

Abhinavagupta

- geb. um 975 vermutlich Kaschmir
- gest. um 1025 Südasien

Stammt aus einer alten brahmanischen Familie, deren Vorfahren auf Einladung des Königs Lalitāditya (8. Jh. n. Chr.) nach Kaschmir kamen; aus seinen Werken geht hervor, daß er zunächst von seinem Vater in Grammatik und Logik unterrichtet wurde, dann Poesie studierte und sich schließlich der śivaitischen Religion widmete; blieb unverheiratet und hinterließ ein umfangreiches Gesamtwerk, das eine weitreichende Wirkung in der indischen Geistesgeschichte entfaltete; seine Werke im Bereich der Poetologie und Dramaturgie, d. h. seine Kommentare zum *Dhvanyāloka* (vgl. Alaṅkāraśāstra) und zum *Nāṭyaśāstra*, wurden zur gültigen Interpretation der Grundtexte; seine umfangreichen religiösen und philosophischen Schriften markieren den Höhepunkt des sogenannten Kaschmir-Śivaismus (der in Kaschmir beheimateten monistischen śivaitischen Philosophie).

- Lit.: K. C. Pandey: A., 1963. ■ R. Gnoli: The Aesthetic Experience According to A., 1968. ■ K. N. Dhar: A. – The Philosopher, in: *Glimpses of Kashmir Culture* 1, 1975, 1–46. ■ V. Raghavan: A. and His Works, 1980.

Tantrāloka

(skrt.; Das Licht der Tantras) – Das religiös-philosophische Hauptwerk des Autors ist als freier, mit knapp 6000 Versen recht umfangreicher metrischer Kommentar zum *Mālinīvijayatantra* (Tantra über den Sieg der Göttin Mālinī) konzipiert, einem Grundwerk der für den Autor maßgeblichen śivaitischen Offenbarungsliteratur (Āgama). Abhinavagupta entwickelte darin seine Auffassung von der śivaitischen Religion als Synthese verschiedener Strömungen unter dem Namen eines dieser Kulte, dem sogenannten Trika (Dreiheit). Ritualkulte, die tantrische Gottheiten wie Śiva oder Kālī in ihrem Zentrum haben, werden so im Rahmen einer umfassenden Erlösungsphilosophie zusammengeführt und gedeutet.

Während im Siddhānta-Śivaismus durch das Ritual der Initiation zwar die Erlösungsgewissheit, aber erst beim Tod die Erlösung selbst erreicht wird, erlangt Abhinavagupta zufolge der Mensch bereits im Leben die Erlösung, nämlich dadurch, dass er sich selbst als Gott wiedererkennt. Diese Wiedererkennung (pratyabhijñā), die einen Akt göttlicher Gnade darstellt, ist Gegenstand des gleichnamigen philosophischen Systems, das Utpaladeva, ein Vorgänger Abhinavaguptas, entwickelt hatte. Dessen Hauptwerk wurde von Abhinavagupta ebenfalls ausführlich kommentiert.

Ist aber Erlösung ein Erkenntnisprozess, so ist auch das Ritual als Ausdruck dieser Erkenntnis zu verstehen, und in diesem Sinn lassen sich die śivaitischen Strömungen in ein mystisches System hierarchisiert einordnen. Durch seinen Quellenbezug ist der Text des *Tantrāloka*, vor allem in Verbindung mit dem Kommentar des Jayaratha (13. Jh.), der die nur angedeuteten Quellen häufig expressis verbis zitiert und die dunklen Anspielungen nach Kräften auflöst, ein Zeugnis für den Reichtum der kaschmirischen Literatur der Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend sowie für die enorme Kreativität dieses Milieus.

Mit der Herausgabe von Abhinavaguptas Werken Anfang des 20. Jh.s setzte eine Renaissance des Autors ein, die von einer geistreichen Verbindung der indischen Ästhetik mit der śivaitischen Philosophie und Mystik geprägt war, auch wenn die Erschließung seines Gesamtwerks durch kritische Editionen und Übersetzungen hinter seiner Popularität zurückbleibt.

- Ausg.: The *Tantrāloka* of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha, 12 Bde, 1918–1938 [Nachdr., 8 Bde, 1987].
- Übers.: Luce delle sacre scritture, R. Gnoli, 1980 [ital.].
- Lit.: T. Goudriaan/S. Gupta: *Hindu Tantric and Śākta Literature*, 1981, 162–165. ■ N. Rastogi: *Introduction to the Tantrāloka. A Study in Structure*, 1987.

Jürgen Hanneder

Abraham bar Chijja

- geb. um 1065/70 (Ort unbekannt)
- gest. um 1136 (Ort unbekannt)

(auch: Abraham bar Chajja) – Nach Studien, wohl im noch arabisch beherrschten Huesca, wegen seiner sprachlichen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse lebenslang in Barcelona am Hof Alfonsos I. von Aragon und im Dienst der Grafen von Barcelona; sein hebräischer Titel »nasiʿ« (Fürst) bezeichnet ein Führungsamt in der jüdischen Gemeinde, der Beiname Savasorda (arab. šāhib al-shurṭah) deutet auf eine politische Funktion; einige Zeit in Südfrankreich, vermutlich um die zu Barcelona gehörenden Gebiete zu vermessen; sein Traktat über die Landvermessung gehört in diesen Zusammenhang; Plato von Tivoli erwähnt seine Mitwirkung bei der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen bis 1136; Philosoph, Mathematiker, Astronom und Astrologe.

- Lit.: L. D. Stitskin: *Judaism as a Philosophy. The Philosophy of A.* (1065–1143), 1960. ■ C. Sirat: *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 1985, 97–104. ■ R. Leicht: A. b. C., in: Metzler Lexikon jüdischer Philosophen, 2003, 33–36.

Hegjon ha-Nefesch ha-azuwa

(hebr.; Meditation der traurigen Seele) – Die um 1130 entstandenen vier, eng mit biblischen Texten verknüpften, philosophischen Betrachtungen waren wohl als Lektüre rund um den Versöhnungstag gedacht, an dessen Prophetenlesung die Teile 2 und 3 direkt anknüpfen. Der wichtigste, auch selbständig überlieferte erste Teil erklärt den biblischen Schöpfungsbericht in Übereinstimmung mit neuplatonisch-aristotelischer Philosophie. Die Formen aller Dinge existieren in Gottes Denken bis zu ihrer Aktualisierung durch das Wort. Zuerst entsteht die Welt der Engel, indem die reine, geschlossene Form aktualisiert wird. Aus ihrem Licht tritt die offene Form hervor, die sich mit Materie verbinden kann und alles sublernare Sein begründet. Spitze des hierarchisch gegliederten Seins ist der Mensch; seine Seele ist die nur zeitlich mit der Materie verbundene Form, die einst zur reinen Form zurückkehrt. Den Weg zu diesem Ziel zeigen die anderen Teile der Schrift, die dem guten Leben in der Welt, der Möglichkeit der Umkehr durch Reue und Buße sowie dem endzeitlichen Ziel der Welt gewidmet sind.

