

Metaphysische Erfahrung und Verzweiflung

von Jochen Gimmel (Freiburg i. Br.)

I. Die negativistische Ausgangslage

Adornos berühmter Satz, das „Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt“¹, kann als eine Grundformel seiner Philosophie angesehen werden. Er drückt prägnant und zugleich bildlich die Spannung aus, die Adornos Denken bestimmt: Es sieht sich eingebunden in eine Totalität des Falschen (das negative Ganze), und zugleich weiß es von diesem schlechten Ganzen nur durch den Begriff eines Anderen (von einem Jenseits dieser Totalität), das sich durch „versprengte Spuren“ im Falschen abzeichnet. Wir werden die Philosophie Adornos im Weiteren als ein negativ-utopisches Denken kennzeichnen.²

Der zitierte Satz findet sich im Zusammenhang einer kritischen Absetzung von der Willensmetaphysik Schopenhauers. Dieser wird vorgeworfen, die Negativität des Ganzen zu verabsolutieren, d. h. die reale Totalität des Falschen zu einem metaphysischen Prinzip zu erheben und dadurch die Spuren des Anderen auszublenden. Dass Adorno Schopenhauer dennoch viel näher ist, als er einzustehen bereit war, scheint unzweifelhaft.³ Gerade deshalb jedoch verdient Adornos Abgrenzung vom metaphysischen Pessimismus besondere Aufmerksamkeit. Durch die Konfrontation von Adorno und Schopenhauer versprechen wir uns eine wechselseitige Beleuchtung zweier negativistischer Theorien⁴, die – das sei

-
- 1 Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften* Band 6. Hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1986, 370. Im Weiteren werden alle Zitate aus den *Gesammelten Schriften* in der Form von „Adorno, GS 6, S.“ angegeben.
 - 2 Derzeit ist eine systematische Erarbeitung des Begriffs des negativ-utopischen Denkens bei Adorno im Rahmen meiner Dissertation in Arbeit.
 - 3 Vgl. dazu Lore Hühn (Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos. In: *Interpretationen der Wahrheit*. Hrsg. v. G. Figal, Tübingen 2002. Im Folgenden „Hühn, S.“) und Dieter Birnbacher (Schopenhauer und Adorno – philosophischer Expressionismus und Ideologiekritik. In: *Schopenhauer im Kontext*. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000. Hrsg. v. D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodonski, Würzburg 2002, 223. Im Folgenden „Birnbacher, S.“).
 - 4 Den Begriff des „Negativismus“ greifen wir zur gemeinsamen Kennzeichnung der Philosophien Adornos und Schopenhauers auf. Er wird sich im Weiteren durch die inhaltliche Entwicklung der Untersuchung rechtfertigen. (Vgl. zu diesem Begriff Michael Theunissen: Negativität bei

vorausgeschickt – bis in die Details der Gedankenführung übereinstimmen und doch in einen fundamentalen Gegensatz treten: Dem metaphysischen Nihilismus Schopenhauers stellt Adorno einen negativistischen Utopismus entgegen.

Im ersten Teil wollen wir nicht bloß einen einleitenden Aufriss dieses Aufsatzes (a.–f.) geben, sondern zugleich einen Abriss dessen, was wir als die wesentliche Gemeinsamkeit beider Autoren ansehen, deren negativistische Ausgangslage:

a. Das Denken in Selbstwidersprüchen angesichts einer Totalität des Falschen
Eine augenfällige Gemeinsamkeit verbindet schon auf den ersten Blick die Philosophie Schopenhauers und die Adornos: Beide sehen sich zu einer radikal negativen Diagnose menschlicher Lebenswirklichkeit genötigt, die sie auf eine fatale Verfassung des Ganzen zurückführen. Sie verorten ihr Denken dabei jeweils im Widerspruch zu dieser ‚Totalität des Falschen‘. Daraus ergibt sich eine spezifische Form der Argumentation, die hier zu Anfang als Gerüst der weiteren Arbeit bloß in Stichpunkten skizziert werden kann:

1. Beide Autoren sehen ihr Denken eingebunden in einen totalen Zusammenhang, dem dieses Denken seinem Anspruch nach widerspricht.
2. Der Widerspruch des Denkens gegenüber der Totalität ergibt sich erst durch das Bewusstsein von Totalität, die diesem zu einem Skandalon wird.
3. Damit tritt das Denken in einen Widerspruch mit sich selbst, da es als Teil der Totalität deren Vollzugsmoment darstellt und sich dennoch auf ein Jenseits dieser Totalität bezieht.
4. Im (Selbst-)Widerspruch des Denkens erweist sich die Totalität als ein Negatives im normativen Sinn. Es ist dem Denken ein „Nicht-Sein-Sollendes“.
5. Aus der normativen Negativität des Ganzen ergibt sich der Anspruch auf ein der Totalität enthobenes (transzendentes) Sein-Sollendes.
6. Anspruch und Verfassung des Denkens stehen damit in einem Widerspruch, der eine Gedankenführung vorgibt, die sich in paradoxen Formulierungen wie der „Wille, der sein Nichtwollen will“⁵ bzw. das „Denken, das gegen sich selbst denkt“⁶ äußert.

b. Leid und Schein als Grundbestimmungen des Ganzen

Die hier bloß formale Bestimmung des Negativismus als eines Denkens in Selbstwidersprüchen bedarf eines inhaltlichen Moments, das den Maßstab liefert, normative Urteile über das Ganze fällen zu können. Dieser Maßstab ergibt sich

Adorno. In: *Adorno-Konferenz 1983*. Hrsg. v. L. v. Friedeburg, J. Habermas, Frankfurt a. M. 1983 (im Weiteren „Theunissen, S.“) und ders.: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*. Frankfurt a. M. 1991.)

5 Vgl. Hühn, 143.

6 Adorno, GS 6, 144.

aus der Erfahrung des Leids. Sowohl von Schopenhauer als auch von Adorno wird die unaufhörliche Reproduktion des Immergleichen, des Leidens, als eine Form schlechter Unendlichkeit⁷ interpretiert und damit als Produkt eben jener Totalität bestimmt, der sich das Denken zu entziehen trachtet. Das ‚perennierende Leid‘ überhaupt als solches erkennen zu können, setzt wiederum voraus, dass das Bewusstsein den ‚Schleier‘ lüfte, der das Leiden ins Kleid des Notwendigen hüllt. Andernfalls wäre es nicht als Schlechtes zu erkennen, sondern gäbe sich dem Bewusstsein als das faktisch Positive. Die Totalität des Leids erweckt den Anschein, das Schlechte sei das Positive, einzig Mögliche. Erst ein Denken – wie dasjenige Schopenhauers und Adornos –, das den Scheincharakter der Totalität erkennt und damit die Möglichkeit eines Anderen erweist, vermag auch dem Leid, das ihr entspringt, gebührend Rechenschaft zu leisten. Dass das Ganze als *Schlechtes* (normative Negativität) beurteilt werden kann, setzt voraus, dass es zuvor des Scheins seiner Notwendigkeit entkleidet wird, es als *Falsches* begriffen wurde. Doch diese Entschleierung der Totalität als Schein ist wiederum nur durch die erfahrbare Negativität des konkreten Leids möglich, die auf ein Ende des Leids leibhaftig verweist und damit den Schein der Notwendigkeit des Leids konterkariert. Leid und Schein werden zu den beiden untrennbar miteinander verwobenen Bestimmungen des Ganzen, das sich damit als *Schlechtes* und *Falsches* erweist. Negativ ist es in einem normativen Sinn, insofern es Leid hervorbringt, und seinem Wahrheitswert nach, insofern es scheinhaft ist. *Für beide Autoren ist das Ganze das negative Falsche als Schein und das falsche Negative als Leid.*

c. Metaphysische Erfahrung als Grundlage negativistischer Theorie angesichts des falschen Ganzen

Leid und Schein als wechselseitige Bestimmungen des Ganzen stellen allerdings eine Zirkelstruktur dar, die die Frage aufwirft, wie ein darin befangenes Denken sich dennoch soweit der Totalität des Falschen entzieht, dass es zur Einsicht derselben gelangen kann. Können Leid und Schein als totale Bestimmungen des Ganzen überhaupt erkannt werden ohne den Begriff eines Wahren und Guten?⁸ Schopenhauer und Adorno teilen nicht bloß diese gemeinsame Problematik, sondern auch die bislang kaum beleuchtete Antwort darauf: Beide rekurrieren auf einen Begriff eines Außen und Jenseits des falschen Ganzen, auf einen emphatischen Begriff von Wahrheit, der ihnen nicht durch den Gedankengang

7 Hühn, 149.

8 Martin Seel (vgl. Adornos Philosophie der Kontemplation. Frankfurt a. M. 2004) hat auf die positiven Momente hingewiesen, die Adornos Philosophie implizit begleiten. Problematisch ist dieser Hinweis einzig dann, wenn darüber vergessen wird, dass diese „positiven“ Momente durch die Negativität der Kritik nicht verdrängt werden, sondern als Versprechen ihrer selbst doch immer auch entzogen bleiben und damit den Motor der negativen Methode darstellen.

