiesen habe, »daß die Gegebenheiten, die unter die Kategorien fallen, nicht sprachliche Ausdrücke, sondern Dinge sind, wenn auch deren Identifikation und Klassifikation unter Bezugnahme auf die Weise, wie wir sprechen, erfolgen« (ebd., S. 87).

15 Ebd., S. 85.

16 Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, S. 42.

Reflexionsphilosophie.¹⁷ Eintreten für Metaphysik, womöglich als Gegenentwurf zum linguistischen Philosophieren, laufe auf reaktionäres oder irrationalistisches Denken hinaus.

Metaphysik: Das ist für Habermas *Identitätspostulat* (bzw. Identitätszwang), *Idealismus* der Ideenlehre und *Elitismus*, der von einem »starken Theoriebegriff«¹⁸ ausgehe. Der Kritik am Elitismus stimme ich zu – aber ob Metaphysik immer elitär ist, sei dahingestellt.¹⁹ Bei der Verwerfung der Ideenlehre folgt Habermas dem frühen, materialistischen Horkheimer, der die Aporie des »metaphysische[n] Bewußtsein[s]« in der Bemühung sah, »einen vom Menschen unabhängigen Sinn der Welt zu entdecken«²⁰. Den Zusammenhang von Idealismus und Identitätsdenken beschreibt Habermas auf den Spuren von Horkheimer, Adorno und Karl Heinz Haag. Er zitiert mehrfach Haags Buch über den *Fortschritt in der Philosophie* von 1983. Dennoch übergeht er das immanent kritische Potenzial der Metaphysik, das Haag dort entfaltet hat. Habermas mag Metaphysik offenbar nicht anders denn als affirmative konzipieren.

Nun hat bereits Nietzsche argumentiert, dass eine Kritik der affirmativen Metaphysik deren Wahrheitsmoment mitdenken müsse. Es gelte zu erkennen, »dass jede positive Metaphysik Irrthum ist«²¹ – aber dabei sei ihre »historische Berechtigung«²² anzuerkennen. Darin, dass die Legitimität der Metaphysik geschichtlich zu begründen ist (und nicht kosmologisch), stimme ich Nietzsche zu. Ihre »historische Berechtigung« sehe ich allerdings nicht wie er in einem nützlichen Selbstbetrug, denn das Wahrheitsmoment der Metaphysik besteht sicher nicht im seelischen Feinschliff durch das Phantasma einer übernatürlichen, »zweiten realen Welt«²³. Nicht die Letztbegründung der Prinzipien der Totalität alles Seienden oder die Verkündung von Gewissheiten über die letzten Dinge und Behauptungen

17 Ebd., S. 28 f.

18 Ebd., S. 36.

19 Siehe dazu Theodor W. Adorno: »Meinung Wahn Gesellschaft«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1977 (S. 572-594), S. 577 f.

20 Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, S. 108.

21 Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980 (S. 9-366), S. 42.

22 Ebd., S. 41.

23 Vgl. ebd., S. 27.

über »einen vom Menschen unabhängigen Sinn der Welt«, wie der frühe Horkheimer schrieb, macht den Wahrheitsgehalt von Metaphysik aus, aber ihre (objektiv elitäre) Herrschaftssicherung durch den spirituellen Eskapismus der Beherrschten *und* der Herrschenden erst recht nicht.

Wenn Habermas von negativer Metaphysik spricht, meint er den radikalen Kontextualismus von Lyotard und Rorty, die »das Nicht-Integrierte, Abweichende, Heterogene und Widersprüchliche, das Vergängliche und Akzidentelle«²⁴ vor idealistischem Einheitszwang retten möchten. Aber negative Metaphysik ist mehr und anderes als das. Allerdings ist auch die Rede von einer *negativen* Metaphysik in der kritischen Theorie nicht eindeutig. Marcuse hat den Begriff 1933 in die programmatischen Diskussionen des Instituts für Sozialforschung über eine Neubestimmung des philosophischen Materialismus eingeführt. Da verstand er darunter noch eine nihilistische Ontologie, die mit den Kategorien der Hegel'schen *Seinslogik* operiert: Negative Metaphysik bestehe auf der Erkenntnis, »dass hinter allem Sein das Nichts, hinter aller menschlichen Sinnggebung die absolute Sinnlosigkeit steht«²⁵. Auf den ersten Blick ähnelt das den Positionen von Lyotard und Rorty, von denen Habermas Abstand hält. Marcuse indessen meint Folgendes: Menschen, die wissen, dass die bestehende Ordnung nicht auf einem transzendenten Fundament aufruht, wären frei für eine gegenwartsbezogene Praxis. Sie könnten »die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückführ[en]«²⁶ – ohne dass sie dabei die hier und jetzt gegebenen Tatsachen zum einzig Sinnhaften überhöhen müssten, wie

24 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 153.

25 Herbert Marcuse: »Gedanken zu einer ›negativen Metaphysik‹«, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 6: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, hg. v. Peter-Erwin Jansen, Springe 2009 (S. 51 ff.), S. 52. – Marcuses Gebrauch des Adjektivs »negativ« verbindet die Momente *nicht seiend* und *nicht sein sollend*, die in der philosophischen Tradition aufeinander gefolgt sind. Die Akzentuierung des Negativen als Desjenigen, das nicht gewollt wird bzw. vernünftigerweise nicht gewollt werden kann oder gewollt werden sollte, beginnt mit Kierkegård und Marx (vgl. Ulrich Müller: *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt am Main 1988, S. 223; siehe dazu Michael Theunissen: »Negativität bei Adorno«, in: Ludwig von Friedeburg u. Jürgen Habermas (Hg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main 1983, S. 41–65).

26 Herbert Marcuse: »Thesen über wissenschaftliche Philosophie«, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 6: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, hg. v. Peter-Erwin Jansen, Springe 2009 (S. 54–57), S. 55.

es die »bürgerliche Metaphysikfeindlichkeit«²⁷ der positivistischen Wissenschaftsphilosophie tue. – Haag wiederum hat den Begriff einer negativen Metaphysik dezidiert nicht-nihilistisch formuliert. Den Grund negativer Metaphysik habe Kant gelegt, und Adorno habe das Konzept ausbuchstabiert. Dazu später mehr.