- Ausg.: Hegjon ha-Nefesch, Hg. E. Freimann, 1860.
- Übers.: The Meditation of the Sad Soul, G. Wigoder, 1969 [engl.].
- Lit.: G. Wigoder: Introduction, in: A.b. Hiyya: The Meditation of the Sad Soul, Hg. G.W., 1969. Günter Stemberger

Megillat ha-Megalle

(hebr.; Buchrolle des Offenbarers) – In diesem um 1130 verfassten astrologisch-eschatologischen Werk geht der Autor von seiner in *Hegjon ha-Nefesch* entwickelten Vorstellung der Endlichkeit der Zeit aus, dass Geschichte und Welt ein Ende haben müssen. Die sieben Tage der Schöpfung entsprechen den Epochen der Geschichte: Jetzt leben wir in der sechsten Periode; die siebte wird die Zeit der messianischen Erlösung und der Auferstehung sein. Im fünften und letzten Kapitel der Schrift entwickelt bar Chijja eine an Daniel orientierte, v.a. aber astrologische Deutung der Geschichte, strukturiert durch die wiederholte Konjunktion von Saturn und Jupiter. Daraus errechnet er 1383 als das Jahr der Erlösung, 1448 als das der endzeitlichen Auferstehung. Dieses Kapitel wurde im 13. Jh. in Französisch und Latein übersetzt und von Juden wie Christen weit rezipiert.

- Ausg.: Sefer Megillat ha-Megalle, Hg. A. Poznanski, 1924.
- Lit.: J. Guttman: Über A. b. C. s. ›Buch der Enthüllung‹, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 47, 1903, 446–468, 545–569. ■ F. Baer: Eine jüdische Messiasprophezie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 70, 1926, 113–122, 155–165. Günter Stemberger

Theodor W. Adorno

- geb. 11. 9. 1903 Frankfurt a. M. (Deutschland)
- gest. 6. 8. 1969 Visp/Wallis (Schweiz)

(d.i. Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno) – Studium der Philosophie, Musikwissenschaft, Psychologie und Soziologie in Frankfurt a. M., Promotion 1924 mit einer Arbeit zu /Husserl; Kompositionsstudium bei Alban Berg in Wien; Habilitation 1931 über /Kierkegaard; 1938 Emigration in die USA; 1949 Rückkehr nach Frankfurt a. M.; Mitdirektor des 1951 neu gegründeten Instituts für Sozialforschung in Frankfurt a. M. und Professor für Philosophie und Soziologie an der dortigen Goethe-Universität; gilt zusammen mit Max /Horkheimer als Begründer der Kritischen Theorie der sogenannten ›Frankfurter Schule‹.

- Ausg.: Nachgelassene Schriften, Hg. T.W.A. Archiv, 1993 ff. ■ T.W.A.: Gesammelte Schriften, Hg. R. Tiedemann, 20 Bde, 1997.
- Lit.: R. Wiggershaus: A., 1998. ■ S. Müller-Dohm: A. – Eine Biographie, 2003. ■ A.-Handbuch, Hg. R. Klein u. a., 2011.

Philosophie der Neuen Musik

(dtsch.) – Der Autor verstand sein 1949 erschienenes Buch als einen ausgeführten Exkurs zur *Dialektik der Aufklärung* (1947). Wenn dort in Fragmenten einer Geschichte des bürgerlichen Geistes gezeigt wurde, wie die zunehmende Naturbeherrschung des sich entfesselnden Subjekts in die Liquidation eben dieses Subjekts mündet, so wird hier in Fragmenten einer Geschichte der Musik die Tätigkeit der Komponisten reflektiert auf das, was sie in autonomen Gebilden der Zerstörung des Subjekts entgegensetzen. Doch vollzieht sich der Widerspruch der Musik nicht als Herstellung eines angeblich schönen Scheins jenseits antagonistischer Wirklichkeit. Denn schon das Material des Komponierens ist gesellschaftlich geformt; nicht an sich seiende Natur, sondern etwa durch Hörgewohnheiten zu einem Kanon verhärteter Ausdruck geschichtlicher Arbeit. Ist so das Gesellschaftliche der Musik immanent, dann ist auch die Versenkung des Komponisten in immanente Probleme seines Bereichs auszulegen als vermittelte Reflexion auf den jeweiligen Bewusstseinsstand. Und das Musikstück ist die Darstellung des Verhältnisses, in welchem das komponierende Subjekt sich gegenüber den objektiven Forderungen des Materials befand. Deshalb vollzieht sich auch die an /Hegel erlernte dialektische Analyse Adornos als Eingehen in die Dynamik, die von den Gebilden strukturell selber ausgedrückt wird. Nicht Parallelisieren ist seine Sache – hier Musik, da gesellschaftliche Entsprechung –, sondern aus den Grundverhältnissen der Strukturen werden Einsichten entwickelt, die gesellschaftliche Bestände erhellen, deren Erkennt-

nis von ihnen selbst her meist nicht zu gewinnen gewesen wäre. »Die Formen der Kunst verzeichnen die Geschichte der Menschheit gerechter als die Dokumente.«

Nach einer sogleich inhaltlich argumentierenden Einleitung folgen zwei Teile: »Schönberg und der Fortschritt« und »Strawinsky und die Restauration«. Die beiden Komponisten gelten dem Autor als Extreme der neuen Musik. Die vielen Einzeleinsichten Adornos, unablässbar von seiner Argumentation, können nicht referiert werden. Schönberg wird die Konsequenz des Wahren zuerkannt, die selbstgesetzte Regeln aufkündigt, wo diese umschlagen in repressive Behinderung des Aufschreis gegen die Liquidation des Subjekts. War es einmal Idee des Kunstwerks, dass in ihm die Spannung zwischen Subjekt und Objekt sich löse, so artikuliert heute die »Neue Musik« die Unauflöslichkeit dieser Spannung und den Einspruch des Subjekts gegen die ihm angetane Gewalt.

Die schon in der Emigration in Amerika formulierten Erkenntnisse des Schönberg-Teils gingen ein in die Musiktheorie Adrian Leverkühns im *Doktor Faustus* von Thomas Mann. Der schroff und brillant argumentierende Strawinsky-Teil analysiert, bei allem Verständnis für die Qualität des Komponisten, in dessen Arbeiten die das Subjekt verratenden Momente. Zirkusmäßige Bewegung gibt die Anpassungsversuche der Subjekte für naturhafte Dynamik aus und verspottet ihre Sprünge musikalisch in den frühen Balletten. Restaurative Tendenzen werden in Rhythmus, Instrumentation usw. aufgezeigt. Besonders dieser Teil des Buches wurde in den nicht sehr zahlreichen Kritiken heftig angegriffen. Die Vorwürfe reichten von Parteilichkeit, die dem Theoretiker nicht anstehe, bis zum Hinweis auf die Sonderentwicklung slawischer Musik, der Strawinsky zuzurechnen sei. Adorno antwortete mit einem Vortrag (»Strawinsky. Ein dialektisches Bild«, abgedruckt in *Quasi una fantasia*, 1963), in dem er die Einwände erst einmal verschärfte, um seine Analyse dann durch Weiterdenken zu korrigieren. »In ihrer Idee ist Strawinsky der jüngsten Musik womöglich näher als Schönberg es war, von dem sie sichtbar sich herleitet.« Die erneute Reflexion führt Adorno dann zu der Einsicht, die zugleich mit der von ihm nie verhohlenen Parteilichkeit der Theorie auch das konkrete Engagement der Philosophie der neuen Musik rückblickend scharf sehen lässt: »Strawinsky hat die musikalische Pflicht der Freiheit verleugnet, vielleicht unter der Übermacht objektiver Verzweiflung, aus dem größten Motiv also, einem, das Musik zwänge zu verstummen.«

■ Lit.: B. Heimann: Thomas Manns »Doktor Faustus« und die Musikphilosophie A.s, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 38, 1964, 248 ff. ■ A. und die Musik, Hg. O. Kolleritsch, 1979. ■ L. Zuidervaart: A.'s Aesthetic Theory, 1991. ■ Mit den Ohren denken. A.s Philosophie der Musik, Hg. R. Klein/C. S. Mahnkopf, 1998.