allein zukommt, sondern sich einzig anhand konkreter Erfahrungen ergibt, welche zugleich Transzendenzerfahrungen darstellen, die den Bannkreis alles Daseinenden überschreiten. In Anlehnung an die „Negative Dialektik“ werden wir diese als „metaphysische Erfahrungen“⁹ kennzeichnen. Sie machen den bislang unterschätzten Nukleus negativistischer Denkansätze aus: *Das Andere wird im geschlossenen Immanenzzusammenhang konkret erfahrbar.*

d. Das falsche Ganze bei Schopenhauer und Adorno

Für Schopenhauer ist das Ganze zum einen dann negativ, wenn es als das Ganze der Erscheinungen (Welt als Vorstellung) begriffen wird, das durch unzählige Formen und Leiber zerfurcht ist und deren wesentliche Identität im Willen durch das *principium individuationis* verdeckt bleibt. Ihm ist das Ganze scheinhaft in den Erscheinungen, soweit deren wesenhafter Grund nicht erkannt wurde. Doch auch in einem normativen Sinn wird ihm das Ganze zum Falschen bzw. Schlechten, insofern jedes Dasein – als Objektivation des Willens – notwendigerweise leidet. Von der Notwendigkeit des Leids kann – obgleich das auf den ersten Blick der obigen These zu widersprechen scheint – bei Schopenhauer mit aller Emphase gesprochen werden: Leben lässt sich überhaupt nur denken als ein Leiden, insofern der sich darin objektivierende Wille gegen sich selbst gerichtet ist, stets auf Grenzen stößt und nur Mangel ernten kann. Paradoxerweise – und hier ergibt sich die Bestätigung der obigen These – ist die Notwendigkeit des Leids aber zugleich durch den Scheincharakter der Vorstellungswelt bedingt. Es ist das notwendige Produkt eines Scheins, nämlich der Erscheinung des Willens in seinen Objektivationen. Wo das Bewusstsein jedoch Einsicht in den wahren Grund der empirischen Welt gewinnt, erwächst ihm durch das Konzept der Willensverneinung zugleich die Möglichkeit, sich der notwendigen Reproduktion des Leids zu entziehen, sich frei gegenüber den notwendigen Gesetzen der Erscheinungswelt zu verhalten. *Dieser negative Freiheitsakt durchbricht Schein und Leid der Erscheinungswelt. Diese Erkenntnis des wahren Grundes aller Erscheinungen ist auf die Erfahrungen des Leibes und des Mitleids unmittelbar angewiesen.*

Bei Adorno ist die Rede vom falschen Ganzen sprichwörtlich geworden. Das Verhältnis von Schein und Leid lässt sich klar mit Schopenhauers Konzeption parallelisieren: Auch für Adorno stellt das Leid ein Produkt antagonistischer Verhältnisse (vergleichbar dem notwendigen Antagonismus egoistischer Daseinsformen) dar, die in der Wirklichkeit (empirischen Welt) nicht aufhören sich zu objektivieren. Doch schon hier muss eine Abgrenzung vorgenommen werden: Da, wo das Leid für Schopenhauer metaphysisch notwendig wird, aber dennoch scheinhaft ist angesichts der Identität des Willens als Ding an sich, kehren sich für Adorno die Positionen ins Gegenteil: Das Leid ist das real gewordene

9 Vgl. Adorno, GS 6, 369ff.

Produkt eines Scheins, doch gerade der Schein der Notwendigkeit des Leids ist das, wodurch Leid „schicksalhaft“ reproduziert wird. *Für Schopenhauer ist Leiden Produkt der Erscheinungen und darum selbst scheinhaft aber notwendig, für Adorno ist es das Produkt eines Scheins und scheint darum notwendig zu sein, beweist aber gerade in seiner Objektivität, dass es „notwendigerweise“ anders sein soll.* Wir können hier schon die Kluft erahnen, die den negativistischen Utopisten Adorno vom negativistischen Pessimisten Schopenhauer trennt, obgleich sie auf dem gleichen Fundament fußen.

e. Das radikale Nein zur Welt als Akt immanenter Transzendenz – „Bewusstsein der Unmöglichkeit um der Möglichkeit willen“

Doch lassen wir von diesem keineswegs marginalen Unterschied für einen Moment ab, dann kann man durchaus sagen, dass sich beide Autoren zur gleichen Bestandsaufnahme menschlicher Existenz gezwungen sehen, die sich darin ausdrückt, „dass angesichts einer sich selbst entfremdeten Welt, die uns Menschen so feindlich wie nur irgend vorstellbar begegnet, uns einzig die Hoffnung auf ein Neinsagen zu dieser Welt noch bleibt, – ein Nein, das in seiner äußersten Konsequenz und durch diese hindurch die Aussicht auf eine solche Erfahrung gewährt, welche uns der Immanenz von Zerfall und Leere entkommen sein lässt.“¹⁰ Schopenhauer ist eine wenn nicht utopische, so doch transzendente Aussicht auf ein Jenseits des falschen Ganzen nicht abzusprechen, so sehr dieser Verdacht durch das Eingangszitat geschürt wurde. Es gilt, die Totalität immanent zu durchbrechen und damit die Möglichkeit eines Transzendenten erst aufscheinen zu lassen. *Das Neinsagen zur Welt macht die gemeinsame Gangart beider Gedankenführungen aus und stellt sie in ihrer Aussicht dennoch in einen Gegensatz: Adorno verschreibt sich der utopischen Perspektive auf ein „Miteinander des Verschiedenen“, während Schopenhauers Willensverneinung auf eine Auflösung in letzter Identität zielt.*

Für beide bleibt das Motiv zentral, dass gerade die bewusst gewordene Unmöglichkeit eines Ausbruchs aus dem falschen Ganzen die Möglichkeit birgt, den Zwang des Ganzen zu brechen. Beispielhaft spricht sich das im Satz Adornos aus: „Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er [der Gedanke] noch begreifen um der Möglichkeit willen.“¹¹ Dieser paradoxe Anspruch an das Bewusstsein ist Ausdruck negativistischer Theorie, die ihr Bewegungsgesetz im Selbstwiderspruch findet. Das Denken bleibt selbst dort, wo es sich negativ auf das Ganze bezieht, doch dessen Vollzugsmoment und reproduziert es notgedrungen. Nur da, wo das Bewusstsein seine Befangenheit und Ohnmacht eingesteht, erreicht es die radikale Negativität, die den Geltungsanspruch des Denkens soweit ein-

¹⁰ Hühn, 145.

¹¹ Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, 283.

schränkt, dass ein Anderes denkbar wird. *Willensverneinung und negative Dialektik meinen jeweils solche Formen des Bewusstseins der Unmöglichkeit um der Möglichkeit willen. Das bedeutet jeweils eine Öffnung des Denkens durch dessen Selbstbeschränkung angesichts metaphysischer Erfahrungen.*

f. Verzweiflung und Resignation

Hoffnung und Verzweiflung sind aufs Engste miteinander verflochten, wenn wir die Radikalität des Negativismus ernst nehmen. Was bei Schopenhauer im Begriff der Resignation zum Platzhalter für eine gelungene Einkehr der Willensverneinung in den Willen als Ding an sich wird, kommt bei Adorno in gebrochener Form zum Ausdruck: Eindeutig grenzt er sich von einer Hypostasierung der Verzweiflung als verabsolutiertes Prinzip ab.

Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit. So hinfällig in ihm alle Spuren des Anderen sind; so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen.¹²

Trotz dieses eindeutigen Vetos gegen eine Verabsolutierung der Verzweiflung darf daraus nicht geschlossen werden, Adorno wolle die negative Daseinsanalyse relativieren. Das Gegenteil ist der Fall, sein Einwand richtet sich gegen die Hypostasierung der „objektiven Verzweiflung“¹³ als Form einer Flucht des desperaten Bewusstseins, das dem Fehlschluss verfällt, Verzweiflung „garantiere bereits [...] das Dasein des hoffnungslos Entbehrten, während doch Dasein zum universalen Schuldzusammenhang wurde.“¹⁴ Vielmehr geht es ihm um ein unbeschwertes Sich-Einlassen auf die Objektivität der Verzweiflung, die er sich nicht scheut zum Träger einer Ontologie der Geschichte zu stilisieren. „Tatsächlich erhält eine Ontologie sich die Geschichte hindurch, die der Verzweiflung. Ist sie aber das Perennierende, dann erfährt das Denken jede Epoche, und zuvor die eigene, von der es unmittelbar weiß, als die schlimmste.“¹⁵ Wir werden am Ende der Untersuchung näher auf die Frage und Bedeutung der Verzweiflung eingehen.

12 Adorno, GS 6, 395f.

13 Ebd., 306.

14 Ebd., 365.

15 Adorno, Noten zur Literatur, GS 11, 598.

II. Erfahrung

Wie bereits erwähnt, steht die negativistische Verfahrensweise beider Autoren in Abhängigkeit von konkreten Erfahrungen. Auf einen ersten Blick erweist sich dabei vor allem das Leid als ein zentrales Element sowohl der negativen Dialektik als auch der Willensmetaphysik.¹⁶ Doch in einem noch weitreichenderen und der Erfahrung des Leids erst Geltung verschaffenden Sinn bilden Erfahrungen den Ausgangspunkt einer kritischen Wendung und Weiterentwicklung traditioneller metaphysischer Konzepte. Es lässt sich sowohl bei Adorno als auch bei Schopenhauer von einer ‚Erfahrungs-Metaphysik‘ sprechen.

