



Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik

Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik

Hendrik Wallat

Zitation: Wallat, Hendrik (2019): *Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik. Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2019 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Karl Heinz Haag hatte 1983 mit seiner Studie *Der Fortschritt in der Philosophie* eine konzentrierte Synopsis der abendländischen Philosophie vorgelegt, deren konstitutive, gleichermaßen erkenntnistheoretische wie naturphilosophische Leitfrage, die nach den (ontologischen) Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt ist: „Es ist das Problem der objektiven Möglichkeit erscheinender Natur, der metaphysischen Grundlage der Phänomene, die Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein können.“¹ Haag spannt zur systematischen Beantwortung dieser Frage einen weiten ideengeschichtlichen Bogen, der von den Vorsokratikern bis zu den Grundströmungen der Philosophie im 20. Jahrhundert wie etwa Neuthomismus, Fundamentalontologie, Positivismus oder Kritische Theorie reicht. Ins Auge springt dabei eine eklatante Leerstelle: Friedrich Nietzsche.² Auffällig ist diese Auslassung nicht bloß vor dem Hintergrund, welche Bedeutung Nietzsches Werk sonst im

¹ Haag, Karl Heinz: *Der Fortschritt in der Philosophie*, Neuaufgabe Frankfurt/M. 2005, S. 9.

² Diese Leerstelle wird auch nicht in seinen übrigen Arbeiten gefüllt. Weder in: *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, Frankfurt/M. 2005 noch in: *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München 2012 findet Nietzsche auch nur Erwähnung. Haag hat allerdings in Frankfurt Seminare zu Nietzsche abgehalten (mündliche Auskunft von Prof. Dr. Günther Mensching). Eine Skizze der Philosophie von Haag bietet das Nachwort von Günther Mensching in: *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München 2012, S. 263-270. Haags Werk wurde nie breiter rezipiert. Ausnahmen bilden u.a. Stahl, Joachim: *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt u.a. 1991, sowie Müller, Ulrich: *Erkenntnistheorie und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt/M. 1988. Jüngst ist Gerhard Schweppenhäuser mit zwei Aufsätzen hervorgetreten, welche Haags Position einer negativen Metaphysik rekonstruieren und (auch gegen Haag selbst) stark machen. Vgl. ders.: ‚All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik‘. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 2018 46/47, S. 9-36, und ders.: *Nominalismuskritik und ‚negative Metaphysik‘. Philosophiegeschichtliche Überlegungen zum Begriff der Natur in der Dialektik der Aufklärung*. In: Ziege, Eva-Maria/Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): *Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur ‚Dialektik der Aufklärung‘*, Wiesbaden 2019, S. 65-89.

Denken der klassischen Kritischen Theorie spielt(e).³ Weit mehr noch überrascht das Fehlen Nietzsches in Haags *Fortschritt der Philosophie*, weil beide sowohl ein durchaus vergleichbares erkenntniskritisches Interesse an der Tradition abendländischer Philosophie haben, als auch eine historische Erfahrung teilen, die das innere Movens ihrer beiden geistigen Anstrengungen abgibt: die Herrschaft des modernen Nihilismus und der nihilistischen Moderne, die sie im Medium des Geistes zu überwinden trachten. Haag hat dieser Krisenerfahrung den Versuch der Fundierung einer *negativen Metaphysik* entgegengestellt, deren philosophiegeschichtliche Motivquellen er vor allem bei Aristoteles, Kant, Marx und Adorno lokalisiert. Nietzsches *tragische Aufklärung* führt demgegenüber zu einem Resultat, das im denkbar schärfsten Kontrast zur negativen Metaphysik steht: einer sich selbst vernichtenden menschlichen Selbsterkenntnis, die nicht auf eine, wenn auch nur negativ einholbare Intelligibilität der Natur stößt, sondern sich in einer dionysischen Werde-Welt verliert, deren Konstituentien „Wahn, Wille, Wehe“ (KSA 1,132)⁴ sind, an denen der Geist als sich selbst-täuschender Illusionsproduzent zu Grunde geht. Was bleibt ist allein, gemäß dem musischen, nicht aber begrifflich-rationalen Wesen der Welt, deren ästhetische Rechtfertigung und Betrachtung. Haag hat sich mit dieser Radikalität von Nietzsches, in ihren Grundlagen und Resultaten überaus widersprüchlichen Erkenntniskritik nicht auseinandergesetzt.⁵ Im Folgenden muss daher der nicht vorhandene Spieß umgedreht werden: Was hätte Nietzsche wohl zur negativen Metaphysik gesagt?⁶ Die Antworten auf diese Frage führen sodann in einem zweiten Schritt zur Grundfrage von Kritik überhaupt: wie und ob sie begründbar ist.