Klaus Podak

Minima Moralia

Reflexionen aus dem beschädigten Leben

(dtsh.) – Die 1951 erschienene philosophische Aphorismensammlung ist vermutlich das populärste Buch des Autors. Es geht auf Notizen zurück, die Adorno in den Jahren seines Exils, vor allem aber in den Jahren 1944 bis 1947, unmittelbar nach Fertigstellung der gemeinsam mit Max / Horkheimer geschriebenen *Dialektik der Aufklärung*, verfasst hat. Auch so etwas wie das Tagebuch eines Exilanten, der, aus dem nationalsozialistischen Deutschland geflohen, seinem Befremden über die technologisch fortgeschrittene Massendemokratie seines Exils nachgeht, sind die *Minima Moralia* gleichzeitig das Sittengemälde einer in seinen Augen fast durchgehend instrumentalisierten Welt, eine an die *Dialektik der Aufklärung* anschließende Faschismusanalyse und eine Ethik, die sich ihrem Gegenstand allerdings nur negativ qua Reflexion auf die Bedingungen der Unmöglichkeit des richtigen Lebens zu nähern vermag.

Philosophisch wie literarisch gleichermaßen ambitioniert, spüren die kleinteiligen Beobachtungen der *Minima Moralia* dabei das »Falsche« des gesellschaftlichen Zusammenhangs mit großer Sensibilität bis in die entlegensten und scheinbar privatesten Haltungen hinein auf. So geht es um Schenken und Freizeit, Gastlichkeit und Takt, um das Verhältnis zu Kühlschränken oder zu Autos, darum, wie man wohnt und liebt; um das Verhältnis zu sich, zu anderen und zu anderem, also, wie es sich im Umgang mit den unscheinbarsten Dingen und in den bedeutungslosesten täglichen Verrichtungen zeigt. Diagnostiziert wird die »Erkrankung des Kontakts« (MM, § 20), die Formierung und Beschränkung von Wahrnehmungsweisen oder der »Einbruch institutionell geplanter Verhaltensweisen in den schrumpfen den Bereich der Erfahrung«. »In der fanatischen Liebe zu den Autos schwingt psychische Obdachlosigkeit mit.« (MM, § 91) »Die Menschen verlernen das Schenken.« (MM, § 21) »Die Technisierung macht einstweilen die Gesten präzise und roh und damit die Menschen.« (MM, § 19) Ausgehend von den persönlichsten Erfahrungen des Individuums fügt sich so aus der detailgenauen Phänomenologie des Alltagslebens eine Kritik des Kapitalismus als Lebensform zusammen, während andererseits in den in ihrer Feinsinnigkeit an Proust und / Benjamin erinnernden Reflexionen auf früheste Kindheitserfahrungen Momente des Glücks und der »unreduzierten Erfahrung« aufscheinen, die die schmerzhaft Formierung der Individuen in instrumentellen Handlungszusammenhängen erst kenntlich machen.

Dabei verweisen schon Titel und Untertitel des Buches auf ein Dilemma: klein, »minima«, sind die hier entwickelten Überlegungen nicht nur aufgrund der aphoristischen, sich gegen die Systematizität des gro-

ßen Zusammenhangs sperrenden Form des Werks. Auf die große / aristotelische Ethik und die Tradition philosophischer Tugendlehren anspielend, sind Adornos »Reflexionen aus dem beschädigten Leben« gleichzeitig Ethik und Ethikkritik. Eine Ethik ist die *Minima Moralia*, sofern sie die Problematik des Lebens in der zeitgenössisch (spät-)kapitalistischen Gesellschaft anhand der immer wieder aporetisch werdenden Frage darlegt, wie der Einzelne sich verhalten, was er »tun« soll. Ethikkritik dagegen ist sie, sofern sie gleichzeitig die Unmöglichkeit des richtigen Sicht-Verhaltens in einer im Ganzen falschen gesellschaftlichen Situation aufzeigt und so auf eine prinzipielle Grenze ethisch-normativer Bestimmung verweist. Damit wird Gesellschaftsanalyse und -kritik zum notwendigen Bestandteil des ethischen Unternehmens. Es ist die charakteristisch moderne Entfremdungserfahrung, die Eigendynamik von Verhältnissen, die gegenüber den in ihnen Handelnden zur »fremden Macht« geworden sind, die die *Minima Moralia* von der klassisch ethischen Tradition trennt. Deshalb muss, »wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, [...] dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen«. Und sofern sich unter solchen Umständen die »praktische Frage«, was zu tun sei, nicht direkt, d. h. positiv beantworten lässt, kann nur Adornos Negativismus, die Indirektheit seines Ansatzes beim »Zerrbild des wahren Lebens«, die mit jeder positiven Ethik verbundene Gefahr des Ideologischwerdens umgehen, um gleichzeitig auf der radikalen Kritik verfehlter, missglückter, falscher Lebensformen zu beharren.

Ob die in einzelnen Aphorismen immer wieder durchscheinenden Gegenbilder des Glücks und des Gelingens sich nicht unweigerlich zum Positiven verdichten, so dass Martin Seel geradezu von einem »negativistischen Selbstmissverständnis« Adornos sprechen kann, ist eine Frage, die immer wieder aufgeworfen worden ist. Wie sich andererseits der sicherlich meistzitierte Satz der *Minima Moralia*: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« (S. 42) deuten lässt, ohne in die Totalitätsperspektive zu verfallen, die Adorno gerade vermeiden will, ist ein Problem, das sich um so vehementer stellt, als es Adorno sicherlich nicht darum geht, das falsche Tun des Einzelnen angesichts der Übermacht des gesellschaftlichen Ganzen zynisch zu entschuldigen. Ganz im Gegenteil lässt sich die *Minima Moralia* als Antidot zu jeder Art ethisch-moralischer Indifferenz verstehen, als ein Gegenmittel, das auf der Nichtselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen und der Problematik des Unproblematisch-Alltäglichen beharrt. Es geschieht auf diese eigensinnige Weise, dass die *Minima Moralia* schließlich doch die klassischen Tugendlehren beerbt.

■ Lit.: G. Schweppenhäuser: Ethik nach Auschwitz. A.s negative Moralphilosophie, 1993. ■ »Minima Moralia« neu gelesen, Hg. A. Bernard/U. Raulff, 2003. ■ M. Seel: A.s Philosophie der Kontemplation, 2004. ■ R. Jaeggi: Kein Einzelner vermag etwas dagegen. Die *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen, in: Dialektik der Freiheit, Hg. A. Honneth, 2005. Rahel Jaeggi

Negative Dialektik

(dtsh.) – An dem 1966 erschienenen Buch hatte Adorno seit 1959 gearbeitet. In einer untrennbaren Einheit von methodischer Reflexion und inhaltlicher Analyse versucht er, eine Rechtfertigung des Verfahrens zu geben, dessen er sich bei seinem Philosophieren bedient, allerdings nicht im Sinne einer nachträglichen Grundlegung seiner vorangegangenen »materialen Arbeiten«, sondern im Sinn einer eigenständigen Methodologie. Die Wahrheit seiner Einsichten soll sich dabei in begrifflicher, aber in dieser Begrifflichkeit immer sachbezogener, »materialistischer« Arbeit als Evidenz herstellen. Adornos Absicht ist es, »mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen«, d. h. vom denkenden Subjekt ausgehend, aber antisystematisch darzulegen, dass die Kraft des denkenden Subjekts sich nur in der Kritik erhält, die, Negativ des Positiven, des »Systems«, dieses als mit Gedanken nicht oder nicht mehr Herstellbares zeigt. Diese Ohnmacht des Denkens deutet auf die falsche Macht des Bestehenden und überführt die Gesellschaft ihrer Unfähigkeit, Vernunft zu verwirklichen. Damit erweist sich Adornos Denken als der großen Tradition der Philosophie der Subjektivität, wie sie im deutschen Idealismus auftrat, zugehörig, und zwar als deren bestimmte Negation.