Dieter Birnbacher hat in seinem Aufsatz zu Adorno und Schopenhauer eigens darauf hingewiesen, dass beiden Autoren eine eigentümliche Stellung in der Philosophiegeschichte zukommt, insofern sie eine explizit interessengeleitete und an real-gesellschaftlichen Fragen ausgerichtete Philosophie betrieben hätten.¹⁷ Obgleich er den missverständlichen Titel einer „Erfahrungswissenschaft“ zur Kennzeichnung der gemeinsamen Methode wählt, weiß Birnbacher doch darum, dass die Autoren von einem „umfassenden Erfahrungsbegriff ausgehen, der neben der Erfassung des sinnlich Gegebenen Erwartungen, deutendes Verstehen und affektive Besetzungen mit einschließt“¹⁸ und zum Ziel hätten, das „Ganze und Allgemeine aller Erfahrungen zu adäquater Darstellung zu bringen.“¹⁹ Dennoch weist das Konzept von Erfahrung bei beiden Autoren auch über diese Bestimmung hinaus. Es geht ihnen keinesfalls nur darum, eine adäquate Darstellung des Ganzen „über den Weg einer Vielzahl disparater Einzelerfahrungen“ durch eine „deskriptivistische Methodik“²⁰ zu erreichen, sondern vielmehr sprengen sie den Rahmen bloßer Deskription anhand spezifischer Erfahrungen, die sie zum Ausgangspunkt eigener metaphysischer Reflexion machen; mehr noch, metaphysische Erfahrungen werden für beide Philosophen selbst zu konstitutiven Bestandteilen metaphysischen Denkens, womit sie die Grenzen jeglicher Erfahrungswissenschaft prinzipiell übersteigen. Sie beschreiben nicht bloß, sondern entwickeln aus einem noch näher zu kennzeichnenden Überschuss des

16 Vgl. dazu Mirko Wischke: *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Berlin 1994. Wischke verweist darauf, dass Adorno moralisches Handeln aus einem spontanen physischen Impuls erkläre und parallelisiert ihn darin mit Schopenhauers Mitleidsethik. Diese Parallele ist nicht zu bestreiten und soll auch in dieser Arbeit verfolgt werden. Hier soll es jedoch darum gehen, die Erfahrung des Leids selbst systematisch in der negativistischen Theorie zu verorten, was es notwendig macht, sie in den Rahmen dessen zu stellen, was Adorno „metaphysische Erfahrung“ nennt. Erst durch die Radikalität dieser Erfahrungen, die das empirisch Erfahrene über sich hinaustreiben, findet das negativistische Verfahren zur bewussten Anerkennung des Abscheus gegenüber dem Leid und damit zur Moralität.

17 Birnbacher, 225.

18 Ebd., 227.

19 Ebd., 226.

20 Ebd., 227.

Erfahrenen gegenüber seinem deskriptiven Begriff eine emphatische Idee von Wahrheit, die nicht bloß empirischen Tatbeständen Rechnung trägt, sondern dem Wesen der Dinge und der Welt zur Geltung verhilft. Erfahrungen bilden dann nicht bloß das Indizienmaterial einer „metaphysischen Wahrheit“, sondern meinen Vollzugsmomente derselben.

Dennoch werden wir bei der genaueren Untersuchung dessen, was im Weiteren als „metaphysische Erfahrungen“ bezeichnet wird, den eklatantesten Unterschieden der beiden Theoretiker des Negativen begegnen. Jeweils zwei solcher Formen metaphysischer Erfahrung werden im Folgenden näher untersucht. Wir verfolgen damit eine systematische Parallele im Aufbau der Werke. Bei Schopenhauer stellt sich die Leiberfahrung als Grundlage der Ausgestaltung der Willensmetaphysik dar, während die Erfahrung des Mitleids zum Ausgangspunkt seiner praktischen Philosophie wird. Die negative Dialektik Adornos ist dem entsprechend im Ganzen von ‚metaphysischen Erfahrungen‘ getragen, die wohl das heimliche Herz der kritischen Theorie ausmachen. Zugleich lässt sich auch bei ihm von einer anderen metaphysischen Erfahrung sprechen, die im Zentrum ethischer Fragestellungen steht: Die „Erfahrung von Auschwitz“, die dem Menschen einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen habe.²¹ Der Begriffsklärung halber beginnen wir hier mit der „metaphysischen Erfahrung“ im Sinne Adornos, vergleichen diese mit der Leiberfahrung Schopenhauers, gehen dann zu einer Betrachtung der Konzeption des Mitleids über und konfrontieren diese wiederum mit der „Erfahrung von Auschwitz“.

a. Metaphysische Erfahrung

Das Eingangszitat gibt den ersten Hinweis, wie wir ‚metaphysische Erfahrung‘ zu verstehen haben. Den ‚Begriff einer verschiedenen Farbe‘ hat das Bewusstsein durch ‚versprengte Spuren im negativen Ganzen‘. Von dem, was sich dem identifizierend-begrifflichen Denken im ‚Verhängniszusammenhang‘ grundsätzlich entzieht, vom qualitativ Verschiedenen, gewinnt das Bewusstsein nur dadurch einen Begriff, dass es dessen Spuren folgt. Auf dieser Fährten suche nach dem versagten Verschiedenen wandelt sich die theoretische Reflexion zu einem erfahrenden Denken, das sich ganz dem Konkreten überlässt. Das Denken muss „hingerissen sein an dem einen Ort, ohne aufs Allgemeine zu schielen.“²² Doch das Besondere, dem sich das Denken hier hingibt, ist nicht im Sinne eines Gegenständlichen zu verstehen, sondern ist selbst die Spur, die sich dem identifizierenden Verstandesurteil entzieht. Als solche kann es nicht begriffen, sondern nur erfahren werden. Spuren sind erfahrbare Zeichen eines darin Nicht-Erfahrbaren.

21 Vgl. Adorno, GS 6, 358.

22 Ebd., 366.

Konkretes gerät hier in den Blick, insofern es als ein Versprechen bzw. als eine Verheißung erscheint. Doch was versprochen wird, ist nichts anderes als das Konkrete selbst, das auf einen Begriff verweist, „welcher endlich der der Sache selbst wäre, nicht das Armselige von der Sache Abgezogene“²³. Wir haben es also mit einer Erfahrung zu tun, die Wesensbegriffe und das „Glück“ einer unbeschnittenen Wesensschau verheißt. Doch gerade in dieser metaphysischen Dimension ist die Erfahrung eine negative: Man erfährt die Nicht-Erfahrbarkeit der ‚Sache selbst‘, das Glücksversprechen, das ‚zurückweicht wie der Regenbogen‘, versucht man es zu ergreifen. Dass diesem Begriff keine Bestimmungsgewalt gegenüber der Sache zukommt – selbst also ein den Begriff des Begriffs sprengender Begriff ist – ist daran festzumachen, dass er wesentlich Begriff dessen ist, was sich dem Begriff entzieht bzw. über ihn hinausweist. „Dabei ist die Sache selbst keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch. Solche Nichtidentität ist keine ›Idee‹; aber ein Zugehängtes. Das erfahrende Subjekt arbeitet darauf hin, in ihr zu verschwinden. Wahrheit wäre sein Untergang.“²⁴ Sowenig die Nichtidentität eine Idee ist im Sinne eines Denkprodukts, so sehr entspringt der konkreten Erfahrung der Nichtidentität durchaus eine Idee im Sinne eines Postulats der Vernunft. Wahrheit als der Untergang des Subjekts meint nichts anderes als das Sein-Sollende im utopischen Anspruch eines „Miteinander des Verschiedenen“²⁵ jenseits von Identität und Widerspruch.

Man muss nach Adorno vom Allgemeinen absehen, um in der Versenkung in den konkreten Gegenstand einen wahren Begriff des Allgemeinen zu finden. Das Versprochene bleibt darin immer auch das Versagte. Der gewonnene Begriff ist damit in einer noch dritten Weise als negativ zu bezeichnen: weder im normativen Sinne (Nicht-Sein-Sollendes) noch der Scheinhaftigkeit nach, sondern allein als Nicht-Seiendes im falschen Ganzen.²⁶ Damit ist der negative Begriff des versprochenen Glücks das eigentlich positive Zentrum der kritischen Theorie als das Sein-Sollende.

Die Idee des in der Sache versöhnten Allgemeinen und Besonderen ist es, die die metaphysische Erfahrung zu einer Erfahrung mit dem ganz Anderen werden lässt, zu einer Transzendenzerfahrung. „Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes. Wer indessen an derlei Erfahrung naiv sich erlabt, als hielte er in Händen, was sie suggeriert, erliegt Bedingungen

23 Ebd., 366.

24 Ebd., 189f.

25 Adorno GS 6, 153.

26 Neben diesen drei Bedeutungen des Negativen lässt sich zumindest bei Adorno noch von einer vierten Bedeutung sprechen im Sinne der Negation als Denkbestimmung und des Negativen als des Gesetzten (Positiven) im Sinne der Hegelschen Dialektik. Alle vier Bedeutungsebenen sind nicht strikt voneinander zu trennen oder restlos aufeinander zurückzuführen, sondern ergeben selbst eine Konstellation von Bedeutungen.

der empirischen Welt, über die er hinaus will, und die ihm doch die Möglichkeit dazu allein beistellen. [...] Gleichwohl könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch ein dem Leben Transzendentes verhiesse; darüber führt keine Anstrengung des Begriffs hinaus. Es ist und ist nicht.²⁷

Die Möglichkeit des Anderen und der Veränderung lässt sich im Konkreten als die „versprengten Spuren“ dessen erfahren, das anders sein soll und das wesentlich Anderes (als das identifizierende Denken) ist. Dem Konkreten kommt zu, „mehr zu sein als es ist“²⁸. Dieses Mehr ist selbst bloß Spur, keinesfalls eine positive Eigenschaft. Es ist vielmehr dasjenige, das dem Ding abgeht, ihm fehlt, das es aber zu sein verspricht. Dieses Versprechen leuchtet auf, wird erst zum Begriff des Anderen durch die Enttäuschung, durch das „Ist das denn alles?, das am ehesten im vergebliehen Warten sich aktualisiert“²⁹. Der Begriff, der in dieser Erfahrung gewonnen wird, ist die Idee des radikal Anderen, das sich dem Denken in der Erfahrung des Mangels am Konkreten ergibt. Sie wird dem verzweifelten Bewusstsein zur Utopie, zur Aussicht auf ein Jenseits des totalen Ganzen.