³ Zum Überblick vgl. Rath, Norbert: Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: Reijen, van Willem u. Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987, Frankfurt /M. 1987, S. 73-110. Eine überarbeitete und aktualisierte Version dieses wichtigen Aufsatzes findet sich online Rath, Norbert: Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos.

Link: <https://www.kritiknetz.de/kritischetheorie/1363>

Die Bedeutung Nietzsches für das Denken Adornos – gerade auch in seinen problematischen Aspekten – ist durchaus mit derjenigen Schopenhauers für Horkheimer zu vergleichen, wenn dies auch nicht immer so offensichtlich ist. Marcuse hat Nietzsche wiederholt als ambivalenten Denker *sui generis* gewürdigt: „Nur Nietzsches Philosophie geht über die ontologische Tradition hinaus, aber seine Beschuldigung des Logos als Unterdrückung und Perversion des Willens zur Macht ist so doppeldeutig, daß sie häufig das Verständnis erschwert und blockiert.“ Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Triebstruktur und Gesellschaft, 17. Aufl. Frankfurt/M. 1995, S. 119. Alfred Schmidt hat einen seiner vielen großen Aufsätze der Philosophie Nietzsche gewidmet (übrigens ursprünglich in der Festschrift zum 60. Geburtstag Adornos): Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie. In: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. erw. Aufl. Darmstadt 1996, S. 124-152. Christoph Türcke verdanken wir eine pointierte Gesamtinterpretation von Nietzsches Philosophie: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, 3. Aufl. Lüneburg 2000.

⁴ Nietzsche wird im Fließtext zitiert: KSA = Kritische Studienausgabe, Neuausgabe München 1999.

⁵ Am ehesten wäre Haags immanente Kritik an Ernst Mach (vgl. Der Fortschritt in der Philosophie, S. 121-126) auf Nietzsche übertragbar, was aber der eigenständigen Bedeutung Nietzsches nicht gerecht würde.

⁶ Ich werde Nietzsches Argumente pointieren und stark machen. Dass ich ihnen in zentraler Hinsicht, was hier erst einmal zurück gestellt werden kann, nicht folge, da sie in unaufhebbare Aporien führen und m.E. auf einem Selbstmissverständnis beruhen, habe ich mehrfach zu zeigen versucht (ausführlich): Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie, Bielefeld 2009; (kurz): Die letzte Versuchung Nietzsche(s). Die Aporien der tragischen Aufklärung, in: Zeitschrift für kritische Theorie 2009, S. 68-93; (zusammenfassend): Philosophie des Abgrunds – Abgrund der Philosophie. Friedrich Nietzsches Denken im Spannungsfeld von Ästhetik, Metaphysik(kritik) und Politik, Berlin 2012 (Broschüre Helle Panke e.V.). Der nun folgende Absatz *Die Moral der Wahrheit – die Wahrheit der Moral* ist aus diesen Veröffentlichungen hervorgegangen.

Die Moral der Wahrheit – die Wahrheit der Moral

Descartes zweifelt laut Nietzsche nicht genug, sondern lässt vielmehr die unhinterfragten Wertschätzungen der abendländischen Philosophie nochmals klassisch erscheinen. Er frage sowenig wie noch der radikalste Skeptizismus nach dem *Wert* der Wahrheit. Dass Wahrheit bzw. wahre Erkenntnis sein solle, gehe seinem Zweifel voraus, weil so laut Nietzsches Verdacht, naiverweise unhinterfragt angenommen werde, dass die Wahrheit per se etwas gutes oder womöglich auch noch schönes sei, was frei mache. Nietzsches Kritik fundiert in *einem* seinen verschiedenen Perspektiven zu Grunde liegenden Verdacht: Wahrheit und Wissenschaft – „das Vertrauen in die Vernunft“ – sind als unbedingte und unhinterfragte Werte ein „moralisches Phänomen“ (KSA 3, 15); Moral ist hier nicht in der engen Form eines ethischen Lehrgebäudes zu verstehen, sondern als Ausdruck für die Stellung des Menschen zum Leben an sich. Die Frage nach dem Wert der Wahrheit wird laut Nietzsche von der gesamten Tradition nicht gestellt (vgl. KSA 5, 15ff.), weil sie stets transzendent versichert sei: in Gott als der Einheit des Wahren und Guten. Die mangelnde Redlichkeit der Philosophie bestehe darin, ihre Aussagen mit diesem ungedeckten Scheck zu bezahlen. Werde dieser aber als Bluff erkannt, für Nietzsche ein zwingendes Resultat der Selbstaufklärung des Geistes, stelle sich heraus, dass von der göttlichen Verbindung vom Wahren und Guten im wahrsten Sinne des Wortes *Nichts* übrig bleibt. Vorschlag: Der radikal Zweifelnde erkenne, dass das, was als Gott figurierte, die reine Abstraktion des Denkens ist: „ein himmlisches Nichts“ (KSA 4, 36). Übrig bleibe allein die Gewalt und das Chaos des Willens zur Macht, was sich (nach tradierter Wertschätzung) als erschreckend herausstelle.