Grundeinsicht Adornos ist die Einsicht in die Differenz zwischen dem Denken und seinem Gegenstand. Gerade das, was vom Gegenstand nicht eingeht in den identifizierenden Gedanken, was der Gedanke als allgemeiner von der Besonderheit weglässt, wäre auf den Begriff zu bringen, um das konkrete Einzelne nicht durch generalisierende Begriffe zu verdecken. Zentral ist daher allen Versuchen eines inhaltlichen, materialistischen Denkens das Aufweisen dieses Widerspruchs; dies geschieht mittels der Dialektik. »Negativ« heißt sie, weil sie ihre Negation nicht wieder in Affirmation und damit in Setzung eines scheinversöhnten Positiven verwandelt. Aber gerade im Festhalten der Negativität überlebt die Sehnsucht nach realer Versöhnung. Der Ausarbeitung dieses Gedankens dient die Einleitung des Buchs, die sich mit dem Begriff und den Methoden philosophischer Erfahrung beschäftigt.

Im darauf folgenden ersten Teil des Werks, »Verhältnis zur Ontologie«, setzt sich Adorno mit dem Hauptgegner dialektischen Denkens, der Ontologie und

insbesondere der Philosophie Martin / Heideggers, auseinander, deren Kritik schon das Thema von Adornos philosophisch-sprachkritischem Pamphlet *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (1964) war. Die ontologische Philosophie wird aus dem geistig-gesellschaftlichen Bedürfnis verstanden, dem sie antwortet, und wird wegen der Gleichsetzung ihrer Gedanken mit vorgeblichen Grundbestimmungen des Seins selbst kritisiert; solch scheinbare Identität erreicht sie – laut Adorno – nur um den Preis totaler Entleerung von konkreter gesellschaftlicher Erfahrung. Damit rechtfertigt sie das schlechte Bestehende noch und gerade da, wo sie mit Verachtung sich darüber zu erheben vermeint: »Von der ewigen Idee, an der das Seiende teilhaben oder durch die es bedingt sein sollte, ist nichts übrig als die nackte Affirmation dessen, was ohnehin ist: Bejahung der Macht.«

Der zweite Teil, »Negative Dialektik. Begriff und Kategorien«, exponiert die Idee der negativen Dialektik selbst. Gezeigt wird, dass sie möglich und notwendig ist, wenn das Denken seinen Gegenstand, das zu Denkende, »auch dort« respektieren will, »wo er den Denkregeln nicht willfahrt«.

Im dritten Teil werden Modelle negativer Dialektik gegeben. Freiheit ist nur im Aufweis konkreter Unfreiheit, also negativ bestimmbar (»Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft«). Der Gegensatz von Natur und Geschichte ist nicht zu ontologisieren; beiden wäre zu ihrem Recht zu verhelfen, indem man Natur als Geschichte, Geschichte als Natur denkt und ihre von Menschen gemachte Entfremdung zeigt (»Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel«). Das letzte Modell, »Meditationen zur Metaphysik«, durchdenkt Fragen der Metaphysik in einer Selbstreflexion dessen, dem die Erfahrung des Grauens hemdsärmelig-naives Fragen nach dem »Sinn« verbietet. Im Schrecken erfährt das Denken wie nie seine reale Ohnmacht. Doch nur wenn es bleibt, kann es diese Erfahrung dem Weltlauf entgegensetzen; Philosophie darf »nicht abdanken, wenn nicht Stumpfsinn in verwirklichter Widervernunft triumphieren soll«. Adorno erweist sich als Schüler der großen Philosophie, insbesondere / Kants und / Hegels, wenn er die Philosophie mit dem in ihr angelegten Wahrheitsanspruch konfrontiert.

Adornos Sprache, nicht frei von Manierismen, aber präzise, erfüllt in der *Negativen Dialektik* eine doppelte Funktion: Ihre subjektive Seite hält den Gedanken an das Subjekt aufrecht, das da spricht. Sie gibt sich nicht den Anstrich einer das Individuum übersteigenden Pseudo-Allgemeinheit, wie die Fachsprache sie beansprucht. Auf der objektiven Seite ist ihre zu Unrecht beklagte Abstraktheit Ausdruck eines Konkreten: Sie lässt die Bewegung des Gedankens als Gedanke erscheinen und bildet damit ab, was Zentrum dieser Philosophie

ist; die Differenz zwischen dem Denken und seinem Gegenstand drückt sich konkret in der Sprachform aus.

■ Lit.: L. Stresius: T.W.A.s »Negative Dialektik«. Eine kritische Rekonstruktion, 1981. ■ H. Gripp: T.W.A. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik, 1986. ■ A. Honneth/C. Menke: A. Negative Dialektik, 2006. Klaus Podak

Ästhetische Theorie

(dtsh.) – Die 1970 postum von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann herausgegebene ästhetisch-philosophische Abhandlung, geplant als Hauptwerk neben der *Negativen Dialektik* (1966) und einem projektierten moralphilosophischen Werk, ist in mehrfacher Hinsicht Fragment geblieben: Adorno starb während der zweiten Redaktionsphase des zunächst mündlich diktierten Textes. Die provisorische Disposition ordnet den durchgehenden und doch in vielfältige aphoristische Abschnitte unterteilten Text in zwölf kapitelartigen Blöcken an. Das Inhaltsverzeichnis der Editoren interpretiert diese Gliederung in stichwortartigen Haupt- und Untertiteln. Im Anhang folgen nicht eingefügte »Paralipomena«, eine »Frühe Einleitung« sowie ein detailliertes, aber unvollständiges Begriffsregister. Der editorische Kompromiss entspricht der Intention des Autors: Befreit von der übergeordneten deduktiven Systematik traditioneller Theorie präsentiert sich die *Ästhetische Theorie* dem Leser als ein offenes, umfassend verwobenes Begriffsnetz mit vielen Ein- und Zugängen. Seine Stringenz ergibt sich gerade aus der parataktischen, gleichgewichtig-konzentrischen Anordnung der Teilkomplexe um einen Mittelpunkt.

Diesen artikuliert der Titel als dialektischen Reibungspunkt zweier komplementärer Grenzüberschreitungen: Kunst werde theoretisch, Theorie werde ästhetisch. So beanspruche die moderne Kunst jenseits des ästhetisch-schönen Scheins einen umfassenden Wahrheitsanspruch gegenüber der Vorherrschaft wissenschaftlicher und philosophischer Theorie. Umgekehrt könne diese nur dann den Wahrheitsanspruch der Kunst prüfen, wenn sie sich in den besonderen Gehalt jedes einzelnen Werkes versenke und sich so für das diskursiv Unbegreifliche, Individuelle, Andere und Fremde der Vernunft sensibilisiere.