Habermas sieht in Adornos Solidarität mit Metaphysik dagegen nur eine Rückzugsposition. In seinem Szenario hat Adorno die Zeichen der Zeit, den Verwissenschaftlichungsdruck, verkannt. Die *Negative Dialektik* wird der »Wendung ins Irrationale«²⁸ zugeschlagen, weil Adorno im – wenn man so will – metaphysischen Impuls nicht nur schädliche, sondern vor allem auch implizit kritische Rückstände erblickt. Adorno wird aber nicht neben Bergson gestellt, der bei Habermas nicht vorkommt, sondern in eine Reihe mit Heidegger, Jaspers und Derrida (interessanterweise auch mit Wittgenstein). Der »Antiszientismus«²⁹, der sie alle verbinde, mache »positive Bestimmungen« dessen, was Philosophie nach der Überwindung der Metaphysik sein soll, »unmöglich«³⁰. Habermas' eigene »positive Bestimmung« der Philosophie besteht darin, dass Philosophie »Erkenntnisleistungen« zur Verfügung zu stellen habe, die sich »nur noch verfahrensrational ausweisen lassen – anhand von Prozeduren, letztlich denen der Argumentation«³¹.

Adorno hat sich aus dieser Sicht der Legitimation durch Verfahren verweigert. Um seine »Exklusivität« zu bewahren, schreibt Habermas, würde Adorno »jene Außenseiterperspektive« benutzen, »aus der sich der Wahnsinnige, der existenziell Vereinzelte [und] der ästhetisch Entzückte ekstatisch von [...] der Lebenswelt [...] distanzieren. Für die Botschaft dessen, was sie erblicken, haben die Außenseiter keine [...] begründende Rede mehr.«³² Einem, der unter allen Umständen dazugehören möchte – zum Wissenschaftsbetrieb, der ihm die Welt bedeutet –, erscheint Adorno als Außenseiter: Das ist nicht überraschend. Adornos »Verstummen«, heißt es weiter, »findet Worte nur noch in der leeren Negation alles dessen, was

27 Ebd.

28 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 45.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 185.

die Metaphysik einmal mit dem Begriff des All-Einen affirmiert hat.«³³ Was versteht Habermas unter »Verstummen«? Das ist ja nicht gerade das Erste, was man mit Adorno in Verbindung bringen würde. Habermas meint den Verzicht auf »begründende Rede«. Und was meint er mit der »leeren Negation« des All-Einen, also jenes plotinschen Prinzips, das noch über dem Geist steht und seinerseits nur negativ bestimmbar ist? Habermas meint, dass Adorno in »paradoxen Aussagen« Zuflucht suche: in Aussagen wie der, »daß das Ganze das Unwahre ist«³⁴. Adorno »inszeniere« den Gestus seines Denkens »in einer ästhetisch gewordenen Theorie als das farblose Negativ trostspendender Religionen«³⁵. – Adornos Spätwerk als Programmatik einer Ersatzreligion, die rationale Argumentation verweigert und verstummt: Mir scheint, solch eine Lektüre indiziert ein verkürztes Konzept von »Argumentation«; und sie unterschätzt die immanente Kritik der Metaphysik (sowohl im *genitivus objectivus* als auch im *genitivus subjectivus*).³⁶

II. Rettung durch Kritik

Albrecht Wellmer hat behauptet, Adornos Reflexion über Metaphysik in der *Negativen Dialektik* verwickle sich in Widersprüche: Weil er am »undenkbaren Gedanken der Versöhnung«³⁷ festhalten wolle, sei er »in einem

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Balzac, schrieb Adorno einmal, »sträubt sich gegen die automatisierte Aufklärung.« (Theodor W. Adorno: »Balzac-Lektüre«, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 11, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1974 (S. 139-157), S. 152.) Angesichts von Habermas' abwegiger Lektüre würde es sich anbieten, diesen Satz auf Adorno selbst anzuwenden.

37 Albrecht Wellmer: »Modell 3: Meditationen zur Metaphysik. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«, in: Axel Honneth u. Christoph Menke (Hg.): *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin 2006 (Klassiker auslegen, Bd. 28) (S. 189-206), S. 196. Diesen Einwand hat Wellmer bereits in seinem Buch *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Frankfurt am Main 1993) vorgetragen. – Britta Scholze hat gegen Wellmer in moderatem Ton darauf hingewiesen, dass es sich »bei den aporetischen Argumentationen Adornos zumindest auch um die Darstellung von Aporien vergangenen Philosophierens handelt und seine Texte einem strategischen Darstellungs- und Argumentationsmodus folgen.« (Britta Scholze: *Kunst als Kritik. Adornos Weg aus der Dialektik*, Würzburg 2000, S. 17) Sie

unheilbaren Widerstreit zwischen materialistischen und metaphysischen (sprich: theologischen) Motiven gefangen«³⁸. Ich stimme auch Wellmers Einschätzung nicht zu. Adorno hat Auswege aus der Gefangenschaft aufgezeigt: Er hat den Wahrheitsgehalt begrifflicher Gebilde aus dem Kontext der Metaphysik, die durch Aufklärung und Ideologiekritik dekonstruiert worden sind, rekonstruiert, indem er begriffliche Gebilde als Bilder heraufruft – insbesondere, wenn es um den Bereich der Transzendenz geht, den die moderne philosophische Begriffsarbeit eingeklammert hat. Man kann diesen Bereich sozusagen vom einen Ende her als Metaphysik bezeichnen und vom anderen Ende her als Utopie.³⁹ Wenn Adorno Motive aus der begrifflichen Ordnung der Metaphysik als gedankliche Bilder in die begriffliche Ordnung kritischer Theorie überträgt, eignet er sich auch theologische Gehalte an, und auf einer methodologischen Ebene trägt er dem Wandel dessen Rechnung, was wir unter Begriffen verstehen. Er verbindet den apophantischen Logos und sein Gegenstück, den nicht-apophantischen, gleichsam irrationalen Logos. Dieser wird seit Aristoteles für Poesie, Rhetorik und Emotion reserviert, während jener für gesichertes Wissen, für Logik und Argumentation steht. Der Aufteilung in ein Department für rationale *Epistēmē* und ein Department für irrationale *Aisthesis* hat sich Adorno bekanntlich verweigert.⁴⁰

betont völlig zu Recht: »Eine philosophische Inszenierung von Aporien befindet sich nicht auf der gleichen Ebene wie diese selbst.« (Ebd.)