Die dem Denken (als Voraussetzung des Zweifels) zugrunde liegenden logischen und kategorialen Bestimmungen sind für Nietzsche, den Nominalismus ratifizierend, subjektiv-menschliche Konstruktionen. Wir können nicht ohne sie denken, dass sie aber eine ontologische Wahrheit beinhalten – also eine Korrespondenz zwischen Erkenntnissubjekt und Objektwelt verbürgen – ist mitnichten belegt. Die erhabenen Begriffe von Seele, Ich und Geist werden als falsche Verdinglichungen der Sprache entmystifiziert: „Einheit; Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein“ sind der Psycho-Linguistik Nietzsches zufolge allein „Vernunft-Vorurtheil[e]“ (KSA 6, 77), die sich notwendig aus der „Grammatik“ (78) der Sprache ergeben und „herausprojicirt“ sind aus dem Glauben an „innere[n] Thatsachen“ (91) wie Wille, Geist und Ich – allesamt „Fetischwesen“ der „Sprach-Metaphysik“ (77). Unser Denkkapparat, von dem Nietzsche häufig spricht, sei fraglos nützlich und unentbehrlich, er ziele aber nicht auf Wahrheit, sondern auf Nutzen: Denken als sublime Ausdrucksform des Willens zur Macht. Descartes (aber auch Kant) verkennt für Nietzsche diese Bestimmung der logischen und kategorialen Voraussetzungen, die er unhinterfragt noch seinem Zweifel voraussetzt, ohne zu erkennen, dass sie selbst sehr zweifelhaft bezogen sind auf eine ontologische Wahrheit: „Die Grundsätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerspruchs, sind reine Erkenntnisse, weil sie aller Erfahrung vorausgehen. – Aber das sind gar keine Erkenntnisse! sondern regulative Glaubensartikel“ (KSA 12, 266). Kurzum, der „Wille zur Macht als Erkenntniss“ bedeutet:

„nicht ‚erkennen‘, sondern schematisiren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfniß genug thut [...] In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfniß maaßgebend gewesen: das Bedürfniß, nicht zu ‚erkennen‘, sondern zu subsumiren, zu schematisiren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung ... das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen [...]! Hier hat nicht eine präexistente ‚I-dee‘ gearbeitet, sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleich gemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden [...] – Die Kategorien sind ‚Wahrheiten‘ nur in dem Sinne, als sie lebenbedingend für uns sind [...] Die subjektive Nöthigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nöthigung [...] Welche Naivetät aber, daraus einen Beweis zu ziehen, daß wir damit die ‚Wahrheit an sich‘ besäßen ... Das Nicht-Widersprechen können beweist ein Unvermögen nicht eine ‚Wahrheit‘“ (KSA 13, 333f.).

Die Kategorien der Logik generieren demnach überhaupt erst jene Welt, die dann in Gott ihre Vollendung und ihr Fundament findet. Einheit, Substanz, Sein, ausgeschlossener Widerspruch etc. seien diejenigen notwendigen Denkbestimmungen, die erst die Fiktion der Einheit des Subjekts – eigentlich ein Bündel von Energien und Trieben – schaffen, die dann auf ein erstes Subjekt projiziert werden, auf (den rationalen) Gott, der sich demnach der logischen Struktur der Sprache verdankt, die ihre eigenen Abstraktionen hypostasiert und sich in Gott nur selbst anbetet. Als absolute Abstraktion des Denkens ist Gott aber nicht nur eine Schöpfung des Menschen, sondern auch ein Nichts. Dies durchschaue der Mensch in Form einer gleichsam negativen Phänomenologie des Geistes selbst, womit er sich im Nihilismus wiederfindet. Er hat ein Nichts angebetet, dessen Eigenschaften sich aus der Negation der wirklichen Werde-Welt des Willens zur Macht ergeben:

„Resultat: der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus, – wir haben den Werth der Welt an Kategorien gemessen, welche sich auf eine rein fingirte Welt beziehen. Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich eben damit entwerthet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen – alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich projicirt in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die hyperbolische Naivität des Menschen, sich selbst als Sinn und Werthmaß der Dinge <anzusetzen>“ (KSA 13, 49).