Ausgangspunkt der *Ästhetischen Theorie* ist die »Situation« klassischer moderner Kunst (von Baudelaire und Wagner bis Schönberg und Beckett). Auf der einen Seite treibe die Kulturindustrie die »Entkunstung der Kunst« in den konsumierbaren Unterhaltungsproduktionen und die Ästhetisierung des Warenüberflusses voran. Dem entziehe sich andererseits die radikale moderne Avantgarde seit der Wende zum 20. Jh., indem sie ihre Bestimmung als »neue Kunst« im Sinne des Noch-

Nicht-Seienden, Utopisch-Aufgegebenen und Anderen gerade gleichzeitig eröffne und verweigernd aufschiebe. Die ästhetische Moderne breche radikal mit Stilen und Traditionen überhaupt, erschüttere in ihren expressiven Momenten die klassische Werkidee organischer Geschlossenheit, unterhöhle die Verbindlichkeit konventioneller Formen und Gattungen. Sie reflektiere darauf, dass die einstigen Invarianten der musikalischen Zeit, des literarischen Sinns und der bildnerischen Gegenständlichkeit zu verfügbarem Material geworden seien. Dieses werde experimentellen und konstruktiven Verfahren unterworfen, die die Grenzen der individuellen künstlerischen Imagination weit überschritten. In den Werkstätten der Moderne werde in didaktischer Weise über einzelne Werke hinaus der dynamisch-prozessuale Charakter der Kunstverfahren freigelegt und der Grundwiderspruch jeder künstlerischen Praxis hervorgerufen: wie intentional-subjektiv hervorzubringen sei, was nicht bloß gewollter und gemachter, sondern notwendig objektiver Ausdruck sein solle.

In der Forderung, die Kunst und ihre Praxis im Verhältnis zur geschichtlich-gesellschaftlichen Situation zu analysieren, knüpft die *Ästhetische Theorie* an die sozialphilosophischen Prämissen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule an, zu der neben Max / Horkheimer u. a. auch Adorno zählt. In unorthodox materialistisch-dialektischer Methode begreift Adorno hier die Kunst als soziales Faktum und beharrt doch auf der autonomen Wertsphäre des Ästhetischen und dem spezifischen Wahrheitsgehalt jedes einzelnen Werks. Indem sich die Kunst aus ihren frühen magisch-kultischen und religiösen Funktionszusammenhängen emanzipiert habe, sei sie gezwungen, auf die Symbolisierung einer transzendenten Heilsordnung zu verzichten. Stattdessen halte sie das Versprechen eines umfassenderen Versöhnungs- und Glückszusammenhangs von Gesellschaft, Individuum und Natur in negativ-kritischer Weise, ohne falsch befriedende Verheißung fest.

Gegen die bürgerlich-kapitalistische Alleinherrschaft instrumenteller Vernunft, die zu beliebigen Zwecken die ökonomisch-technischen Mittel bereitstelle, sträube sich die Kunst in ihrer Bestimmung nach / Kant als in sich »zweckmäßig ohne Zweck« und vertrete so im Namen des realen Leidens die Idee einer umfassenderen Rationalität jenseits von Herrschaft und Technik. Dennoch gehe auch in die künstlerische Praxis die von / Marx an der sozialen Basis angenommene Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse ein: Jedes Werk sei vermittelt durch die konkrete Arbeit des künstlerischen Subjekts auf dem jeweils aktuellen historischen Stand des »ästhetischen Materials«. Unter diesem Begriff fasst Adorno nicht nur das stoffliche Sujet oder inhaltliche Werkelemente, sondern die gesamte Schichtung akkumulierter künstlerischer Arbeit in den

verschiedenen technischen Werkdimensionen. Die zum Material geronnene subjektive Arbeit stehe der nachfolgenden künstlerischen Produktion gleichsam zur Verfügung. Sobald diese sich aufs Material einlasse, werde sie auf den Spuren der bisherigen Verfahren in die noch ungelösten Probleme fortschreitender Materialbeherrschung objektiv-zwingend verstrickt.

In der Kunst überwintere das frühkulturelle Verhalten der »Mimesis«, die expressiv-gestische Angleichung des Subjekts in Kult und Magie an die objektiven Schauer und Schrecken der noch übermächtigen Natur. Die Grenze zwischen »Häßlichem« und »Schönem« markiere daher den Übergang von der noch ungeschiedenen Natur und dem mit ihr korrespondierenden ungezügelten Ausdruck zur Beherrschung und Stilisierung des subjektiven wie objektiven Schauers, der so in einem überwältigt und gerettet werde. Gegen / Hegels idealistischen Vorrang des »Kunstschönen« rehabilitiert Adorno das »Naturschöne« Kants als ästhetische Grundschrift jeden Kunstwerks. Angesichts der Kolonisierung der Natur durch Gesellschaft und Technik melde sich in der Kunst die Versöhnung mit einer zweiten, zukünftig unentstellten Natur an. In der fernrückenden Distanz der »Aura« entreiße Kunst die Natur ihrer Kontingenz und bringe das, was sie »mehr zu sagen scheint, als sie ist«, ihr nicht-empirisch Anderes zur »Erscheinung«. In solcher Entbindung transzendenter, das Werk übersteigender Momente leuchte dessen »Geist« auf – nicht mehr als jenseitige Offenbarung oder als Hegels »sinnliches Scheinen der Idee« des absoluten Geistes, sondern als innere Vermittlungsbewegung gerade der sinnlichen Momente. Geistig seien die Werke nicht durch vorgegebene Programmatik und politisches Engagement, sondern allein in ihrem nicht-diskursiven, rätselhaften »Schriftcharakter«, ihrer »Traumlogik«, durch ihre mimetische Sprachschicht, zu der der Schlüssel gleichsam verloren gegangen sei. In der Doppelstruktur des Geistes, eingeschrieben ins Werk und zugleich über dieses hinausweisend, zeichne sich der »Wahrheitsgehalt« des Werks ab, als Anspruch auf »Authentizität«, auf den ereignishaften Zusammenfall von Sagbarem und Unsagbarem. Diese ästhetische Wahrheit ohne Intentionen und Begriffe könne allein von philosophischer Reflexion in negativ umschriebenen Konstellationen des Begriffs eingefangen werden.

Die Krise moderner Kunst erweise als »Zentrum« und Problem aller Ästhetik die »Rettung des Scheins« und die Rettung als Schein. Damit ist nicht die romantische Kunst der Phantasmagorie und der Illusion gemeint, sondern die Aufgabe aller Kunst, das technisch Gemachte als ein Nicht-Gemachtes, das Scheinbare als ein Wahres erscheinen zu lassen. Die scheinhafte Selbstkonstitution der Kunst erweise sich als kritische

Differenz, als konkrete (nicht abstrakte) Negation der sozialen Realität, aus der die entqualifizierten Objekte ästhetisch errettet würden. Diese Rettung sei wiederum scheinhaft, da auch die Stoffe und Elemente der Werke ihre qualitative Andersheit historisch einbüßen und so zum disponiblen Material künstlerischer Techniken verfielen. Insofern habe Kunst an der fortschreitenden gesellschaftlichen Rationalisierung durch instrumentelle Vernunft teil. Die gewagtesten Werke der Moderne versuchten, sich dem zu entziehen, indem sie sich in gesteigerter immanenter Durchbildung monadisch gegen von außen herangetragene Sinnzusammenhänge abdichteten und doch einen historischen Zeitkern bewahrten. In ihrem Innern verfolgten sie das Ideal der ungezwungenen mimetischen Ähnlichkeit des Identischen und Anderen durch konsistente Artikulationen, in denen die extreme Hitze des unzensierten Ausdrucks und die äußerste Kälte rationaler Konstruktion – ohne versöhnende Synthesis – ineinander umschlugen.