Im Weiteren gilt es sich zu vergegenwärtigen, in welchem Sinne auch bei Schopenhauer von metaphysischen Erfahrungen ausgegangen werden darf. Wir müssen hiervon in einem anderen Sinne sprechen als bei Adorno. Dennoch ist diese Ausdrucksweise berechtigt und keineswegs nur dem Textvergleich geschuldet. Metaphysisch in einem eminenten Sinn sind die Erfahrungen des Leibes und des Mitleids, insofern sie eine Erfahrung mit dem wahren Grund hinter den Erscheinungen der Welt erlauben.

b. Leiberfahrung

[...] vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. [...] Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. [...] Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: [...].³⁰

27 Adorno, GS 6, 367ff.

28 Ebd., 164.

29 Ebd., 368.

30 Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, Band 1. Hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 1988, 151. Alle weiteren Zitate Schopenhauers werden in Form von „W I, S.“ angegeben.

Die Bedeutsamkeit der Leiberfahrung drückt sich hier eindeutig aus. Der Leib erlaubt eine doppelte Erfahrung: Er ist zum einen Objekt von empirischer Erkenntnis und stellt zum anderen selbst ein Organ unmittelbarer Erfahrung dar – der Leib erfährt sich als Ausdruck des Willens *in actu*. Die Janusköpfigkeit der Leiberfahrung offenbart schließlich eine wesentliche Identität des Unterschiedenen. Sie ist das Angelstück, das die Welt der Vorstellung mit der Sphäre des Willens als Ding an sich verbindet – und mehr als das: Sie ist das zentrale Schaltstück für die durchaus problematische Grundbestimmung der Willensmetaphysik Schopenhauers. Der Wille als Ding an sich ist wesentlich Eines, aber „er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem *principio individuationis*, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt.“³¹

Die Leiberfahrung – und darin unterscheidet sich Schopenhauer von seiner idealistischen Konkurrenz – ist die Grundlage der Identitätsbestimmungen der Willensmetaphysik. Dass Schopenhauer den Willen so umstandslos mit der Sphäre der Dinge an sich identifizieren kann, bleibt in unseren Augen problematisch. Er verfolgt eine eigenwillige Fassung dessen, was unter Ding an sich verstanden werden soll. Einerseits greift er die Bestimmung als Grenzbegriff auf: Das Ding an sich ist das „der Ergründung sich Entziehende“³². Dieses sich Entziehende wird aber andererseits sogleich wiederum identifiziert, denn so wenig wir das Wesen der Dinge letztlich erkennen können, „so bleibt doch immer Etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur [...]“³³. Nachdem hier das Unergründbare kurzerhand mit den Kräften der Natur identifiziert wurde, werden diese wiederum mit dem Willen identifiziert.

Hat es keine anderen Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieses aber, sage ich, ist ihm, was dem Menschen sein *Wille* ist, und ist, so wie dieser, seinem innern Wesen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja ist an sich mit diesem identisch.³⁴

Mittels dieser Identifikation des Willens mit den „Kräften der Natur“ gelingt Schopenhauer Entscheidendes für seine gesamte Konzeption: Was hier als jeweils Unerklärliches identifiziert wird, die „Kräfte der Natur und der Wille“, setzt zwei qualitativ unterschiedene Unergründlichkeiten in eins: einmal das Letzte nicht weiter Ergründbare der Dingwelt, man könnte mit Adorno sagen das Nichtidentische und Resistente am Objekt; zum anderen aber die Unerklärlichkeit der Bedingung der Möglichkeit aller Erklärung überhaupt, die uner-

31 W I, 167.

32 Ebd., 177.

33 Ebd.

34 Ebd., 180f.

gründbare Spontaneität des Intelligiblen. Es muss dabei im Blick behalten werden, was das zentrale Argument Schopenhauers für diese Identifikationen ist, nämlich die Doppelseitigkeit der Leiberfahrung. In ihr erweist sich ein objektiv Unerklärliches, der Leib als Erscheinung, als eins mit dem subjektiv Unerklärlichen, dem Willen. Aus dieser „Erkenntnis“ rechtfertigen sich alle folgenden Identifikationen. Ist der Wille als dasjenige ausgemacht, das jenseits der Erscheinungswelt wirkt, ist er als das Intelligible und zugleich als das Ding an sich bestimmt, dann ergibt sich der zwingende Schluss, dass er als dieser Wille als Ding an sich jenseits der Formgesetze empirischer Wirklichkeit steht. Die Kategorien von Einheit und Vielheit sind auf den Willen nicht anwendbar. Schopenhauer schließt daraus, dass der Wille in diesem Sinne wesentlich Eines sei. Dass auch dieser Schluss problematisch ist, sei hier nur angemerkt.

Die Leiberfahrung ist eine Identitätserfahrung in dreifachem Sinn: zunächst der Identität von Leib und Wille, dann von Wille und Ding an sich und zuletzt des Willens als wesentlich Eines. Die ersten zwei Identitäten ergeben sich selbst aus der Leiberfahrung, die letztere ist eine Konsequenz, die diese Erfahrung voraussetzt. Nun wird auch einsichtig, weshalb wir die Leiberfahrung als eine metaphysische Erfahrung kennzeichnen können: Sie hat unmittelbar Auswirkungen auf die metaphysische Gedankenführung, hat begründenden Charakter. Darin ist sie dem adornoschen Begriff von metaphysischer Erfahrung keineswegs fremd. Beide reflektieren auf eine Erfahrung, die das den Erkenntnisformen entthobene Inhaltliche – einmal als Wille, beim zweiten als das Nichtidentische – als „unergründbaren Grund“ erfahrbar macht. Und beide Male handelt es sich um einen Begriff von Erfahrung, der weit über den der Empirie hinausgeht. Schopenhauer selbst spricht aus gutem Grund nicht von einer Erfahrung, sondern ordnet seine Untersuchung des Leibes der Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis von Wahrheit ein. Die Leiberfahrung ermöglicht eine „philosophische Wahrheit“³⁵.

Diese wird als die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis von Leib (anschauliche Vorstellung) und Wille als Ding an sich bestimmt.³⁶ Es bezieht sich auf das Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich durch den Leib, der sowohl zum anschaulichen Erfahrungsgegenstand wird als auch zur lebendigen Erfahrung des Willens als Ding an sich. Die philosophische Wahrheit vollzieht sich als ein „leiblich“ vermitteltes Vernunfturteil. Der Leib ist das lebendige und erfahrbare Verhältnis von Wille und Erscheinung. Damit meint die Leiberfahrung den zentralen Erkenntnisgrund von Wahrheit. Auch für Adorno wird die metaphysische Erfahrung zum Garant von Wahrheit, auch bei ihm besteht die metaphysische Erfahrung wesentlich darin, einen Begriff als Idee erfahrend zu antizipieren.

35 Vgl. W I, 154.

36 Ebd.

Doch die Unterschiede beider Autoren in den hier angeschnittenen Fragen dürfen keinesfalls außer Acht gelassen werden.

Ein grundlegender Unterschied der beiden Fassungen metaphysischer Erfahrung liegt offen zu Tage: Bei Adorno haben wir sie als eine Erfahrung radikaler Andersheit interpretiert, demgegenüber erweist sich die Leiberfahrung als eine Erfahrung letzter Identität. Dieser Unterschied ist fundamental. Adornos Kritik an Schopenhauer setzt nicht umsonst gerade an diesem Moment an. „Schopenhauer war Idealist malgré lui-même, Sprecher des Bannes. Das totum ist das Totem.“³⁷ Auch das Eingangszitat ist in dieser kritischen Absicht verfasst, es stellt dem Grau (Identität) die Verschiedenheit entgegen. Doch zu leicht darf man es sich auch mit diesem Unterschied nicht machen. Lore Hühn hat mit Recht darauf hingewiesen,³⁸ dass Adorno in seiner Abgrenzung von Schopenhauer wesentliche Gemeinsamkeiten ausgeblendet hat, und zwar solche, die genau unsere Frage nach totaler Identität und radikaler Andersheit angehen.