Die Elementarstruktur der Sprache aus Subjekt, Objekt und Prädikat sei wie die Grundgesetze und Verfahren der Logik Ausdruck einer selbstvergessenen Täuschung, die die Erkenntnis geradezu von der Wahrheit der Wirklichkeit abhalte, indem sie fingierte Welten konstruiere, derer sich der Mensch theoretisch und praktisch bemächtigen könne:

„Man soll diese Nöthigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze – ‚eine Welt der identischen Fälle‘ – zu bilden, nicht so verstehn, als ob wir damit die wahre Welt zu fixiren im Stande wären [...]. Wir sind es, die ‚das Ding‘, das ‚gleiche Ding‘, das Subjekt, das Prädikat, das Thun, das Objekt, die Substanz, die Form geschaffen haben, nachdem wir das Gleichmachen, das Grob- und Einfachmachen am längsten getrieben haben. Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisirt haben“ (KSA 12, 418).

Dass das begriffliche Denken und die logischen Formen Mittel zum Zweck sind und nicht auf Wahrheit, sondern auf Macht zielen, ist für Nietzsche evident und stellt *nicht* das eigentliche Skandalon dar. Dies ist vielmehr die *Transformation der Logik in Onto-Logik*, deren proton pseudos die Verfälschung humaner Konstruktionsperspektiven in objektive Wahrheit ist. Im Ergebnis produziert diese Transformation die Dichotomisierung der Wirklichkeit in zwei Welten. Während die dionysische Werde-Welt des Willens zur Macht zum flüchtigen Schein degradiert werde, erlebe das begriffliche Denken und die logischen Bestimmungen eine sich selbst hypostasierende und deifizierende „Himmelstürmerei“ (KSA 11, 253). Die metaphysische Welt des Seins erweist sich als eine „bloße Fiktion“ (270) und ihre ‚Wahrheit‘ als gigantischer Trug, ein „Nichts“, das aus dem „Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens“ (KSA 6, 78) geboren ist. Die Welt steht gleichsam auf dem Kopf. Die Wirklichkeit des dionysischen Werdens wird abgewertet, während die menschliche Vernunft sich selbst vergöttlicht und sich zu einem Reich stilisiert, das nicht von dieser Welt ist:

„Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, [...] man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der Realität zu haben glaubte. Das ‚Kriterium der Wahrheit‘ war in der That bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems principieller Fälschung [...]. Die Naivetät war nur die, die anthropocentrische Idiosynkrasie als Maß der Dinge, als Richtschnur über ‚real‘ und ‚unreal‘ zu nehmen: kurz eine Bedingtheit zu verabsolutiren. Und siehe da, jetzt fiel mit Einem Mal die Welt auseinander in eine wahre Welt und eine ‚scheinbare‘ [...]. Das ist der größte Irrthum, der begangen worden ist, das eigentliche Verhängniß des Irrthums auf Erden: man glaubte ein Kriterium der Realität in den Vernunftformen zu haben [...] Und siehe da: jetzt wurde die Welt falsch, und exakt der Eigenschaften wegen, die ihre Realität ausmachen, Wechsel, Werden, Vielheit, Gegensatz, Widerspruch, Krieg“ (KSA 13, 336f.).

Diese Ausführung ist der Hintergrund, vor dem Nietzsches Destruktion der (metaphysischen) Wahrheit allein verständlich wird. Nietzsche sieht hier am Grunde aller Erkenntnis ein „moralisches Vorurtheil“ walten: „daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem wahren Sein der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung, das Chaotische, Unberechenbare nur einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme – kurz ein Irrthum sei“ (KSA 11, 632.) Diese metaphysische Hypostasierung von Vernunftkategorien zu einer wahren Welt des ewigen, identischen, unvergänglichen Seins, demgegenüber die vergängliche Werde-Welt zum Schein degradiert wird, will Nietzsche in seiner Umwertung der Werte revidieren. Der neuzeitliche Nihilismus, den Nietzsche in seinem Denken durchleben, radikalisieren und überwinden will, gründet (grade auch in der Gestalt der Wissenschaft) demnach in einer philosophischen und religiösen Tradition, die von Platon an das Sein vergöttlichte, wo es doch nur eine Bestimmung des Denkens ist: „jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist.“ (KSA 3, 577).