38 Wellmer, Modell 3, S. 196.

39 Dann wären die Konzepte »Gott« und »Unsterblichkeit« dem Bereich der Metaphysik zuzuordnen und das Konzept »Freiheit« der Utopie; quer dazu stünde die Frage der Metaphysik nach »Lebenssinn« und nach Sinn und Vernunft des »Weltlaufs« (Gottfried Keller: *Der grüne Heinrich*, Erste Fassung, München 1985, S. 491).

40 »So ist nach Aristoteles der *apophantikós lógos* auf Wahrheit und Wissen vereidigt, während der *nicht-apophantische logos* in Rhetorik, Schauspiel (*hypokritikēs*) oder Poesie auftritt. Diese Letzteren werden aus dem Medium der apophantischen Philosophie aussortiert und – wie er in *Über die Hermeneutik* oder *Über die Dichtkunst* erklärt – als für die Philosophie nicht relevante Elemente der Rhetorik, der Poesie oder dem Mythos überlassen.« (Stavros Arabatzis: »Μέσσην. Das Dazwischen als paradoxer Ort der universalen und partikularen Kultur«, in: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.): *Handbuch der Medienphilosophie*, Darmstadt 2018 (S. 99–108), S. 110.) – »Adorno hat, wie schon Benjamin, Allegorien als dialektische Figuren der Metaphysikkritik untersucht und das Nichtverstehen hervorgehoben. Die Schwierigkeiten, Differenz ohne Identität zu denken oder zu sagen, bilden einen Kernpunkt seiner Reflexion« (Scholze, Kunst als Kritik, S. 8.).

Im Schluss-Stück der *Minima Moralia* geht es um Philosophieren »im Angesicht der Verzweiflung«⁴¹. Mit den Begriffen »Erlösung«⁴², »messianisches Licht«, »vollendete Negativität« sowie »Entstelltheit und Bedürftigkeit«⁴³ wird der Bereich der Transzendenz in einer Weise heraufgerufen, die sich als materialistische Transformation metaphysischer und theologischer Motive bezeichnen lässt. Hielte man es mit Wellmer, könnte man sagen, dass Adorno sich nicht erst in der *Negativen Dialektik* »in einem unheilbaren Widerstreit zwischen materialistischen und metaphysisch-theologischen Motiven« verfangen hat, sondern schon 20 Jahre früher. Wie gesagt: Ich sehe das nicht so. Adorno hat widerstreitende Motive im Diskurs der kritischen Theorie produktiv weiterentwickelt, und zwar in Anknüpfung an Benjamin, für den Geschichte als unabgeschlossen galt. Auf Horkheimers Argument, dass die Geschichte für ihre Opfer sehr wohl abgeschlossen sei, weil die Erschlagenen wirklich erschlagen sind, entgegnete Benjamin, dass Geschichte »nicht allein eine Wissenschaft« sei, »sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens«⁴⁴. »Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat«, fuhr er fort, das »kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen.«⁴⁵ Benjamin gab Horkheimers Einwand, diese Position sei theologisch, statt. Ja, schrieb er: »Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch begreifen, sowenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.«⁴⁶

Kritische Theorie erzeugt ein Feld, in dem theologische und metaphysische Konzepte unter Spannung gehalten werden. Auch Adorno ›begrift Geschichte grundsätzlich nicht atheologisch‹. Aber auch nicht

41 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1980, S. 281.

42 Ebd. – Zu Adornos Konzept der Erlösung und zur Thematik des Messianismus siehe Hans-Ernst Schiller: »Messianismus II«, in: Wolfgang Fritz Haug u. a. (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 9.I, Hamburg 2018, Sp. 672-682.

43 Adorno, *Minima Moralia*, S. 281.

44 Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1982, S. 589.

45 Ebd.

46 Ebd.

direkt theologisch. Oder doch? Die theologischen Konzepte »Erlösung« und »Verzweiflung« aus den *Minima Moralia* verweisen auf Augustinus und Kierkegård. Wofür steht der Begriff der »Erlösung«? Bei Augustinus ist sie Rückkehr der Seele zu Gott, von dem sie sich abgewendet hatte, was ihr aufgrund der Willensfreiheit möglich ist. Und wofür steht der Begriff der »Verzweiflung«? Für eine kierkegård'sche, existenzielle Krise? Oder für Hoffnungslosigkeit und Ausweglosigkeit angesichts einer geschichtlichen Krise? Adorno liest die augustinische Erlösungslehre als frühe »Vorstellung von innerweltlichem Fortschritt«⁴⁷. Die Idee, dass die menschliche Gattung sich in Richtung der himmlischen Seligkeit bewege, bezeichnet er in seinem Aufsatz *Fortschritt* als »Motiv unwiderstehlicher Säkularisation«⁴⁸. Die »Erlösung« als »Telos der Geschichte«⁴⁹ sei eine Vorstufe neuzeitlicher Geschichtsphilosophie. Augustinus reflektiere bereits deren Antinomie. Er habe »erkannt, daß Erlösung und Geschichte nicht ohne einander sind und nicht ineinander, sondern in einer Spannung, deren gestaute Energie schließlich nicht weniger will als die Aufhebung der geschichtlichen Welt«⁵⁰. – Aber gegen die christliche Erlösung setzt Adorno in den *Minima Moralia* das geschichtstranszendente Bild der messianischen.⁵¹

Hier gibt es Anklänge an das Verfahren der Ekphrasis, verstanden als transmediale Darstellung innerhalb der symbolischen Ordnung eines anderen Mediums. Der von Adorno bekanntlich hoch geschätzte Marcel Proust schrieb seinem Maler Elstir Bilder zu, die zum Teil fiktiv sind,

47 Günther Mensching: *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992, S. 43 (Fußnote).

48 Adorno: »Fortschritt«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1977 (S. 617–638), S. 621.

49 Ebd., S. 622.

50 Ebd.

51 Dabei gilt es allerdings zu bedenken, dass die Vorstellung vom Eintreffen des Messias zunächst eine politische und keineswegs eine unhistorische gewesen ist. »Jahve [...] ist der Gott der Geschichte, nicht nur des eigenen Volkes, sondern allmählich wächst er bei den Propheten zum Lenker auch anderer Völker, freilich immer im Dienste des eigenen Volkes Israel, dessen glückliche *Zukunft* die Propheten als Ergebnis erwarten [...] In der Verkündigung der jüngeren Propheten gewinnt die Zukunftserwartung die besondere Gestalt einer *messianischen Erwartung*, die sich auf einen König aus Davids Geschlecht richtet, der ein Gottesreich gründen und regieren wird« (Gustav Mensching: *Allgemeine Religionsgeschichte*, Heidelberg 1949, S. 116 f.).