Wir sind also dazu veranlasst, das Verhältnis von Identität und Andersheit genauer zu bedenken. Auch die kritische Theorie geht von einem negativen Ganzen, von einer normativen totalen Negativität des Wirklichen aus. Diese totale Identität ist eine scheinhafte, die sich selbst durch die Reproduktion antagonistischer Verhältnisse reproduziert, jedoch keine Identität im Sinne des Einen Außer-Empirischen. Doch auch diese „falsche“ Identität des schlechten Ganzen hat ihre Entsprechung in Schopenhauers Philosophie. Bei ihm leitet sich von dem Begriff einer Identität jenseits des Erscheinungsraums die notwendige Verfassung jeglichen Daseins als eines Leidenden ab, wodurch es in totaler Weise einem Zusammenhang des Schlechten anheim gegeben ist.

Die den beiden Autoren gemeinsame Annahme eines falschen Ganzen, einer Totalität des Leids, betrifft den Bereich der praktischen Philosophie. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass sich das Leid für Schopenhauer notwendigerweise einstellt, aber nur scheinhaft ist, während es bei Adorno als ein nur scheinhaft Notwendiges begriffen wird, dem aber Objektivität zukommt. Diese Querlage wird sich nun etwas erhellen. Die Notwendigkeit des Leids erklärt sich bei Schopenhauer durch die unabwendbare Zersplitterung des Willens, die sich in der egoistischen Verfassung der Erscheinungen offenbart und den Willen in ein antagonistisches Selbstverhältnis versetzt. Scheinhaft ist dieses unvermeidliche Leid einzig dann, wenn nicht erkannt wird, dass Individualität bloße Objektivationsform des *einen* Willens ist. Wird jedoch eingesehen, dass der Wille den „unvordenklichen Grund“³⁹ aller Erscheinungen ausmacht, dann ist eine Erkenntnis gereift, die ein freies Verhältnis zur Erscheinungswelt im willentlichen Nichtwollen des Willens erlaubt. Dass bei Schopenhauer mit Recht davon gesprochen

37 Adorno, GS 6, 370.

38 Hühn, 177.

39 Vgl. Hühn, 155.

werden kann, dass seiner Philosophie insgeheim der Möglichkeitshorizont eines „radikalen Auch-Anders-sein-Könnens“⁴⁰ zugrunde liege, hat in dieser Möglichkeit der Willensverneinung ihren Grund. Durch den Leib lässt sich nicht bloß die Identität des Willens mit seinen Erscheinungsformen erfahren, sondern dieser Leib erfährt sein eigenes Erscheinen als Leid, als die Notwendigkeit einer Leibes-Ökonomie des Mangels. Doch gerade darin empfängt der Mensch den Begriff einer Mangellosigkeit, der Aufhebung des Leids. Dieser Begriff ist ebenso wenig ein bestimmter oder bestimmender wie der Begriff des Glücks adorno-scher Erfahrung, sondern vielmehr ein Verweisender, der eines Versprochenen.

Die wahrheitserschließende Kraft der Willensverneinung liegt nach Schopenhauer nämlich in der Freisetzung einer Erfahrung völliger Mangellosigkeit, – einer Erfahrung, die sich in einem Zustand, bei dem nichts mehr aussteht, erfüllt, wobei diese Erfüllung nur im Sprung und Hinter-sich-Lassen der ihr vorgängigen Negativität vollzogen werden kann.⁴¹

Der Frage, ob die Willensverneinung als die willentliche Aufhebung des Willens, ein Jenseits des Willens zu finden hofft, muss eine Absage erteilt werden. Ein Wille, der sein Nichtwollen will, will selbst nicht die Sphäre des Willens verlassen, sondern vielmehr in der Ungeschiedenheit des Willens als Ding an sich aufgehen. Askese und Resignationen sind Ausdrucksformen davon. Das Jenseits, dem sich die Willensverneinung in Form des Bruchs oder Sprungs aus der Erscheinungswelt zuwendet, ist das Jenseits der Erscheinungen, nicht aber das des Willens. In diesem Sinne sind Askese und Resignation für Schopenhauer selbst Vollzugsformen einer Identifikation, als welche die Willensverneinung gelesen werden soll: die Identifikation des objektivierten Willens mit dem Willen an sich durch die Auflösung, sprich Verneinung aller Willensobjektivierungen.

c. Erfahrung des Mitleids

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Einsicht in die Falschheit des Ganzen auf der Erfahrung des Leids beruht, die für Schopenhauer zu einer Bestimmung alles Erscheinenden wird. Diese Bestimmung des Ganzen der Erscheinungswelt als eines Schlechten erweist sich als der Boden, auf dem sich seine Ethik erhebt. Doch das zentrale Motiv dieser Ethik ist nicht das Leid sondern vielmehr das Mitleid. Die Stellung des Mitleids in der Ethik entspricht der Stellung der Leiberfahrung in der Metaphysik.

Die Erfahrung des Leids und mehr noch die Erkenntnis der Notwendigkeit des Leids machen selbst noch keine integralen Bestandteile der Ethik aus, sondern sind vielmehr deren Tatbestand. Zur Grundlegung einer Ethik bedarf es für Schopenhauer eines anderen Kriteriums:

40 Ebd., 163.

41 Ebd., 146.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen *moralischen Werth* zugesteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der *Eigennützig*, im weitesten Sinne des Wortes.⁴²

Aus diesem Grunde „kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere“⁴³. Diese Beziehung auf Andere, die den Grundstein moralischer Handlungen ausmachen muss, soll eine unmittelbare Beziehung sein, andernfalls verfinge sie sich in den Netzen egoistischer Motivlagen. Nur im Phänomen des Mitleids erfüllt sich dieser Anspruch, nur hier wird das „Wohl und Wehe“ des Anderen unmittelbar zum „letzten Zweck“⁴⁴. Es ist das Phänomen

[...] der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen *Theilnahme* zunächst am *Leiden* eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächt*en Menschenliebe.⁴⁵

Um die genauere Bedeutung des Mitleids und mithin des Anderen in der Philosophie Schopenhauers ergründen zu können, müssen wir es in den Rahmen der theoretischen Gesamtkonzeption stellen. Dabei tritt zuerst eine merkwürdige Diskrepanz innerhalb Schopenhauers Philosophie ans Licht. Wo sich innerhalb der Metaphysik die Konsequenz einer Willensverneinung in Form der Askese ergab, da wird in der Ethik ein auf den ersten Blick Gegenteiliges gefordert. Askese und Resignation stellen Formen des völligen Lassens und Aufgebens gegenüber allen Erscheinungen dar, um sich aus dem ‚aus sich selbst rollenden Rad‘ des dauernden Leids zu befreien. Mitleid als ein unmittelbares Mit-leiden und Einlassen auf den Anderen, der als Anderer – und damit als Erscheinung – Endzweck des Selbst sein soll, scheint ersterem fundamental zu widersprechen.

Dieser innere Widerspruch von Willensverneinung und Mitleid gab genügend Anlass zur Kritik. Wenn z. B. Nietzsche das Mitleid als Aufhebung des Unterschieds zwischen Anderem und Selbst letztlich als eine verleugnete Strategie des Egoismus interpretiert, dann zieht seine Kritik lediglich die Konsequenz aus der Willenstotalität. Es scheint nur ein Weg der Auslegung offen zu bleiben, der diesem Widerspruch nicht verfällt: Das Mitleid muss wiederum als eine metaphysische Erfahrung letzter Identität verstanden werden. Die *crux* des Mitleids-

42 Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, In: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, Band 3. Hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 1988, 560.

43 Ebd., 562.

44 Vgl. ebd., 564.

45 Ebd., 565.

begriffs besteht gerade darin, den Egoismus durch eine unmittelbare Identifikation mit dem Anderen zu überwinden. Soll diese Identifikation nicht schlicht als eine Ausweitung des egoistischen Willens begriffen werden, muss sie als eine Identifikation im Sinne der Willensverneinung gedacht werden. Es soll hier also darum gehen, das Mitleid selbst als einen asketischen Akt aufzufassen.

Um diese Interpretation durchhalten zu können, muss die Bedeutung des Anderen in der Konzeption des Mitleids neu gefasst werden. Solange die Identifikation nicht über die Identifikation mit einem Individuierten hinausgeht, erliegt sie der Welt der Erscheinungen, die die Askese zu überwinden trachtet. Der Andere als Endzweck wird aber gerade seiner Andersheit enthoben, um nicht zu sagen beraubt. Was im „Urphänomen“⁴⁶ Mitleid erfahren wird, ist gerade keine Fremderfahrung, keine mit dem Anderen als solchem, sondern eine jener Identität, die Eines ist als Außer-empirisches: „Wir sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur [...] Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben [...]“.⁴⁷ Es ist also keine „Identifikation mit Dingen und Menschen“⁴⁸ gemeint, wie sie Adorno als die wahre und gewaltlose Identität des Unterschiedenen vorschwebt, sondern eine, die die Scheidewand zwischen den Wesen überhaupt auflöst und den ‚Schleier der Maya‘ lüftet. Somit ist das Mitleid ein praktischer Akt der Aufgabe des Ichs in der Einkehr des Willens in seinen Grund und damit der Kritik Nietzsches vorläufig enthoben. Doch dies wird durch die Aufgabe des Anderen erkaufte. Er wird gleichsam ausgelöscht und mitgerissen in die Identität des Einen. Der Andere als Zweck des Mitleids wird als empirisch Anderer zum bloßen Mittel der Identifikation mit dem Willen.