Hinter der Wahrheit steht für Nietzsche also eine „moralische Ontologie“ (KSA 12, 265), eine Wertschätzung, die zugleich die Wahrheit der Moral aufdecke. Nach dem Wert der Wahrheit werde gar

nicht gefragt. Dass sie ist und gut sei, werde von vorneherein vorausgesetzt. Und was als Wahres vergöttlicht werde, sei nicht eine ontologische Wahrheit, sondern menschliche Konstruktionen. Diese seien nun, so Nietzsches dargelegter weiterer Verdacht, nicht bloß Mittel der Macht im Überlebenskampf, sondern der immanenten Werde-Welt – der einzigen, die existiere – auch noch konträr. In einer solchen hielten es aber die schwachen Menschen nicht aus. Das sei die Wahrheit der Moral, die den Ausgangspunkt der Moral der Wahrheit darstellt. Die Schwachen flüchteten sich in die Scheinwelt ihrer Abstraktionen, die sie zugleich als moralisch gut befanden, gegenüber einer Wirklichkeit, die sie zugunsten eines Nichts denunzierten:

„Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, was eigentlich jenes ganze Wollen ausdrückt, das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst – das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens“ (KSA 5, 412).

Hinter der Moral der Wahrheit steht am Ende die Wahrheit der Moral. Die traditionellen Auffassungen vom Wahren und Guten und ihrer Einheit in Gott seien moralische Fehlurteile, Urteile der Schwachen, die sich an der Welt rächen mussten und sie daher in ihrer Wirklichkeit negierten. Was als wahr und gut ausgegeben wird, sei eine Wertschätzung von Sklaven. Nietzsche nimmt das Theodizeeproblem wieder auf und gibt ihm eine eigentümliche Wendung. Es steht nicht mehr die Frage im Raum, Gott angesichts des Bösen in der Welt zu rechtfertigen, sondern das Böse in der Welt wird selbst zum Erklärungsgrund Gottes, der die Schwachen (im Denken) erlöst. Der nihilistische Ursprung von Moral und Gott liegt in einer Wertschätzung von Menschen, die das Leben und dessen (brutale) Wahrheiten nicht ertragen. Ihr Gott ist die Lüge, seine Wahrheit reiner Schein und das Gute ein moralisches Vor- und Fehlurteil. Nietzsche ist nun immer noch genug (dialektischer?) Geschichtsphilosoph, um in diesem Sklavenaufstand der Moral als dem Grund des christlichen Gottes keine bloße Verirrung der Geschichte zu sehen. Mit ihm trete auch jener Wahrheitswille – ein nicht durchschauter Wille zur Macht – in die Welt, der am Ende eines langen Prozesses (in Nietzsche?) seine eigene Unwahrheit erkennen kann und muss. Das eröffne aber die Möglichkeit, den unbewussten Nihilismus der Tradition als Basis des neuzeitlichen Nihilismus zu überwinden – und zwar durch erweiterte Reflexion, womit Nietzsche dann doch der philosophischen Tradition verbunden bleibt; wie auch seine Vorstellung eines im Hintergrund der Geschichte waltenden Willens zur Macht, der dem Denken (Beherrschung der Welt) wie dem moralischen (Fehl-)Urteil (Rache an der Welt) unbewusst zugrunde liege, eine untergründige Beziehung zur Hegelschen Geschichtsphilosophie des Weltgeistes erkennen lässt.

Die politische Stoßrichtung – bis heute in der Nietzschegemeinde weitgehend verdrängt und desartikulierte – dieser Philosophiekritik ist im Übrigen eindeutig. Wollte man einmal Nietzsches genealogische Methode auf ihn selbst anwenden, so ließe sich ein explizit politisches Motiv seiner Metaphysik-, Wissenschafts- und Logikkritik aufzeigen. Wissenschaft und Logik haben für ihn einen funda-

mental demokratischen Charakter: „Die Wissenschaft ist grund-demokratisch und antioligarchisch“ (KSA 12, 349). So betrachtet, richtet sich Nietzsches Kritik nicht vorrangig auf eine Kritik der Herrschaft des Begriffs über sein nichtidentisches Objekt, sondern auf dessen egalitäres Wesen: „Das Begierden-Erdreich, aus dem die Logik herausgewachsen ist: Heerden-Instinkt im Hintergrunde, die Annahme der gleichen Fälle setzt die ‚gleiche Seele‘ voraus. Zum Zweck der Verständigung und Herrschaft“ (308). „Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik“ (KSA 3, 584). Konsequenterweise sieht Nietzsche auch in der „Dialektik“ ein „Pöbel-Ressentiment“ gegen die sich selbst legitimierende „Autorität“ (KSA 6, 70) traditioneller Herrschaft. Nietzsches Kritik am begrifflichen Denken lässt sich zwar nicht politisch widerlegen, dass diese aber bis in ihre subtilsten Interpretationen hinein auch politisch motiviert ist, ist nicht von der Hand zu weisen. Dies gilt auch, den Kreis schließend, für seine Kritik an Descartes:

„Plato, in solchen Dingen unschuldiger und ohne die Verschmitztheit des Plebejers, wollte mit Aufwand aller Kraft – der größten Kraft, die bisher ein Philosoph aufzuwenden hatte! – sich beweisen, dass Vernunft und Instinkt von selbst auf Ein Ziel zugehen, auf das Gute, auf ‚Gott‘; und seit Plato sind alle Theologen und Philosophen auf der gleichen Bahn, – das heißt, in Dingen der Moral hat bisher der Instinkt, oder wie die Christen es nennen, ‚der Glaube‘, oder wie ich es nenne, ‚die Herde‘ gesiegt. Man müsste dann den Descartes ausnehmen, den Vater des Rationalismus (und folglich Großvater der Revolution), welcher der Vernunft allein Autorität zuerkannte; aber die Vernunft ist nur ein Werkzeug und Descartes war oberflächlich.“ (KSA 5, 112f.)

Negative Metaphysik als Ausweg?

Auf Haags Frage nach den metaphysischen Gründen rationaler Naturerkenntnis gibt Nietzsche eine negative Antwort: Die Natur/Welt ist nicht rational und fundiert auch nicht im Intelligiblen, sondern sie ist das chaotische Geschehen des/der Willen/s zur Macht selbst und nichts außerdem. Der Wille zur Macht liegt nicht dem Seienden zugrunde, sondern dieses selbst erweist sich für Nietzsche als nichts anderes als (brüchige) Formen des Willens zur Macht: ein sinn-, ziel und subjektloses Geschehen. Es ist offensichtlich, dass Nietzsche mit seinem verabsolutierten Willensprimat, das am Ende den Willen selbst nicht weniger als das Subjekt und Objekt in Energiekonzentrate und -ströme von Machtquanten auflöst, einen sich selbstzerstörerisch radikalierenden Nominalismus betreibt, in dessen Tradition der hammerschwingende Philosoph steht, ohne es zu wissen. Nietzsche gerät in das Problem, dem doch aufgelösten Subjekt eine Macht über die Welt zu zuerkennen, die schlicht nicht einleuchtet.⁷ Entsprechend konsequent zieht er einen Schluss, von dem sich fragen lässt, wer/was eigentlich die urteilende Instanz desselben sein soll: „Es giebt keinen Stoff, keinen Raum [...], keine Form, keinen Leib und keine Seele. Kein ‚Schaffen‘, kein Allwissen – keinen Gott: ja keinen Mensch“ (KSA 9, 686).

⁷ Vgl. Wallat: Bewusstsein der Krise, bes. S. 437ff.

In Bezug auf Haag würde Nietzsche wohl darauf pochen, dass die Denknötwendigkeit eines – wenn auch nicht positiv bestimmbaren – metaphysischen Realgrundes der Natur eben nur eine Notwendigkeit des Denkens ist, die nicht auf die Wirklichkeit des Gedachten rückschließen lässt; das apagogische Beweisverfahren überzeugt ihn schon bei Aristoteles nicht: „Eine Annahme, die unwiderlegbar ist, - warum sollte sie deßhalb schon wahr sein? Dieser Satz empört vielleicht die Logiker, welche ihre Gränzen als Gränzen der Dinge ansetzen: aber diesem Logiker-Optimismus habe ich schon lange den Krieg erklärt“ (KSA 11, 598) Der rein negative Charakter von Haags Metaphysik wäre für Nietzsche ein Hinweis darauf, dass die Vernunft zwar gezwungen ist, sich die Frage des Grundes zu stellen, diese aber gar nicht beantworten kann, weil dieser nicht intelligibel ist. Das begriffliche Denken kommt an den Grund gar nicht heran, weil er nicht begrifflich verfasst ist. Die „Unbegreiflichkeit des Lebens“ resultiert für Nietzsche aus „dessen Unbegrifflichkeit“⁸, wie Alfred Schmidt so treffend wie prägnant formuliert hat. Diesen Sachverhalt alleine könne das Denken im Prozess der tragischen Selbsterkenntnis erkennen. Rationales Denken könne per se das eigentliche Unwesen der Welt nicht erkennen, ja es nicht einmal erahnen; es verschleierte geradezu dessen wahre (Un-)Gestalt. Das rationale Denken sei eben nur Ausdruck der Bemeisterung des Lebens, des (psychisch bedingten) Verlangens nach Stabilität, Berechenbarkeit und begründeter Verlässlichkeit. Es ziele nicht auf Wahrheit, sondern auf Sicherheit. Es bleibe notwendig gefangen in seiner selbst konstruierten Welt, die in sich fraglos zwingend und allgemein menschlich (in ihren Fragen und Schlüssen) sei, deren vorausgesetzte Vernunft aber nur ein lebensnotwendiger Glaube sei, der über den dionysischen Abgrund der Welt hinweg täusche.