zum Teil aber auch auf Vorbilder aus der französischen Malerei im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts verweisen. Die Literaturwissenschaftlerin Elisabeth Schmid sagt, »daß Proust auch dort, wo ihm ein bestimmtes Bild vorschweben mag, nicht mit Worten malt, daß er also nicht mit der Malerei rivalisiert.«⁵² Schmid zufolge erweist Proust »nicht die Darstellbarkeit der Malerei im Medium der Literatur, sondern er demonstriert [...], wie man mit sprachlichen Mitteln Bilder vor die Seele bringt«⁵³. An der zitierten Stelle der *Minima Moralia* (wie auch an anderen) bringt Adorno »mit begrifflichen Mitteln Bilder vor die Seele«, oder, eher kantianisch als platonisch formuliert: Er macht sie der produktiven Einbildungskraft zugänglich. Ein dialektisches Bild, das Adorno wenige Jahre später entworfen hat, nimmt wiederum Platons Motiv der Gefangenschaft aus dem »Höhlengleichnis« auf. Adorno spielt auf das Gefangensein in der Historie an, die vom Bewusstsein eines die Geschichte transzendierenden Scheins erhellt wird. »Metaphysik«, schreibt er nun, sei kein »Bereich von Invarianz, dessen man habhaft würde, wenn man durch die vergitterten Fenster des Geschichtlichen hinausblickt«; vielmehr sei sie »der Schein des Lichts, der ins Gefängnis [...] fällt«⁵⁴. Das heißt, das Ziel von Erkenntnis darf für Adorno nicht im Versuch bestehen, Geschichte in Richtung zeitloser metaphysischer Ideen zu überschreiten; es kann nur um Erhellung der Immanenz gehen. Doch der Schein der Metaphysik ist – so würde ich es umschreiben – oszillierend. Er sei nämlich, heißt es weiter, »um so mächtiger, je tiefer ihre Ideen in Geschichte sich einsenken«, aber »um so ideologischer, je abstrakter sie ihr gegenübertritt.«⁵⁵

52 Elisabeth Schmid: »Wirkliche und unwirkliche Bilder in Prousts *À la recherche du temps perdu*«, in: Gottfried Boehm u. Helmut Pfotenhauer (Hg.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*, München (S. 493-518), S. 498.

53 Ebd.

54 Theodor W. Adorno: »Theater, Oper, Bürgertum«, in: Darmstädter Gespräch 1955. »Theater«, hg. v. Egon Vietta, Darmstadt 1955 (S. 119-134), S. 126, zit. n.: Dirk Braunstein, Grazyna Jurewicz u. Ansgar Martins: »Einleitung«, in: Dies. (Hg.): »*Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt*«. *Religion, Metaphysik, Kritische Theorie*, Berlin 2018, S. 6

55 Ebd.

III. Affirmative Metaphysik und ihre Zweideutigkeiten

Der frühe Horkheimer hat sich nominalistisch von der metaphysischen Annahme »einer selbständigen allgemeinen Seinsordnung«⁵⁶ distanziert, aus der die Einzelwesen abzuleiten seien. »Metaphysik als ein von den Erfahrungswissenschaften unabhängiges, selbständiges Wissen vom wahren Wirklichen«, schrieb er 1923, sei ebenso »fragwürdig geworden«⁵⁷ wie die Intention auf »überzeitliche Wahrheit«⁵⁸. Gleichwohl wird im Verlauf der Begründung kritischer Theorie bei Horkheimer (wie auch bei Adorno und Marcuse) deutlich, dass es nicht immer nur zur Rechtfertigung des historisch-konkreten Leidens von Menschen durch den Verweis auf die Ewigkeit dient, wenn Metaphysik »beansprucht, [...] das Sein zu erfassen, die Totalität zu denken, einen vom Menschen unabhängigen Sinn der Welt zu entdecken«⁵⁹. Von Platon bis Husserl hat rational-metaphysisches Denken dem Bestehenden eine Transzendenz an die Seite gestellt, die seine Geltungsansprüche relativiert. Es definiert einen Bereich nicht-stofflicher Idealität, der dem Bestehenden, dem materiellen Hier und Jetzt, wesenhaft zugrunde liegt. Die metaphysische Frage, ob und inwiefern »die Denkformen den Formen des Seins entsprechen«, verweist auf einen emphatischen Begriff der Wahrheit. In der Konzeption des Absoluten gibt er sich eine falsche Gestalt, die im Prozess der Autonomisierung des Denkens aber erst einmal unverzichtbar gewesen zu sein scheint. Das wird deutlich, wenn man die Frage umdreht und darüber nachdenkt, ob und inwiefern die Seinsformen den Denkformen entsprechen. Von da aus können die Erscheinungen erkenntnistheoretischer und ethischer Kritik unterzogen werden. »Die [...] metaphysischen Begriffe sind [...] Maßstab

56 Max Horkheimer: »Hegel und das Problem der Metaphysik«, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987 (S. 295-309), S. 305.

57 Ebd., S. 302.

58 Ebd., S. 301. Horkheimer zielte in dieser Phase bekanntlich auf Integration erfahrungswissenschaftlicher Methoden in die dialektische Theoriebildung. Entsprechend schloss er sich der empiristischen Kritik am »vermeintlichen Einblick in eine [erfahrungs]unabhängige Seinsordnung« (ebd., S. 307) an, den die Metaphysik zu geben meint, weil sie den »unaufhebbaren Unterschied zwischen Denknöwendigkeiten und realem Geschehen überspringe[...]« (ebd., S. 306).