Aus dem Gesagten sollte deutlich werden, inwiefern wir das Mitleid als zweite fundamentale metaphysische Erfahrung in Schopenhauers Philosophie ansehen. Wie die Leiberfahrung als Identitätserfahrung eine Erkenntnis zu Tage fördert, die den Anspruch einer philosophischen Wahrheit für sich geltend macht, so geschieht Gleiches durch die Erfahrung des Mitleids. Allerdings in anderer Hinsicht: Die Leiberfahrung ist Erfahrung der wahren Identität des Willens und der Notwendigkeit des Leids aller Erscheinungen, das Mitleid wiederum ist Erfahrung der Möglichkeit der Auflösung des Leids durch eine konkrete Identifikation. Die Askese als theoretische Schlussfolgerung aus der Leiberfahrung bekommt im Mitleid ihre praktische Entsprechung. Die Mitleidserfahrung verbürgt in diesem Sinne die Möglichkeit der Willensverneinung. Sie ist als unmittelbare Erkenntnis zugleich „Mysterium“⁴⁹.

46 Vgl. ebd. 565.

47 Ebd.

48 Vgl. Adorno GS 6, 151.

49 Ebd.

d. Erfahrung von Auschwitz

Das Eingangszitat erweckt den Eindruck, Adorno kritisiere an Schopenhauer ein Zuwenig an Aussichten und Hoffnungsfunken im falschen Ganzen. Dieser Eindruck relativiert sich schnell, sieht man sich Adornos Stellungnahmen zum Leidbegriff bei Schopenhauer genauer an.

Ich meine, die Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben ist in einer Welt, die längst viel Schlimmeres kennt als den Tod und die etwa Menschen noch den Genickschuß verweigert, um sie langsam zu Tode quälen zu können, tatsächlich selber bereits von einer Harmlosigkeit, die Schopenhauer sonst nur den Theodizeen der Philosophen vorgeworfen hat.⁵⁰

Wie können wir nun aber diese beiden Aspekte der Kritik an Schopenhauer zusammenführen, wie verstehen, dass ihm ein zu eintöniges und totales Graumalen der schlechten Wirklichkeit vorgeworfen wird und zugleich deren Verharmlosung?

Die Welt ist schlimmer als die Hölle und besser. Schlimmer, weil nicht einmal die Nihilität jenes Absolute wäre, als welches sie schließlich noch im Schopenhauerischen Nirwana versöhnlich erscheint. Der ausweglos geschlossene Immanenzzusammenhang verweigert selbst jenen Sinn, den das indische Philosophem von der Welt als dem Traum eines bösen Dämons in jener erblickt; Schopenhauer denkt fehl, weil er das Gesetz, welches die Immanenz in ihrem eigenen Bann erhält, unvermittelt zu jenem Wesenhaften erklärt, das von der Immanenz versperrt ist und anders als transzendent gar nicht vorgestellt werden könnte. Besser aber ist die Welt, weil die absolute Geschlossenheit, die Schopenhauer dem Weltlauf zuerkennt, ihrerseits erborgt ist vom idealistischen System, reines Identitätsprinzip und so trügend wie jegliches.⁵¹

Der scheinbar widersprüchliche Vorwurf gegenüber Schopenhauer beruht auf einem entscheidenden Einwand gegenüber der Willensmetaphysik: Sie habe den Willen zum reinen Identitätsprinzip erhoben und ver falle damit dem Trug idealistischer Systeme. Am Wahrheitsgehalt des totalen Immanenzzusammenhangs entscheidet sich für Adorno die Frage nach dem Stand der Welt. Dem Philosophen, der die Welt als „Schlechteste aller Möglichen“ bestimmt hatte, hält er entgegen, sie sei noch schlimmer als das, schlimmer als die Hölle, da selbst die Möglichkeit einer Erlösung durch die Willensverneinung versperrt sei. Besser hingegen sei diese Welt, da die Reduktion des Ganzen auf ein Prinzip – das des Willens als Urgrund – selbst einen Trug darstelle angesichts der irreduziblen Mannigfaltigkeit der Welt. Das konkrete Verschiedene wird unter dem Anspruch totaler Identität seiner Einzigartigkeit beraubt und darin zum Leiden

50 Adorno, Theodor W.: *Metaphysik. Begriff und Problem*. Nachgelassene Schriften Abteilung IV. Hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1998, 164.

51 Adorno, GS 6, 395f.

verdammt. Realisiert ist das schicksalhafte Leid unter dem Anspruch letzter Identität, falsch ist dieser Anspruch allerdings angesichts der Einsicht, dass er um der Identität willen dasjenige ausblendet und real vernichtet, was sich nicht restlos identifizieren lässt. Solche Einsicht in den Scheincharakter des falschen und gleichwohl realen Ganzen gewinnt das kritische Bewusstsein durch metaphysische Erfahrungen, die die Möglichkeit des ganz Anderen allererst zum Gegenstand des Denkens werden lassen.

Nun müssen wir uns wiederum der Frage zuwenden, wie wir es verstehen können, dass sich die Totalität des Schlechten real reproduziert, jedoch auf einer ideologischen Ausblendung eines gleichwohl Realen beruht, das in der Verwirklichung der scheinhaften Totalität tatsächlich vernichtet wird. Damit ist einerseits eine faktische Totalität des Falschen eingestanden – deren Wahrheitsgehalt aber im Ganzen in Frage gestellt. Mit Adorno ließe sich sagen, die Welt ist real zur Hölle geworden, weil sie zu ihr gemacht wurde, und ist nur darin besser als die Hölle, insofern sie Produkt des Menschen und eines Denkens ist, dem die Möglichkeit zum Anderen überantwortet bleibt. Doch diese Möglichkeit ist utopisch, sie entzieht sich dem praktischen Zugriff und bleibt bloß Aussicht auf eine Menschheit, die sich ihrer Freiheit anfangs zu erinnern.

Er [Schopenhauer] verleugnet das Motiv der Freiheit, an das die Menschen einstweilen, und vielleicht noch in der Phase der vollendeten Unfreiheit, sich erinnern.⁵²

Aber wie ist eine erinnerte Freiheit in der vollendeten Unfreiheit zu denken, wie die Möglichkeit zu einem ganz Anderen in einer Totalität, die solche Möglichkeit ausschließt? Die Forderung nach einem Bewusstsein „der Unmöglichkeit um der Möglichkeit willen“ rückt hier ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Wir werden in erster Linie auf den Status des Individuellen verwiesen, das im Zusammenhang des falschen Ganzen selbst falsch ist, dem allein aber die Erinnerung an die Freiheit als Möglichkeit zum Anderen gegeben ist.

Für Adorno erhält die vollendete Unfreiheit als die „reale Hölle auf Erden“ einen Titel: Auschwitz. Adorno spricht von einer „Erfahrung von Auschwitz“, die die Metaphysik inhaltlich verändert habe.⁵³ In diesem Sinne lässt sich von einer pervertierten metaphysischen Erfahrung sprechen. Sie verbürgt in erster Linie ein Verdikt über die Metaphysik: Kein erster Grund, kein letztes Prinzip als Garant von Sinn lässt sich angesichts des unfassbaren Leids mehr postulieren. Es richtet sich damit auch entschieden gegen die Willensmetaphysik Schopenhauers. Nach Auschwitz ist die Aussicht auf ein „versöhnliches Nirwana“ zu einer zynischen Floskel verkommen, die der Sakralisierung des Todes als Sinnhorizont das Wort rede.

52 Adorno, GS 6, 370.

53 Vgl. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Problem*, 160.

Die metaphysische Erfahrung wurde bestimmt als eine negative Erfahrung des Konkreten, das über sich hinaus auf den Begriff der Sache selbst verweist, in der Allgemeines und Besonderes versöhnt wären. Sie stellt eine negative Erfahrung des Glücks dar, das im Anders-sein und Mehr-sein der Sache gelegen ist. Die „Erfahrung von Auschwitz“ kann als die genaue Kehrseite dieser Erfahrung verstanden werden. Sie ist die Erfahrung des Individuums mit einer Struktur der Allgemeinheit, die es der völligen Sinnlosigkeit und dem Unglück anheim gibt. In der Vernichtungsmaschinerie des Nationalsozialismus tritt dem Menschen die Gesellschaft als eine anonyme Struktur entgegen, die alles in ihren Bann schlägt und jegliches Besondere ausmerzt. Die reale Geschlossenheit des falschen Ganzen wird dem Einzelnen erfahrbar durch eine zweifache Infragestellung: zum Einen durch die Frage, „ob nach Auschwitz überhaupt noch sich leben lasse“⁵⁴, ob ein Leben überhaupt zu bejahen sei, das als Vollzugsmoment der Unmenschlichkeit der verfehlten Menschheit in einen Schuldzusammenhang gestellt ist, gegen den es nichts vermag; zum Anderen durch die Frage, ob die Auflösung des Individuellen im Tode denn noch als eine Dimension des Sinns gedacht werden darf angesichts der realen Vernichtung individuellen Lebens. Auschwitz scheint die beiden Möglichkeiten, die Schopenhauer für einen bewussten Umgang mit dem Willen vorgibt, die Willensbejahung und die Willensverneinung, gleichermaßen auszuschließen. In diesem Sinne ist die Erfahrung von Auschwitz eine Erfahrung der Unmöglichkeit des Ausbruchs aus dem Immanenzzusammenhang, der Unmöglichkeit der Transzendenz.