Auch die negative Metaphysik projiziert demnach – wenn auch indirekt – das vernünftige Denken und seinen logischen Zwang in das Wesen der Dinge. Auch ihr liegt am Ende eine moralische Wertung zugrunde, die ihr Fragen, Probleme und Antworten diktiert: dass Systematik und Rationalität herrsche, dass das Seiende einen Grund habe, dem Vernunft zukomme. Diese Annahmen seien aber nun nicht das Resultat einer interesselosen Wahrheitssuche, sondern Wertungen, die sich als Willen zur Macht zu erkennen geben. Macht über das Leben wäre demnach auch der innere Antrieb der negativen Metaphysik. Auf Haag gemünzt, ließe sich Nietzsches Verdacht vielleicht so formulieren: Der Verweis auf die Insuffizienz der bisherigen Metaphysik wie auch ihrer Verabschiedungen ist präzise begründet. Nietzsche selbst lässt, was den ambivalenten Charakter des eigenen Unternehmens unterstreicht, die „absolute Möglichkeit“ (29) einer metaphysischen Welt offen, deren Erkenntnis aber die „gleichgültigste aller Erkenntnis“ (30) wäre, da man von ihr „gar Nichts aussagen“ könne, „geschweige denn, dass man Glück, Heil und Leben von den Spinnenfäden einer solchen Möglichkeit abhängen lassen dürfte. – Denn man könnte von der metaphysischen Welt gar Nichts aussagen, als ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein; es wäre ein Ding mit negativen Eigenschaften.“ Die Erkenntnis hiervon wäre die „gleichgültigste aller Erkenntnisse“ (KSA 2, 29f.). Bereits in seiner Tragödienschrift schreibt Nietzsche jedoch, dass das Denken sich in seinem Wahrheitsstreben bis an seine „Grenzen“ bewegt – und sich in den eigenen

⁸ Schmidt: Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 134.

Schwanz beißt. Es sieht das „Unaufhellbare“ (KSA 1, 101), und damit sein Scheitern. Das Denken gesteht sich selbst ein, dass es eine „Wahnvorstellung“ ist, am „Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins“ (99) zu gelangen. Haags eigene Antwort, die sich aus der indirekten Widerlegung der verschiedenen metaphysischen Versuche ergibt, bleibt daher keineswegs zufällig eigentümlich blass. Die Frage bleibt virulent, ob der negative Grund eben nicht wirklich nur eine Denknötwendigkeit – und eben *nichts* weiter ist; also selbst sich nur einer Denk-Abstraktion von jeder positiven Bestimmtheit verdankt, die in der positiven Metaphysik in Form der begrifflichen Imitation des Faktischen auftritt. Demnach wäre für Nietzsche mit der negativen Metaphysik nicht ein Ausweg aus den Aporien der Metaphysik gefunden, sondern endgültig das rein Unbestimmte als Grund der begrifflichen Erkenntnis eingestanden. Das wäre aber als rein Negatives ein Nicht-Grund, der nichts folglich nichts begründen kann und allein dem Zwang des Denkens entspringt, welches am Ende sich selbst als blind erkennen muss. Genau das ist es aber, was Nietzsche von jeglichem begrifflichen Denken vermutet: dass es nur sich selbst erkennt, was am Ende dazu führt, zu erkennen, dass es – im emphatischen Sinne – nichts erkennt, weil die Wirklichkeit gerade nicht mit dem rationalen Denken kongruiert. Nietzsche ändert daher die Fragestellung. Nachdem Nietzsche Kants Begründung der Möglichkeit der Bildung synthetischer Urteile a priori als tautologisch verhöhnt – „Vermöge eines Vermögens“ – schreibt er: „es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urtheile Apriori möglich?‘ durch eine andre Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urtheile nöthig?‘ – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urtheile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urtheile sein könnten!“ (KSA 5, 25). Und auch in Bezug auf den letzten Grund und die Frage nach ihm sieht Nietzsche ein spezifisches menschliches Bedürfnis wirken:

Die Metaphysiker „setzen Das, was am Ende kommt [...] die ‚höchsten Begriffe‘, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang als Anfang. Es ist dies wieder nur der Ausdruck ihrer Art zu verehren: das Höhere darf nicht aus dem Niederen wachsen, darf überhaupt nicht gewachsen sein [...]. Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene – das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich causa sui sein. [...] ... Damit haben sie ihren stupenden Begriff ‚Gott‘ ... Das Letzte, Dünnsste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum ...“ (KSA 6, 76).