59 Horkheimer, Der neueste Angriff auf die Metaphysik, S. 108.

des Bestehenden«, resümiert Günther Mensching, »an dem die schlechte Wirklichkeit zu messen ist«⁶⁰: »Daß die Realität den metaphysischen Begriffen nicht entspricht, [...] bedeutet das Urteil über die Realität.«⁶¹ Kritisiert wird, wenn Entitäten hinter dem zurückbleiben, das als Möglichkeit wesentlich in ihnen angelegt ist; die Kritik bezieht sich – als »Stellung des Gedankens zur Objektivität« – entweder auf Idealität (bei Platon) oder auf die im Stofflichen angelegte Entelechie (bei Aristoteles). In Platons *Anamnesis*, »der ›Erinnerung‹ an das Wesen«, fasst Marcuse zusammen, »lebt das kritische Bewußtsein einer ›schlechten‹ Faktizität, das Bewußtsein nicht verwirklichter Möglichkeiten. Das Wesen als Möglichkeit wird zur Kraft und Macht im Seienden.«⁶² Der Ansatzpunkt dafür ist bei Platon, wenn daseiende Entitäten nicht an den Gehalt heranreichen, den ihre Ideen in ihrer genuinen Seinssphäre realisieren.⁶³ So ist traditionelle Metaphysik gleichzeitig Herrschaftswissen und Bedingung der Möglichkeit von Herrschaftskritik. Sie behauptet, »Selbsterkenntnis

60 Günther Mensching: »Zeit und Fortschritt in den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins«, in: Peter Bulthaupt (Hg.): *Materialien zu Benjamins Thesen ›Über den Begriff der Geschichte‹. Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt am Main 1975 (S. 170-192), S. 190.

61 Ebd.

62 Herbert Marcuse: »Zum Begriff des Wesens«, in: ders.: *Schriften*, Bd. 3, Springer 2004 (S. 45-84), S. 47.

63 Die Idee der Gerechtigkeit beispielsweise lässt sich demnach nur in der Utopie eines gerecht eingerichteten Gemeinwesens beschreiben. Dahinter, argumentiert Platon im Rahmen seiner Vorstellungen von vernünftiger Herrschaft, bleiben historisch existierende Gemeinwesen zurück, solange sich Philosophen nicht politisieren und Politiker nicht imstande sind, philosophisch zu denken, d.h., wenn sie keines kritischen Begriffs der Totalität mächtig sind und unter politischem Handlungsdruck nicht in der Lage sind, im Einzelfall die allgemeine Gesetzmäßigkeit zu sehen, die ihm zugrunde liegt. – Platons Impuls, demzufolge vernünftige Politik nicht ohne einen Begriff der Wahrheit auskommt, beeinflusst untergründig noch die Debatten über epistemische Demokratietheorien in der politischen Theorie der Gegenwart, die sich freilich auf Rousseau als ihren neuzeitlichen Ausgangspunkt beziehen. Durch verfahrensmäßig kontrollierte Prozesse der Teilhabe und gemeinsamen Beratschlagung der Bevölkerung soll die statistische Wahrscheinlichkeit erhöht werden, dass mehrheitlich rationale politische Entscheidungen getroffen werden. Siehe dazu David Estlund: »Epistemic Approaches to Democracy«, in: Byron Kaldis (Hg.): *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, Thousand Oaks 2013, S. 261 f.; Ders.: *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Oxford 2008.

des ewigen Wesens«⁶⁴ zu sein, schafft aber die Voraussetzung, ein historisch gewordenes Unwesen zu bestimmen.

In der Philosophie der Neuzeit wird das objektive Konzept der Vernunft subjektiviert. Wahrheit könne nur von der »kritische[n] Autonomie der vernünftigen Subjektivität«⁶⁵ gestiftet werden, also vom cartesianischen *cogito* und vom kantischen »Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können«. ⁶⁶ Die Partikularität des Menschen als autonomer Bürger, der sich aus der Heteronomie einer metaphysisch abgesicherten Seinsordnung löst, erlaubt es, den Allgemeinbegriff der Menschheit neu zu fassen, jedoch nicht als Subjekt gesellschaftlicher Praxis, sondern als idealistisch hypostasiertes Subjekt des Denkens.

Affirmative Metaphysik tendiert aber nicht erst in der Neuzeit, sondern eo ipso dazu, das Besondere dem Allgemeinen zu subsumieren. Von Parmenides bis Hegel galt einzelnes Seiendes als hinfällig. Bestand habe nur das Allgemeine; das Dasein vergänglicher Einzeldinge werde nur durch die Teilhabe am substantiell Allgemeinen möglich, das in seinem Wesen begrifflich sei. Metaphysik ist, mit Horkheimers Worten, »an den idealistischen Mythos der Einheit von Denken und Sein«⁶⁷ gebunden. Das führt sie weiter in eine Aporie, die zu der oben erwähnten, von Adorno herausgearbeiteten, hinzukommt: Metaphysische Identitätsphilosophie möchte das Sein der seienden Einzeldinge erkennen, kann es aber nicht, weil sie diese unter abstrakte Begriffe subsumiert. Ihre Erkenntnisintention ist auf die innere, konstituierende Form des empirischen Dings gerichtet: auf »die gestaltende Form seines Werdens«⁶⁸. Gesucht wird das formierende Prinzip, in dem die Entstehung konkreter Einzeldinge gründet.⁶⁹ Doch das werde verfehlt, weil die Erscheinungen auf dasjenige reduziert würden, was an ihnen begrifflich fassbar ist. Was nach Abzug der verän-

64 Horkheimer, Hegel und das Problem der Metaphysik, S. 299.

65 Marcuse, Zum Begriff des Wesens, S. 45.

66 Marcuse zufolge schreibt sich bei Descartes die Ambivalenz der Emanzipation des bürgerlichen Individuums in die metaphysische Reflexion ein: »Wenn an der Freiheit des Menschen festgehalten werden soll, dann muß [...] das Wesen des Menschen im Denken liegen: hier müssen seine eigentlichen Möglichkeiten, hier muß die Seinsgewißheit seiner Existenz gefunden werden.« (Ebd., S. 51.)