Die Theoreme der Ästhetik Adornos haben nicht zuletzt durch die konkreten Musik- und Literaturanalysen des Autors seit den 1960er Jahren maßgeblichen Einfluss auf Kunstkritik, philosophische Theoriebildung und die programmatischen Reflexionen zeitgenössischer Künstler gehabt.

■ Lit.: E. Grohotolsky: Ästhetik der Negation, Tendenzen des deutschen Gegenwartsdramas. Versuch über die Aktualität der ›Ästhetischen Theorie‹ T.W.A.s, 1986. ■ A. Giffhorn: In der Zwischenzone. T.W.A.s Schreibweise in der ›Ästhetischen Theorie‹, 1999.

Peter Brinkemper

Theodor W. Adorno / Max Horkheimer

Theodor W. Adorno

- geb. 11. 9. 1903 Frankfurt a. M. (Deutschland)
- gest. 6. 8. 1969 Visp/Wallis (Schweiz)

(d.i. Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno) – Studium der Philosophie, Musikwissenschaft, Psychologie und Soziologie in Frankfurt a. M., promovierte 1924 mit einer Arbeit zu /Husserl; Kompositionsstudium bei Alban Berg in Wien; Habilitation 1931 über /Kierkegaard; 1938 Emigration in die USA; 1949 Rückkehr nach Frankfurt a. M.; Mitdirektor des 1951 neu gegründeten Instituts für Sozialforschung (IfS) in Frankfurt a. M. und Professor für Philosophie und Soziologie an der dortigen Goethe-Universität; gilt zusammen mit Max Horkheimer als Begründer der Kritischen Theorie der sogenannten ›Frankfurter Schule‹.

- Ausg.: Nachgelassene Schriften, Hg. T.W.A. Archiv, 1993 ff. ■ T.W.A.: Gesammelte Schriften, Hg. R. Tiedemann, 20 Bde, 1997.
- Lit.: R. Wiggershaus: A., 1998. ■ S. Müller-Dohm: A. – Eine Biographie, 2003. ■ A.-Handbuch, Hg. R. Klein u. a., 2011.

Max Horkheimer

- geb. 14. 2. 1895 Zuffenhausen bei Stuttgart (Deutschland)
- gest. 7. 7. 1973 Nürnberg (Deutschland)

Studierte Philosophie in München, Frankfurt a. M. und Freiburg; 1922 Promotion; 1925 Habilitation; 1930 Professor für Sozialphilosophie und Direktor des Instituts für Sozialforschung (IfS) in Frankfurt a. M.; ab 1932 Herausgeber der *Zeitschrift für Sozialforschung*; 1933/34 Flucht über Genf und Paris nach New York, dort Wiedererrichtung des IfS; 1949 Rückberufung nach Frankfurt; 1950 Wiedereröffnung des IfS; 1951–1953 Rektor der Universität; Emeritierung 1962; Zusammen mit T.W. Adorno Hauptvertreter der Kritischen Theorie der ›Frankfurter Schule‹; Analyse und Kritik von Sozialstrukturen und Ideologien, besonders von autoritären Systemen wie dem Faschismus, unter Verwendung von Begriffen des historischen Materialismus; Psychologie als Hilfswissenschaft.

- Ausg.: Gesammelte Schriften, 19 Bde, Hg. A. Schmidt/G. Schmid Noerr, 1985 ff.
- Lit.: P.M.R. Stirk: M.H. A New Interpretation, 1992. ■ D.C. Hoy/T. McCarthy: Critical Theory, 1994. ■ Z. Rosen: M.H., 1995. ■ R. Wiggershaus: M.H. zur Einführung, 1998.

Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente

(dtsch.) – Das 1944 und 1947 erschienene Werk ist eines der vielleicht wirkmächtigsten Dokumente der ersten Generation der Kritischen Theorie, wie sie T.W. Adorno zusammen mit Max Horkheimer begründet hat. Das in engster Kooperation der Autoren zwischen 1941 und 1944 verfasste Werk reflektiert die Erfahrung des deutschen Faschismus ebenso wie die Entwicklung der westlichen Massendemokratien, mit deren fortgeschrittenstem Stadium die Autoren in ihrem kalifornischen Exil konfrontiert waren. 1944 unter dem Titel *Philosophische Fragmente* in einer Handauflage von 500 Exemplaren verteilt und 1947 beim Amsterdamer Emigrantenverlag Querido als *Dialektik der Aufklärung* veröffentlicht, wurde das Buch erst 1969 wieder neu aufgelegt, nachdem es, als Raubdruck kursierend, schon zum untergründigen Stichwortgeber der revoltierenden Studenten geworden war.

Das selbstgesetzte Ziel der *Dialektik der Aufklärung* ist »nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen

Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (1). Dabei sind Adorno und Horkheimer von einer dramatischen Ausgangsdiagnose geleitet: Im zeitgenössischen Faschismus wie in der »verwalteten Welt« der modernen industriellen Massendemokratien werden für sie gleichermaßen die Symptome der Regression in einen totalitären Zwangszusammenhang sichtbar. So wird der Zivilisationsprozess vom Faschismus her als »rückläufige Gattungsgeschichte« (A. Honneth) kenntlich. Die diagnostizierte »Barbarei« ist aus der von den Autoren eingeschlagenen Perspektive also nicht Rückschritt hinter die Fortschritte der Aufklärung. Im Rahmen einer negativen Geschichtsphilosophie suchen sie den Schlüssel zum Verständnis der Situation vielmehr in den der Aufklärung selbst immanenten Tendenzen zur eigenen »Selbstzerstörung«. Statt mit Freiheit und Emanzipation, dem »Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« (/? Kant), verbindet sich Aufklärung mit Herrschaft und trägt so zur Verstrickung der Individuen in Zwangsverhältnisse bei.

Der Titel hält eine Spannung offen: Es ist eine in der Aufklärung selbst angelegte Problematik, die »den Keim zu jenem Rückschritt« (3) enthält. Wenn die beiden Autoren es jedoch gleichzeitig als »petitio principii« auffassen, »daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist« (3), dann stellt sich die Aufgabe, im Sinne einer »Dialektik« der Aufklärung« auch die in der Aufklärung angelegte Möglichkeit des Auswegs aus der so beschriebenen Situation zu verfolgen. Die in der Vorrede formulierte Intention des Werkes jedenfalls bleibt die einer »rettenden Kritik«: »Die [...] an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinde Herrschaft löst.« (6) Die Frage, ob das gelingt oder ob die *Dialektik der Aufklärung* zur »Theorie einer endgültig verfinsterten Moderne, aus deren Teufelskreis [...] es keinen Ausweg mehr zu geben [scheint]« (A. Wellmer), wird, ist eine der Hauptkontroversen, die sich um das Buch ranken.