Doch es gilt, sich eben dieser Erfahrung der Unmöglichkeit bewusst zu werden. Nur im Bewusstsein der Unmöglichkeit durchbricht Kritik den Schein der Totalität, deren systematische Geschlossenheit als Ausdruck von Ausweglosigkeit entlarvt wird. Das Individuum ist durch das Bewusstsein des totalen Gebanntseins in einen Selbstwiderspruch gestellt. Es kann zu sich selbst nur nein sagen, ohne in diesem Nein wiederum eine Möglichkeit zu erblicken, die vorderhand bloß Form einer Realitätsflucht darstellen würde. Dieser radikal negative Selbstbezug des Individuums im Selbstwiderspruch macht es aber erst zu einem Moment im Ganzen, das sich nicht ins Ganze integrieren lässt, das resistent bleibt gegenüber seiner Identifikation. Die Möglichkeit des Anderen kann nur in der Form des Widerstandes offen gehalten werden; nur das radikal negative Verhalten, das Aushalten des Widerspruchs schlägt Brüche in das totale Ganze. Damit ist die Möglichkeit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit übertragen. Von Freiheit als Möglichkeit bewusster Veränderung kann Adorno nur im Sinne des Widerstandes durch Widersprüche sprechen. Der Mensch erinnert sich noch im Stande totaler Unfreiheit seiner Freiheit, insofern er im Bewusstsein der Unmöglichkeit derselben Widerstand leistet.

54 Adorno, GS 6, 355.

III. Resignation: metaphysischer Pessimismus und negative Utopie

Die Philosophie Schopenhauers und die Adornos haben sich als eng verschwistert und – wie unter Geschwistern üblich – zugleich als gegensätzlich herausgestellt. Sie teilen eine negativistische Prägung und machen jeweils metaphysische Erfahrungen zum Ausgangspunkt ihres Denkens. Dennoch weisen sie in entgegengesetzte Richtungen. Dem einen ist es darum zu tun, aus der Einsicht in die notwendig schlechte Verfassung der Welt (metaphysischer Pessimismus) die Möglichkeit einer Auflösung des Selbst in seinen unvordenklichen Grund zu gewinnen, dem anderen darum, innerhalb der schlechten Realität des Ganzen durch Widerstand Aussichten auf ein radikal Anderes (negative Utopie) offen zu halten. Nun wollen wir diese beiden unterschiedlichen negativistischen Denkstile abschließend anhand ihrer Stellung zur Verzweiflung charakterisieren.

Für Schopenhauer liegt im Begriff der Resignation das Modell einer geglückten Willensverneinung. Es meint die Aufgabe des Selbst, das durch dieses negative Selbstverhältnis in die befriedete Identität des Willens als Ding an sich einkehrt. Sie ist ihm „das letzte Ziel, ja das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt“⁵⁵. Resignation kann auf zwei unterschiedlichen Ebenen als ein negatives Verhalten angesehen werden. Zum einen meint es eine Form letzter Negation des einzelnen Menschen gegenüber aller Individualität, sie ist Selbstaufhebung des Individuums durch sich selbst – das Individuum darin Subjekt des Bruchs mit dem *principium individuationis*. Aus der Perspektive empirischer Subjekte meint Resignation einen rein nihilistischen Akt: Das Individuum wirft sich in die totale Leere aller Bestimmungen, in die völlige Aufhebung all dessen, was es im Besonderen ausmacht und was ihm als seine Objekte gegeben ist. Erlösung scheint dem Individuum auf im Nichts.

Doch dem Menschen ist auch die Erkenntnis gegeben, dass er in der Willensverneinung dem eigentlich Wesenhaften dient, selbst zum Instrument des Urgrunds der Welt wird, der sich durch die Willensverneinung hindurch mit sich selbst versöhnt. Vernunft – und nur eine bewusste vernunftgemäße Willensverneinung verdient diesen Namen – wird zum Medium, durch das der Wille zu sich selbst in ein Verhältnis tritt. So sehr sich der Wille in seinen Objektivationen entzweit, sich in eine Sphäre antagonistischer Verhältnisse und eine Sphäre eigentlichen Wesens spaltet, die von einander *toto genere* geschieden seien, so sehr bleibt der Wille als Ding an sich doch der einzige Träger dieser Gespaltenheit. Wir haben es beim Willen mit einem Einen zu tun, das sich in den Objektivationen selbst gegenübertritt ohne darin seine letzte Einheit zu verlieren. Das Objektive ist das Scheinhafte, das bloß Ephemere des Willens; wesentlich ist es aber nur im Einen, im Willen. Der Wille als Ding an sich meint also ein absolutes und ewig Eines, das sich in seiner allen Erscheinungen gegenüber gleichgültigen Ein-

55 W I, 215.

heit dennoch als eigentlicher Grund des Empirischen, des Mannigfaltigen herausstellen muss. So wird der Wille als Ding an sich als das eigentliche Subjekt der Willensverneinung verstanden. Der Wille scheint sich selbst auf in seinen Objektivationen, ohne in diesem Sich-Erscheinen sein letztes Eins-sein zu verlieren. Was sich dem Individuum als das Nichts darstellt, in das er sich durch Willensverneinung verflüchtigt, ist in seinem Wesen eben nicht nichts, sondern Wille als Urgrund der Welt, Absolutes und Totalität zugleich. Dem menschlichen Bewusstsein ist die Einsicht in diese letzte Seinsstruktur durch geläuterte Vernunft gegeben und macht es selbst zum bloßen Vollzugsmoment des Willens als des Einen. Der Resignation als Selbstaufhebung kommt der Charakter der Erlösung nicht bloß insofern zu als sie Aufhebung des Leidens, sondern auch durch die Einsicht, dass solche Aufhebung zugleich Rückkehr in ihren eigentlichen Grund ist.

Ein Vergleich mit der hegelschen Logik⁵⁶ liegt auf der Hand und könnte Adornos Interpretation, die Schopenhauer zum Wiedergänger Hegels macht, untermauern. Zwar können wir uns diesem Vergleich hier nicht weiter zuwenden, aber auf einen grundlegenden Unterschied sei dennoch hingewiesen: Was bei Hegel zu einer notwendigen teleologischen Bewegung wird – der Selbstvollzug des Absoluten als Eines durch die Verschiedenheit hindurch – bleibt bei Schopenhauer ein bloß Mögliches. Die Möglichkeit der Einsicht des Bewusstseins in seinen Urgrund bleibt gefährdet und kontingent angesichts der radikalen Gleichgültigkeit des Willens gegenüber seinen Erscheinungen. Wo das Absolute nicht als „Geist“ sondern als Wille angesetzt wird, ist es nicht darauf angewiesen, dass seine Objektivationen sich erkennend in ihren Grund zurückwenden. Dies bleibt eine Möglichkeit des Individuierten, der gegenüber der Wille indifferent bleibt. Weder die Scheidung des Willens in sich noch die Aufhebung dieser Scheidung sind notwendige Momente der Bewegung des Ganzen, sondern bloß dessen kontingente Potentiale. Allein darum kann Geschichte bei Schopenhauer nicht eschatologisch gedeutet werden.

Resignation muss als eine Möglichkeit des Menschen zur Freiheit begriffen werden, die ihm durch die Vernunft gegeben ist. Diese Möglichkeit basiert auf dem Bewusstsein des Leids aller Erscheinungen, das leibhaftig erfahren wird. Die Erkenntnis des Leidens, die zu Askese und Resignation führt, setzt die Leiberfahrung voraus. Wo hingegen das selbstempfundene Leid Ausgangspunkt der Willensverneinung wird, da bleibt es dennoch unfruchtbar, wenn aus ihr nicht eine bewusste Konsequenz gezogen wird in Form des bewussten Ablassens von der Welt, der Resignation. Wir können die Resignation als eine Möglichkeit immer nur in der Verwobenheit von Erfahrung und Vernunft einsehen.

56 Vgl. z. B. das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 5, Frankfurt a. M. 1986, 125ff.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich Adorno entschieden gegen eine Hypostasierung der Verzweiflung ausspricht. Dennoch werden wir auch bei ihm das Motiv wieder entdecken, das Verzweiflung als eine Möglichkeit begreift.

Kommen wir noch einmal auf das Eingangszitat zurück. Das „Bewußtsein *könnte* gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt.“ Es geht Adorno darum, die Möglichkeit zu einer Verzweiflung am Grau der Negativität allererst aufzutun, indem sich das Bewusstsein den Spuren eines Verschiedenen, eines ganz Anderen versichert. Man ist geneigt, darüber hinwegzulesen, dass Verzweiflung hier als ein Vermögen begriffen wird. Es ist die Paradoxie, den Zustand, der gemeinhin als Ausweglosigkeit und Ohnmacht charakterisiert wird, als eine Möglichkeit des Bewusstseins aufzufassen, die dazu verführt, eine schwache Lesart zu bevorzugen, die da lautet: die Tatsache, dass das Bewusstsein verzweifelt, beweist, dass es auch Hoffnung auf ein Anderes hat. So wenig falsch dieses Textverständnis ist, so sehr bleibt es doch unfruchtbar. Wir kommen der Gedankenführung Adornos nur dann näher, wenn wir den tieferen Sinn des Satzes ernst nehmen: Das Verzweifeln ist ein Können, das allererst durch die Spur des Verschiedenen gewährleistet wird.