67 Horkheimer, Hegel und das Problem der Metaphysik, S. 299.

68 Karl Heinz Haag: *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt 1983, S. 9.

69 Ebd., S. 32.

derlichen, akzidentellen Eigenschaften des Einzeldings zurückbleibt, gilt als sein Wesen. Dabei wird abstrahiert von Stofflichkeit und unwiederholbarer Einzelheit. Die Merkmale, die übrig bleiben, hat das Einzelding mit anderen seiner Art oder Gattung gemeinsam. Die *begriffliche Imitation* der Einzeldinge, die Identität herstellt, indem sie von konkreten Eigenschaften abstrahiert, wird mit dem Wesen der Einzeldinge verwechselt.⁷⁰

Das begrifflich Allgemeine wird zur Universalie hypostasiert; dadurch verwandelt sich eine logische Subsumtion in die Behauptung einer ontologischen Konstitution. Das durchschaut der Nominalismus. Gegen die universalienrealistische Behauptung, dass philosophische Allgemeinbegriffe höhere Seinswirklichkeit besitzen, wird das Wesen nun als sprachliches Resultat aus dem Vergleich von identischen und differenten Merkmalen empirischer Einzeldinge bestimmt. Damit, schreibt Haag, werden die »Einzeldinge von ihrem Scheinwesen«⁷¹ befreit. Übersehen werde jedoch, dass die nominalistische Antwort auf die Frage nach der konstituierenden inneren Form – also die Frage danach, was ihr Werden ermöglicht – den Fehler des Realismus spiegelt. Denn nun werde davon abgesehen, dass es in den Sachen selbst etwas geben muss, das Vergleiche erlaubt: etwas, von dem abstrahiert wird, damit besondere Merkmale unter allgemeine Begriffe zusammengefasst werden können.⁷²

70 Ebd., S. 37. Ebenso hat Adorno in seiner Metaphysikvorlesung mit Blick auf Aristoteles argumentiert, der die Hypostasierung der platonischen Idee kritisiert, aber in seinem eigenen Konzept der reinen Form Platons Degradierung des sinnlichen Materials und das Prinzip vom Vorrang des Begrifflichen wiederhole. »Nur das rein in Begriffen Gedachte [...] soll so unveränderlich sein wie die Idee. Das, was Aristoteles dabei verkennt«, sagt Adorno, sei »das Abstraktive der Begriffe; das heißt, daß die Begriffe, damit sie überhaupt zustande kommen, auf ein Sinnliches verweisen, von dem dann abgezogen wird [...], daß also der Begriff durch das Sinnliche selber vermittelt ist, das wird von Aristoteles [...] nicht durchschaut; die Reflexion auf den Akt des Subjekts, durch den es [...] zu so etwas wie Idee oder Begriff überhaupt kommt, unterbleibt. [...] so ist diese Immanenz des Begriffs in der Sache ihm *ontologisch*, [...] ohne Rücksicht auf das abstrahierende Subjekt« (Adorno, Metaphysik, S. 87 f.).

71 Haag, Der Fortschritt in der Philosophie, S. 44.

72 Ebd., S. 43. – »Das Besondere, das sich als reine Singularität den alten Formen und Wesenheiten gegenüber setzt, bleibt so abstrakt wie diese es waren.« (Karl Heinz Haag: »Kritik der neueren Ontologie«, in: ders.: *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München 2012 (S. 7-94), S. 14.)

Metaphysikkritik ist ein Moment der Dialektik des Nominalismus.⁷³ Diese entfaltet ihre Wucht erst einige Zeit nach dem Universalienstreit, wenn sich die Naturwissenschaften von der Philosophie emanzipieren. Der Nominalismus macht den Weg frei für die Anerkennung des Individuell-Besonderen, aber weil er verleugnet, dass es durch Allgemeines vermittelt ist, liefert er es seiner Herrschaft erst recht aus. Natur wird als an sich bestimmungslos konzipiert, wird Projektionsfläche wissenschaftlich-technischer Eingriffe, Substrat von Naturbeherrschung. Nur die Relationen der empirischen Einzeldinge in ihr können noch bestimmt werden. Diese Bestimmungen sind aber bloß instrumentell gerechtfertigt; sie haben keinen Halt mehr an den Qualitäten der Dinge. Die »gestaltende Form stofflicher Dinge«⁷⁴ kann kein sinnvoller Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein. Die Frage danach wird zum »Scheinproblem« im Sinne Carnaps.

Die Emanzipation von der kontemplativen Ontologie gerät demnach in eine logische Schiefelage: Wenn die entsubstantialisierte Natur nur eine »chaotische Mannigfaltigkeit wesensloser Singularitäten«⁷⁵ ist, werden die Merkmale der physikalischen Beschreibung Merkmale von Nichts. In den Naturwissenschaften geht man zwar davon aus, dass ihr Gegenstand einerseits nichts anderes ist als die »Mannigfaltigkeit wesensloser Singularitäten«. Andererseits soll diese aber in sich gesetzmäßig strukturiert sein. Das verstößt gegen das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch, und daher, so Haag, müsse man zugestehen, dass die Annahme »eines intelligiblen Ansichseins der erscheinenden Natur«⁷⁶ zumindest denknotwendig ist; auch dann, wenn das nicht mehr durch den Rekurs auf affirmative Metaphysik abgestützt werden kann.

Dieses Argument hat Adorno als Zentrum seiner immanenten Kritik der aristotelischen Metaphysik vorgebracht. Er demonstriert, dass Form und Stoff dort noch nicht im Hegel'schen Sinne miteinander vermittelt,

73 Vgl. dazu meinen Aufsatz »Nominalismuskritik und »negative Metaphysik«. Philosophiegeschichtliche Überlegungen zum Begriff der Natur in der *Dialektik der Aufklärung*«, in: Eva-Maria Ziege u. Gunzelin Schmid Noerr (Hg.): *70 Jahre Dialektik der Aufklärung*, Wiesbaden 2018 (im Erscheinen).

74 Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, S. 15.