»[Schon] der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.« (6) Diese beiden Thesen des Einleitungssays »Begriff der Aufklärung« spannen den Deutungsrahmen des Werks auf und lokalisieren die These vom Totalitärwerden der Aufklärung tief an den Wurzeln des abendländischen Denkens. Wo »Mythos« für das Dunkle, Verfallene, unfrei Schicksalhafte der Vorzeit steht, gilt er den beiden Autoren insofern als von der Aufklärung infiziert, als er selbst schon Wirklichkeit ordnet, organisiert und erklärt. Bereits die dem Mythos zugerechneten Rituale und Praktiken sind Zweck setzend und manipulierend im Zugriff auf Welt. Umgekehrt wird der Umschlag von Aufklärung in Mythologie gedeutet als zwanghafte Abwehr der Mythen, die unter diesem Zwang selber mythisch

wird: »Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst.« (22) Die aufgeklärte Orientierung an Berechenbarkeit und Nützlichkeit und die mit ihr einhergehende Versachlichung und Vereinheitlichung des Vielfältigen wird dechiffrierbar als Funktion dieser Angst, die sie als unbewältigte selber im »mythischen Bann« (18) hält. Untersucht wird nicht ein Abweg, auf den die Aufklärung geraten sei; inkriminiert nicht ihre unzureichende Verwirklichung. Aufklärung und Mythos sind, der Interpretation Adornos und Horkheimers zufolge, nicht Gegenpole, sondern auf unheilvolle Weise miteinander verschränkt. Damit wird die Entwicklung der Zivilisation zum (ihrerseits mythischen) Kreislauf – eine zwanghafte Verstrickung. Die Verkürzung von Vernunft auf Selbstbehauptung, die Vorherrschaft instrumentell-manipulierender Verhaltensweisen, die an die Stelle des mimetisch-anschmiegenden Welt- und Selbstbezugs treten, hat jedoch ihren Preis: Naturbeherrschung schlägt um in Naturzwang. Die »Entzauberung der Welt« (Weber) wird mit der »Verarmung des Denkens wie der Erfahrung« (42) und der Entfremdung der Menschen von sich und der Welt erkaufte.

In einer dichten Interpretation der Irrfahrt des homerischen Odysseus führen die Autoren im ersten Exkurs, »Odysseus oder Mythos und Aufklärung«, die These von der Durchdringung von Aufklärung und Mythos anhand der ambivalenten Urgeschichte von Subjektivität durch. Als »Urbild des bürgerlichen Individuums« (50) steht Odysseus für das autonome Subjekt, das Selbstbehauptung mit Unterwerfung der eigenen inneren Natur und Triebverzicht erkaufte, einem Formierungsprozess, der Versagen, Verzicht und Aufschub bedeutet: »Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.« (40) Die Rationalität von List und Opfer, in dem sich schon das (bürgerliche) »Prinzip des Äquivalents« ankündige, macht Odysseus dabei zum Prototyp des kalkulierend-manipulierenden Geistes.

Im zweiten Exkurs »Juliette oder Aufklärung und Moral« führen die Autoren in einer gewagten Engführung von / Kant, de Sade und / Nietzsche das Aporetischwerden der Moralbegründung unter dem Vorzeichen der Herrschaft einer Vernunft vor, die sich als kalkulierende Selbsterhaltung und Zweckmäßigkeit inhaltlicher Ziele entledigt hat. Im Kapitel über »Kulturindustrie« verfolgen Adorno und Horkheimer die These, dass in den standardisierten Kulturprodukten der Massenkultur Befreiungspotenzial und Wahrheitsanspruch der Kunst besiegt sind. Nach dem Muster der »Reproduktion des Immergleichen« (142) werde die »ganze Welt [...] durch das Filter der Kulturindustrie geleitet« (134), die Individuen zu Konformität und Anpassung

formiert. Das mit dem Untertitel »Grenzen der Aufklärung« versehene Kapitel »Elemente des Antisemitismus« sucht mithilfe der Denkfigur der Durchdringung von Aufklärung und Mythos die »philosophische Urgeschichte des Antisemitismus« (7), die Judenverfolgung als »Ritual der Zivilisation« (180) zu entschlüsseln. Untrennbar von der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung folgt der Antisemitismus der Logik einer Rückkehr des Verdrängten, die sich projektiv an die Juden haftet, eine Reaktion auf die Versagung von Glück.

Die *Dialektik der Aufklärung* ist ein polarisierendes Buch. An der Frage des Anschlusses an oder der Distanzierung von ihren Thesen schien sich für die nachfolgende Generation nicht weniger zu entscheiden als die Möglichkeit der Fortführung des Projekts einer emanzipativen kritischen Gesellschaftstheorie überhaupt. So gilt / Habermas die *Dialektik der Aufklärung* als »totalisierende, ans Andere der Vernunft appellierende Vernunftkritik«, die ihre Fortsetzung eher im Umfeld post-strukturalistischen Denkens habe finden können, als dass sie noch Anknüpfungspunkte für eine normativ fundierte kritische Gesellschaftstheorie biete.

■ Lit.: J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985. ■ A. Honneth: Kritik der Macht, 1985. ■ A. Wellmer: Endspiele. Die unversöhnliche Moderne, 1993. Rahel Jaeggi

Rudolf Agricola

- geb. Februar 1443 oder 1444 Baflo bei Groningen (Niederlande)
- gest. 27.10.1485 Heidelberg (Deutschland)

(auch: Roelof Huismann; Pseudo. Rodolphus Agricola Phrisius) – Ab 1456 Studium der Philosophie und Theologie in Erfurt, Köln und Löwen; ab 1468 Studium der Rechte, der Künste und des Griechischen in Padua und Ferrara, Organist am Hof Herzogs Ercole von Este; 1479 Rückkehr nach Deutschland; ab 1483 in Heidelberg Vortragstätigkeit und wissenschaftliche Studien; 1485 Reise nach Rom, Tod in Heidelberg; Agricolas vielseitige Betätigung auf den Gebieten der Sprachwissenschaft, Rhetorik, Philosophie, Theologie, Pädagogik sowie – Fremdzeugnissen zufolge – der Malerei und Musik war dem humanistischen Ideal der Persönlichkeitsausbildung verpflichtet.

■ Lit.: G. C. Huysman: R. A. A Bibliography of Printed Works and Translations, 1985. ■ Rodolphus Agricola Phrisius 1444–1485, Hg. F. Akkerman/A. J. Vanderjagt, 1988. ■ R. A. 1444–1485. Protagonist des nordeuropäischen Humanismus, Hg. W. Kühlmann, 1994.

De inventione dialectica

(nlat.; *Drei Bücher über die Inventio dialectica*, 1992, L. Mundt) – In den drei Büchern der 1515 in Löwen gedruckten Schrift unternimmt der Autor den Versuch, das humanistische Ideengut in Form einer Abhandlung über die Kunst der Rede auch in Deutschland zu verbreiten. Grundlage des Werkes sind die *Topika* des / Aristoteles, vor allem aber / Ciceros rhetorische Schriften; hinzu kommen einige neuere Autoren, darunter Lorenzo Valla mit seinen *Disputationes dialecticae*. Zunächst werden Grammatik, Dialektik und Rhetorik definiert und ihre Bereiche gegeneinander abgegrenzt; die Dialektik erhält die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass eine Rede nicht nur belehrt, sondern auch überzeugend wirkt und ergötzt.