Auch wenn Adorno von einer „objektiven Verzweiflung“ spricht, geht er dennoch nicht von der Verzweiflung im Sinne eines Faktums aus. Sie ist dem Menschen nicht unmittelbar als Affekt gegeben, sondern bleibt ihm vielmehr unter dem Mantel vermeintlicher Schicksalhaftigkeit verborgen. Ihm stellt sich die geschichtliche „Wirklichkeit“ als ein Verhängniszusammenhang dar, der die Menschen solange verblendet, bis sie sich in aller Radikalität ihres Gebannt-seins bewusst werden. Ideologie ist ein Titel, unter dem dieses Verhängnis als ein Zugehängt-sein des Bewusstseins behandelt wird.⁵⁷ Die totale Vergessenheit der Verzweiflung unter dem Bann lässt das *Ganze* erst zum ausweglos Falschen und Schlechten werden. Dagegen gilt es, sich der Verzweiflung, der Ausweglosigkeit unter dem Bann, bewusst zu werden, um den Schein der Totalität des falschen Ganzen aufbrechen zu können. Das Bewusstsein der objektiven Verzweiflung wird hier als eine Form des Bewusstseins der „Unmöglichkeit um der Möglichkeit willen“ verstanden. Solches Bewusstsein ist die „erinnerte Freiheit in der Unfreiheit“ und Widerstand als negative Vollzugsform von Freiheit im oben aufgezeigten Sinn. In dieser Lesart tritt es wieder in Korrespondenz mit dem Begriff der Resignation bei Schopenhauer. Auch Resignation bezeichnet das Bewusstsein einer Unmöglichkeit oder Ausweglosigkeit, das durch die Einsicht in die Aporie erst die Möglichkeit eröffnet, diese zu überwinden.

57 Vgl. Adorno, GS 11, 77: „Das richtige Leben ist zugehängt, vielleicht schon unmöglich.“ Vgl. dazu auch die Parallelen zwischen Schopenhauer und Adorno bezüglich des Themas Ideologiekritik (vgl. Birnbacher).

Dennoch dürfen wir uns mit dieser Formparallele nicht zufrieden geben. In Adornos letztem Aufsatz, der mit dem Stichwort „Resignation“ überschrieben ist, finden wir wichtige Anhaltspunkte, die uns zur Abgrenzung von Schopenhauer dienen können. Er grenzt sich von dem Vorwurf ab, kritische Theorie habe resigniert, wo sie nicht in praktischer Aktion münde. Dem hält Adorno entgegen:

Die Ungeduld gegenüber der Theorie, die in ihr sich manifestiert, treibt den Gedanken nicht über sich hinaus. Indem sie ihn vergisst, fällt sie hinter ihn zurück. Erleichtert wird das dem Einzelnen durch seine Kapitulation vorm Kollektiv, mit dem er sich identifiziert. Ihm wird erspart, seine Ohnmacht zu erkennen; die Wenigen werden sich zu Vielen. Dieser Akt, nicht unbeirrtes Denken, ist resignativ.⁵⁸

Wir müssen unterscheiden zwischen dem, was wir die Verzweiflung als Möglichkeit genannt haben und dem, was praktische Resignation bedeutet. Erspart sich der Denkende, seine Ohnmacht zu erkennen, verfällt er der Resignation, ohne sich dessen überhaupt bewusst zu sein. Bloß das Bewusstsein der Ohnmacht, der Unmöglichkeit, hält Möglichkeiten offen.

Sind die Türen verrammelt, so darf der Gedanke erst recht nicht abbrechen. Er hätte die Gründe zu analysieren und daraus Konsequenzen zu ziehen. An ihm ist es, nicht die Situation als endgültig hinzunehmen. Zu verändern ist sie, wenn irgend, durch ungeschmälerte Einsicht.⁵⁹

Die Verzweiflung als Möglichkeit ist ein Bewusstsein, das als Verzweiflung eben nicht resigniert, nicht ablässt und aufgibt, sondern in der Ohnmacht dieser selbst Widerstand leistet.

Schopenhauers Begriff der Resignation kann nicht als eine Form der aktionistischen Resignation verstanden werden. Ebenso wenig lässt er sich mit der Idee der Verzweiflung als Möglichkeit im Sinne Adornos in Eins setzen. Resignation wird bei Schopenhauer als Ablassen verstanden, als ein bewusstes Aufgeben. Demgegenüber sieht Adorno gerade im Widerstand, in einer Einsicht, die dem Ganzen trotzt, die einzige Form, dem negativen Ganzen zu begegnen. Und hier zeichnet sich der grundlegende Unterschied beider Autoren ab: Schopenhauer entnimmt der Analyse des negativen Ganzen die Forderung nach einer Aufgabe des Selbst in der Verschmelzung mit dem Außer-empirischen, vollzieht Negation als einen Modus letzter Identifikation. Adorno dagegen hält an einem Denken fest, das durch die Einsicht in die totale Identität des Falschen die Idee eines versöhnten und wahren Ganzen gewinnt. Das versöhnte Ganze wird von Adorno als „wahre Identität“ verstanden, als eine Identität, in der das Unterschiedene und Besondere unbeschnitten mit dem Allgemeinen zusammengingen.

58 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, 797.

59 Ebd., 796.

Demgegenüber muss ihm die letzte Identität mit dem Wille als Urgrund als falsche und schlechte Identität erscheinen. Adorno setzt dem Nihilismus Schopenhauers ein negativ-utopisches Denken entgegen. Dieser utopische Anspruch ist ihm keineswegs bloßes Wunschdenken, sondern es gehorcht dem Anspruch eines „offenen Denkens, das über sich hinausweist“⁶⁰ und das die Möglichkeit der Veränderung im Ganzen, den Anspruch auf das ganz Andere in sich trägt. Der utopische Zug ist dem Gedanken eingeschrieben,

[...] Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein. Wer es nicht verkümmern lässt, der hat nicht resigniert.⁶¹

Adornos Kritik an Schopenhauer lässt sich als die Einforderung der utopischen Dimension sehen, die Schopenhauer sich selbst versperrt hält, wo er die Aussicht auf das Auch-Anders-sein-Können mit der Aufgabe des Besonderen verwebt. Schopenhauer ist kein u-topischer Denker, sondern ein anti-topischer. Das beiden Philosophen innewohnende Konzept einer negativen Transzendenz bzw. eines immanent-transzendenten Denkens klafft auseinander, bedenkt man die Bedeutung des Ortes und der Verortung für das Denken. Schopenhauer verfolgt mit der Willensverneinung eine Strategie der Befreiung des Denkens von seinem Standpunkt und gewährt ihm darin die Aussicht auf eine Auflösung in totaler Verhältnislosigkeit. Ihm ist das Jenseits der Erscheinungswelt eine Ortlosigkeit. Das u-topische Denken Adornos erkennt dagegen vielmehr im Verhängniszusammenhang des falschen Ganzen eine Struktur, die dem Besonderen seinen Ort im Ganzen verwehrt. Im Bezug auf den nicht verstatteten Ort, auf die U-topie, verortet sich das Denken wiederum im grauen Einerlei der Totalität, es nimmt einen Standpunkt ein, der dem falschen Ganzen immanent Widerstand leistet. Das negativ-utopische Denken Adornos ist transzendent, insofern es sich auf den Ort bezieht, der dem Besonderen entzogen bleibt und bleibt doch radikal immanent, insofern es sich durch diesen Bezug selbst einen Standort im falschen Ganzen schafft und ihm durch diese Verortung bereits widerspricht. So lässt sich auch die Bedeutung der Verzweiflung für Adorno in einem neuen und anderen Sinn begreifen und klar von der Resignation Schopenhauers abgrenzen. Das Bewusstsein der Verzweiflung meint den utopischen Standort immanenter Transzendenz.

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.⁶²

60 Vgl. ebd., 798.

61 Ebd., 799.

62 Adorno, GS 4, 283.

Erlösung ist nicht Erlösung von der Erscheinungswelt wie bei Schopenhauer, sondern die Erlösung der Dinge, die endlich zu den Sachen selbst werden sollen. Da das negativ-utopische Denken der „verschiedenen Farbe“ nachsinnt, stellt es sich also nicht bloß in der Bewertung des grauen Einerleis Schopenhauer entgegen, sondern widerspricht ihm viel grundlegender in seiner Aussicht: Nicht Einkehr in das graue Eins des Willens, sondern die leidlose Vielfalt des Verschiedenen wird ihm zum eigentlichen Anspruch.

Literatur

Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt a. M. 1986.

Metaphysik. Begriff und Problem. Hrsg. von R. Tiedemann. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1998.

Birnbacher, Dieter: Schopenhauer und Adorno – philosophischer Expressionismus und Ideologiekritik. In: *Schopenhauer im Kontext*. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000. Hrsg. v. D. Birnbacher, A. Lorenz, L. Miodonski, Würzburg 2002.

Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I*. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Frankfurt a. M. 1986.

Hühn, Lore: Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos. In: *Interpretationen der Wahrheit*. Hrsg. von G. Figal, Tübingen 2002.

Schopenhauer, Arthur: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich 1988.

Seel, Martin: *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt a. M. 2004.

Theunissen, Michael: Negativität bei Adorno. In: *Adorno-Konferenz 1983*. Hrsg. von L. v. Friedeburg und J. Habermas, Frankfurt a. M. 1983.

Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Frankfurt a. M. 1991.

Wischke, M.: *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*. Berlin 1994.