75 Ebd., S. 14.

76 Ebd.

sondern polar aufeinander bezogen werden. Die an sich selbst bestimmungslose Materie ist bloße Möglichkeit; zur Wirklichkeit kommt sie erst durch die energetische Bestimmung der Form. Zwar soll in jedem seienden Einzelding die Form sich immer schon im Stoff realisiert und nicht den Status eines abstrakten Dritten haben wie die platonische Idee. Aber damit sei lediglich »die bloße Fähigkeit des Stoffes, ein anderes, als er ist, zu werden«, statuiert; »er ist nicht selbst zugleich immer auch Form, nicht in sich selbst durch Form vermittelt«⁷⁷. Das Manko in der Metaphysik des Aristoteles ist für Adorno aber der Ort ihres Wahrheitsgehalts. Wenn nämlich – im Sinne der »Reflexionsbegriffe« aus Hegels »Logik des Wesens« – Form Form ist und Stoff Stoff, dann hängt die Form in weit höherem Maße davon ab, dass es Stoff gibt, als der Stoff davon, dass es Form gibt; und die Form hängt sogar auf eine Weise von der Beschaffenheit des Stoffes ab, die im entwickelten philosophischen Idealismus verloren gegangen ist. Denn die »kategoriale Form« »verlangt« ein »Moment am Stoff«⁷⁸, das ihr korrespondiert. Bezogen auf Erkenntnis von Natur heißt das: Es ist nicht die begriffliche Synthesis durch das Subjekt, die eine Totalität des Naturzusammenhangs konstituiert und den einzelnen, an sich substanzlosen Naturdingen von dort aus Funktionsbestimmungen zuweist, welche an die Stelle der metaphysischen Wesensbestimmungen treten.⁷⁹ Bei Aristoteles gibt es einen »Realgrund oder, mittelalterlich gesprochen«, ein »fundamentum in re einer jeden Synthesis«: Erkenntnisse, verstanden als »Synthesen, also die Zusammenfassungen von Gegebenheiten in Begriffen, Urteilen und in Schlüssen«, sind »nicht reine Veranstaltungen des erkennenden Subjekts« – sie sind »nur möglich [...], wenn in dem, woran sie ergehen, also in der Materie, irgend etwas ihnen auch entspricht«⁸⁰.

77 Adorno, *Metaphysik*, S. 101.

78 Ebd., S. 104.

79 Zum Kant'schen Respekt vor der Nichterkennbarkeit von »Natur in ihrem Wesen«, der von Fichte, Hegel und Heidegger, mit unterschiedlichen Konsequenzen, nicht geteilt worden ist, siehe Müller, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno*, S. 219. Müller hat (u.a. mit Bezug auf Haag) zu Recht den Kantianismus der *Negativen Dialektik* akzentuiert, der Adorno erkenntnistheoretisch einen »Bereich präsubjektiver Ordnung« (ebd.) annehmen lasse, welcher geschichtsphilosophisch und ästhetisch weiterreflektiert werde.

80 Adorno, *Metaphysik*, S. 104.

Haags negatives Konzept von Metaphysik stellt den Begriff der Natur ins Zentrum. Haag hält Kant zugute, dass er die Annahme eines Ansichseins erscheinender natürlicher Einzeldinge zwar nicht, wie Hume, verwirft, aber darauf verzichtet, ihr »Ansichsein« begrifflich zu bestimmen. Damit vermeide Kant, es auf begriffliche Identität zu reduzieren. Hume kennt keinen Begriff der Natur mehr, nur noch »eine Mannigfaltigkeit unverbundener ›Ereignisse«⁸¹. Für ihn existieren nur *matters of fact*, die im Bewusstsein durch *relations of ideas* zusammengebracht werden, wobei die Kausalitätsregel eine kontingente, nicht weiter herzuleitende Übereinstimmung im Denken der Subjekte bilde. Haag nennt das »Humes extreme[n] Nominalismus«⁸². Kants »Ding-an-sich«-Bestimmung« sei hingegen ein Platzhalter für die Individualform des Einzeldings, das ontologisch singular ist, aber logisch nur allgemein gefasst werden kann. Weil Kant gegen Hume davon ausgeht, dass es »einen objektiven Zusammenhang der Natur«⁸³ gibt, sieht Haag bei ihm das Modell einer negativen Metaphysik vorgeprägt. Aus der *Kritik der reinen Vernunft* gehe hervor, dass die Naturgesetze nur dann ohne Selbstwiderspruch begründet werden können, wenn man implizit voraussetze, dass »das ›innere durchgängig zureichende Prinzip‹ jener Natur« gedacht werden müsse, »in der ihnen reale Gültigkeit«⁸⁴ zukommt. Doch »die ›intelligiblen Gründe‹ dessen, was unter gewissen Bedingungen nach bestimmten Gesetzen wirkt, waren für Kant ebensowenig bekannt wie für Hume.«⁸⁵ Kant löst die intelligiblen Gründe aber nicht in Nichts auf; er nimmt an, dass es Gründe geben muss. Negative Metaphysik heißt in diesem Zusammenhang: voraussetzen, dass es so etwas wie ein Ansich der Natur und der Objekte in ihr geben muss – aber wissen, dass es nicht affirmativ bestimmbar ist. Das Ansich ist *unerkennbar*, aber nicht *undenkbar*. Als Grundlage für die Erkenntnis und Bearbeitung der Natur durch Anwendung von Naturgesetzen ist es *denknotwendig*. Heißt Naturerkenntnis aber nur noch

81 Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, S. 75.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd. – Haag referiert Kants Gedankengang wie folgt: »Von jeder ›Wirkung‹ sollte sich sagen lassen: sie ›ist mit der Ursache‹ durch Gesetze der Kausalität ›im Objekte‹ notwendig ›verbunden« (ebd.).

85 Ebd., S. 76.

physikalische Erkenntnis, dann erscheint die Frage nach dem Grund des natürlich Seienden irrational. Natur wird quantifiziert und formalisiert, aber nicht erschlossen. Für Haag ist empiristische Wissenschaftstheorie die Kehrseite der Identitätsphilosophie des Idealismus. »Kritische Einsicht in die Ohnmacht aller Identitätsphilosophie«, legt Haag dar, »ließ [...] Adorno auf die Dimension kantischer Naturerklärung stoßen, von der Heidegger gleich Fichte, Hegel und den Neukantianern nichts wissen wollte: die Dimension einer negativen Metaphysik.«⁸⁶ Adornos Konzept des Nichtidentischen in der *Negativen Dialektik* erweist sich in dieser Lesart als philosophiehistorisch stringente Antwort auf die Aporie des modernen Naturbegriffs, die am Ausgang des Mittelalters entsteht.⁸⁷

IV. Von der negativen Metaphysik zum kosmologischen Gottesbeweis

In Haags letztem Buch wird aus der Dialektik von Nominalismus und Realismus eine Nominalismuskritik, die den Unterschied zwischen negativer Metaphysik und negativer Schöpfungstheologie verwischt. Haag setzt sich mit der Naturwissenschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts auseinander. Gegen Weizsäcker, Heisenberg und Monod argumentiert er: Die experimentelle Methode macht relationale Aussagen über Naturvorgänge. Sie kann stets nur Ausschnitte aus der Natur beobachten. Daraus ziehe sie den falschen Schluss, dass es kein Ganzes einer Natur mit determinierten Abläufen gibt. Der physikalische Indeterminismus werde zur ontologischen Aussage über die Beschaffenheit des Kosmos. Die gestalteten Formen der Dinge und des Ganzen würden als schlechthin kontingent angesehen. Durch die »Deifikation«⁸⁸ des Zufalls schlage wissenschaftliche Rationalität in Irrationalismus um, und daraus resultiere Nihilismus.⁸⁹

86 Ebd., S. 160.

87 Und nicht bereits, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellt wird, am Beginn der Zivilisation, von wo aus sie sich universalhistorisch entfalte. – Siehe dazu meinen Aufsatz »Nominalismuskritik und ›negative Metaphysik«.