Das erste Buch ist – unter bemerkenswerter Unabhängigkeit von Aristoteles – dem Problem der »loci«, der »Örter« (Grundformen der Argumentation), gewidmet. Wie der Jäger und der Fischer ihr Jagdgebiet nicht willkürlich wechseln, sondern an solchen Orten auf die Beute warten, an denen sie ihrer gewiss sein können, so bedarf der Dialektiker einer systematischen Einteilung der Begriffe, um die Argumentationen gleichsam bequem an Land zu ziehen. Aus diesem Grund muss er die Fülle der »termini« in Klassen unterteilen, aus denen jederzeit – wie aus Geldschränken – das Material einer Demonstration entnommen werden kann. Im zweiten Buch behandelt der Autor ausführlich die eigentliche Dialektik als die Kunst der Argumentation. Wie die besten Waffen nichts nützen können, wenn man sich ihrer nicht zu bedienen weiß, so nützt auch die ganze Vielfalt der »termini« nichts, wenn man nicht die Kunst beherrscht, sie im Vortrag in einen Zusammenhang zu bringen. Im dritten Buch schließlich will Agricola erweisen, dass alles Reden nichts nützt, wenn der Vortragende nicht das Gefühl seiner Zuhörer anzusprechen und ihren Willen zu beherrschen vermag.

Agricolas Werk, das von / Melanchthon sehr gelobt wurde, ist ein charakteristisches Zeugnis für den Hang des Humanismus, ins Rhetorische und damit schließlich in die reine Pedanterie abzugleiten und so die Logik am Ende auf die bloße Kunst des richtigen Ausdrucks zu reduzieren.

■ Lit.: W. Risse: Die Logik der Neuzeit, Bd. 1: 1500–1640, 1964. ■ Rodolphus Agricola Phrisius 1444–1485, Hg. F. Akkerman/A. J. Vanderjagt, 1988, 313–327. KLL

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim

- geb. 14. 9. 1486 Köln (Deutschland)
- gest. 18. 2. 1535 Grenoble (Frankreich)

Studium in Köln und Paris; unstetes Leben in England, Frankreich, Italien, Deutschland und den Niederlanden; Tätigkeit als Goldmacher, Hochschullehrer, Soldat, Arzt und Hofastrologe; eine der schillerndsten Figuren der humanistischen Gelehrtenwelt.

- Lit.: C.G. Nauert: A. and the Crisis of Renaissance Thought, 1965. ■ M. van der Poel: C.A., 1997.

De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et de excellentia verbi dei

(nlat.; *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, 1993, G. Güpner) – Der 1530 erschienene Traktat übt fundamentale Kritik an der Unzulänglichkeit der Wissenschaften und äußert Zweifel an der Möglichkeit, durch diese zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Mit profunder Gelehrsamkeit stellt Agrippa hier alles zusammen, was bislang an Kritik der Philosophie, der Scholastik, der Astrologie und der Alchimie vorgebracht worden ist. In keiner Wissenschaft ist seiner Meinung nach etwas Beständiges, Unanfechtbares zu finden; in der Philosophie zum Beispiel gebe es nur Meinungsverschiedenheiten, in der Geschichte Fälschungen und Widersprüche. Die einzige wissenschaftliche Tätigkeit, die anzuerkennen ist, sei die Bibelkunde.

Agrippa fordert daher eine Rückkehr zur Heiligen Schrift und zum einfachen, ungebildeten Glauben. Das umfangreiche Werk endet mit einem »Encomium asini« (»Lob des Esels«): Der Esel symbolisiert jene Reinheit und Einfalt des Herzens, die auch die Apostel und die ersten Christen besessen hätten, unberührt von Meinungsstreitigkeiten und fern aller durch das Denken erlangten Wahrheitserkenntnis. Das Motto der Originalausgabe soll das Ergebnis der Abhandlung zum Ausdruck bringen: »Nihil scire felicissima vita« (»Nichts zu wissen ist das glücklichste Leben«). Das Erkennen sei eine Last, die Wissenschaft habe noch keinen glücklich gemacht. Agrippa vertritt hier jenen christlichen Skeptizismus, der bei vielen Gelehrten seiner Zeit zu finden ist. Auch die politischen und kirchlichen Missstände werden einer harten Kritik unterzogen; der Autor klagt über die Sittenverderbnis bei Hof und Adel, Kirche und Gelehrten.

Das Buch war ein großer publizistischer Erfolg und erlebte noch zu Lebzeiten des Autors zahlreiche Auflagen.

- Übers.: Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften, F. Mauthner, 1913 [Nachdr. 1970]. ■ Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, G. Güpner, Hg. S. Wollgast, 1993.
- Lit.: G. Rossi: A. di N. e la direzione scettica della filosofia nel rinascimento, 1906. *Michaela Langer / Thomas Hays*

Leon Battista Alberti

- geb. 14. 2. 1404 Genua (Italien)
- gest. vermutlich 19. 4. 1472 Rom (Italien)

Studium der Rechte in Bologna; 1431/32 in Rom; apostolischer Sekretär; Protektion durch Eugen IV.; 1434–1443 in Florenz; 1441 Teilnahme am Dichterwettstreit »Certame Coronario« (für die toskanische/italienische Literatur); 1447–1455 unter Nikolaus V. in Rom; einer der führenden Intellektuellen der Renaissance, Humanist auf fast allen Wissensfeldern; breite Betätigung in Literatur, Kunst und neuer Architektur, schon zu Lebzeiten hoch angesehen, innovativ in Theorie und Praxis der Kunst, Architektur und Urbanistik.

- Ausg.: Opere volgari, 5 Bde, Hg. A. Bonucci, 1843–1849.
- Lit.: G. C. Argan: A., L. B., in: Dizionario biografico degli italiani, Hg. Istituto della Enciclopedia italiana, 1960, 702–713. ■ A. Grafton: L. B. A. Un genio universale, 2003. ■ L. B. A. (1404–1472) tra scienze e lettere. Atti del convegno organizzato in collaborazione con la Société Internationale L. B. A. (Parigi) e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli), Hg. A. Beniscelli/F. Furlan, 2005. ■ E. Di Stefano: L. B. A. e l'idea della bellezza, in: L. B. A. Teorico delle arti e gli impegni civili del »De re aedificatoria«, Hg. A. Calzona, 2007, 33–46.

De pictura praestantissima, et nunquam satis laudata arte libri tres absolutissimi

(nlat.; *Die Malkunst*) – Die kunsttheoretische Schrift entstand 1435/36 in zwei Sprachen, Italienisch und Lateinisch; veröffentlicht wurde sie 1540 in Basel von Thomas Venetius. Alberti, der rigorose Verfechter des »volgare«, widmete die italienische Fassung (*Della pittura*) Brunelleschi, dem Erbauer der Domkuppel in Florenz und Pionier der Entdeckung der Zentralperspektive. In Abschriften kursierten beide Fassungen schon lange vor der Veröffentlichung auf Lateinisch, sie waren Filarete, Leonardo da Vinci, Vasari etc. bekannt. Gemeinsam mit seinen Schriften über die Bildhauerei (*De statua*) und die Architektur (*De re aedificatoria*) gehört der Traktat zu den theoretischen Grundlagen der Kunst der Renaissance, die Alberti vergeblich in einem Buch zu veröffentlichen hoffte. Die Abhandlung be-

Philosophie

Werke aus drei Jahrtausenden

Pöhlmann, F. (Hrsg.)

2016, V, 791 S., Hardcover

ISBN: 978-3-476-04035-0