88 Karl Heinz Haag: *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, Frankfurt am Main 2005, S. 104.

89 Der frühe nominalistische Nietzsche, den Haag an dieser Stelle nicht (und, soviel ich weiß, auch sonst nirgends) zitiert, hat die quantifizierend-statistischen Methoden der Naturwissenschaft übrigens genauso beschrieben, nur mit anderen Vorzeichen. 1873 fragt er:

Gegen die Logik der abstrakten Quantifizierung argumentiert Haag, dass man aus der Stimmigkeit der Abläufe, die im Experiment jeweils nur ausschnittsweise rekonstruiert werden können, auf das Dasein einer allmächtigen Vernunft schließen müsse. Das »göttliche Konstituens der Natur« sei zwar »unergründbar für menschlichen Geist«⁹⁰. Deshalb könne man nicht sagen, worin »stoffliche Entitäten und reale Gesetzmäßigkeiten [...] ihr Wesen haben«⁹¹. Aber »natürliche Dinge« könnten »die Basis ihrer generischen und spezifischen Beschaffenheit nicht in einem Nichts besitzen«, sie bedürften »für ihr Sosein und ihr gesetzmäßiges Verhalten einer ontologischen Grundlage.«⁹² Zwar sei es »unmöglich, jene Grundlage inhaltlich zu charakterisieren«: Das würde »eine positive Erkenntnis der Gottheit«⁹³ voraussetzen, in der das Wesen der Wesenheiten begründet liege. »Diese notwendige Voraussetzung einer jeden affirmativen Metaphysik ist für menschliches Denken unerfüllbar.«⁹⁴

Soweit bleibt Haag seinem früheren Buch treu. Aber er geht einen Schritt weiter, wenn er sagt, menschliches Denken könne ex negativo »zeigen, daß die Annahme einer allmächtigen Vernunft unerläßlich ist für eine rationale Weltauffassung«⁹⁵ – nämlich aus dem Beweis heraus, dass es unmöglich sei, dass die »Gesetze«, die »in Naturprozessen« wirksam sind, auf »Selbstauswahl und Selbstkoordination«⁹⁶ basieren. Dass es in der Natur

»was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz; es ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen, d.h. in seinen Relationen zu anderen Naturgesetzen, die uns wieder nur als Relationen bekannt sind. Also verweisen alle diese Relationen immer nur wieder auf einander und sind uns ihrem Wesen nach unverständlich durch und durch; nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Successionsverhältnisse und Zahlen sind uns wirklich daran bekannt. Alles Wunderbare aber, das wir gerade an den Naturgesetzen anstaunen, das unsere Erklärung fordert und uns zum Misstrauen gegen den Idealismus verführen könnte, liegt gerade und ganz allein nur in der mathematischen Strenge und Unverbrüchlichkeit der Zeit- und Raumvorstellungen.« (Friedrich Nietzsche: »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980 (S. 873-890), S. 885).
90 Haag, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, S. 110.

91 Ebd., S. 111.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Ebd.

»unvorhersehbare Ereignisse« gibt, lasse sich nicht durch Emergenz und Selbstorganisation der Natur erklären. Das würde eine »Auflösung ins Irrationale«⁹⁷ bedeuten. Affirmative Aussagen »über das Sein und Wirken der Gottheit«⁹⁸ seien nicht möglich, weil wir der Gottheit nicht in die Karten schauen können. Aber wir müssten voraussetzen, dass sie die Karten in der Hand hält. Denn, so meint Haag: »Von den Zielen ihres schöpferischen Tuns hängt es ab, welche Naturgesetze die jeweils erforderlichen Mittel zur Hervorbringung und Erhaltung stofflicher Entitäten sind.«⁹⁹

Dass Kant es letztlich nicht bei der »Widerlegung des extremen Nominalismus« von Hume durch »negative Metaphysik« belassen habe, wird in Haags früherem Buch noch stringent kritisiert: Kant habe über die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe ableiten wollen, »daß Natur ein System sei«¹⁰⁰. Genau das ließ ihn, Haag zufolge, wieder hinter die negativ-metaphysische Wesensbestimmung von Natur zurückfallen. Die »Dimension des Metaphysischen«, schreibt Haag nun aber, »besteht zu tiefst in dem für Menschen unergründlichen Sein und Wirken der Gottheit. Der negative Schritt in diese Dimension ist [...] ein rationaler Schritt.«¹⁰¹ Nominalismus ist demnach Gottesleugnung, deren Folge wiederum Naturzerstörung sei. Naturwissenschaft bedürfe der Metaphysik. Um von »reflektierender Naturerkenntnis zu rationaler Gotteserkenntnis«¹⁰² zu gelangen, müsse man sich »in die Dimension des Metaphysischen«¹⁰³ begeben. Nur dann lasse sich beweisen, dass Natur und Mensch »weder wesenlos noch wehrlos«¹⁰⁴ sind; das allein sei die Voraussetzung dafür, der »straflosen Brandschatzung des Gegebenen«¹⁰⁵ etwas entgegenzusetzen.

So hatte man sich »negative Metaphysik« eigentlich nicht vorgestellt: Aus Kants »objektivem Zusammenhang der Natur« wird beim späten Haag

97 Ebd., S. 112.

98 Ebd., S. 111. »Weil diese Ziele unerforschlich sind für menschlichen Geist, gibt es für ihn im Prozeß der Weltgenese unvorhersehbare Ereignisse.« (Ebd., S. 112)

99 Ebd., S. 111 f.

100 Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, S. 76.

101 Haag, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, S. 113.

102 Ebd.

103 Ebd., S. 116.

104 Ebd.

105 Ebd.