Die Frage nach Wahrheit und Grund ist also mitsamt ihrer Beantwortung nichts als ein sich selbst als reine Erkenntnis missverstehendes Werturteil – die Perspektive einer bestimmten Stellung zum Leben, einer Moral, hinter der der Willen zur Macht steht. Am Ende der Erkenntnis steht folglich nicht eine emphatische (positive oder negative) ontologische Wahrheit, sondern die Entzauberung des rationalen Denkens als sich selbst verbergender Schein, dem die Kunst als *selbstbewusster* Schein überlegen ist. Zum einen täuscht sie sich nicht über ihren vermeintlichen Wahrheitsgehalt und zum anderen steht sie in direkter Verwandtschaft zum Dionysischen als dem (Un-)Wesen der Welt. An die Stelle der (negativen) Metaphysik tritt dann eine Zugangsweise zur Welt, die ihren (Ab-)Grund nur ästhetisch wiedergeben kann: die dionysische Chaos-Welt, von der alleine die Musik zu berichten weiß, wobei auch die Musik, Nietzsche hadert mit seiner eigenen Erkenntniskritik,

nur anthropomorphe Nachbildungen des Dionysischen zustande bringt; ein Thema für sich, da Nietzsches Position bezüglich dessen, was Kunst ist und kann, nicht eindeutig ist. Ist sie nur lebensdienlicher als das rationale Denken/Wissenschaft/Metaphysik oder ist sie auch ‚ontologisch‘ ‚wahrer‘, näher am dionysischen (Ab-)Grund?⁹

Wenn Haag am Ende zu einer negativen Theologie fortschreitet, wie er es in seinem Werk *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung* tut¹⁰, wo folgerichtig Kant eine untergeordnete und Adorno und Marx gar keine Rolle mehr spielen, wäre dies nur ein weiteres gefundenes Fressen für Nietzsches Überzeugung gewesen, dass auch die negative Metaphysik auf dem Nichts basiert. Dass hinter negativer Metaphysik doch wieder der Monotheismus auftaucht, dessen Haagscher Gott so wenig zu überzeugen vermag wie seine anderen Erscheinungen, spräche für Nietzsches Verdacht gegen die Vernunft als solche, die vom toten Gott nicht loszukommen scheint. Spätestens hier wird es schlicht unverständlich, dass Haag, wo er doch den „modernen Nihilismus“¹¹ thematisiert, sich den produktiven Herausforderungen von Nietzsches Provokationen nicht gestellt hat. Sein *Fortschritt der Philosophie* hätte jedenfalls an (weiterer) Überzeugungskraft gewonnen, wenn er einem seiner entschiedensten Gegner nicht derart durchgängig aus dem Wege gegangen wäre.

Die Voraussetzungen der Kritik

Mit der Transzendierung des begrifflichen Denkens der Logos-Tradition der Philosophie in das Ästhetische einerseits und in das Theologische andererseits sind jene Fluchtlinien aufgezeigt, die in den Kernkonflikt der rationalen Begründbarkeit kritischer Theorie führen. Während Jürgen Habermas die Alternativlosigkeit nachmetaphysischen Denkens dogmatisch postuliert hat¹², hat jüngst Gerhard Schweppenhäuser in einer Rekonstruktion der Aneignungsweisen der klassischen Metaphysik durch die Kritische Theorie die reflektierte Verbindung von Materialismus und Metaphysik als Bedingung der Möglichkeit von Kritik herausgestellt. Habermas' Begriff der von ihm ad acta gelegten Metaphysik ist ersichtlich stark platonisch konnotiert. Fraglich ist nicht allein, ob man Metaphysik angemessen verhandeln kann, wenn man großzügig die aristotelische Tradition ausklammert. Entscheidender ist vielmehr, dass Habermas bei aller pointierten Metaphysik-Kritik das Grundprob-

⁹ Vgl. Wallat: Das Bewusstsein der Krise, S. 171-175 Siehe auch Wallat, Hendrik: „oh Nacht, oh Schweigen, oh totenstillen Lärm!...“ Versuch über Nietzsches ästhetische (Ab-)Gründerfahrung des Dionysischen. In: ders.: Philosophie des Abgrunds, S. 7-15.

¹⁰ Vgl. Haag: Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, S. 113-117.

¹¹ Ebd., S. 117.

¹² Zur Begründung der Unhintergebarkeit nachmetaphysischen Denkens vgl. Habermas' synoptische Aufsätze *Motive Nachmetaphysischen Denkens* und *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*. Beide in Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1988, S. 35-60 u. 153-186. Habermas verweist in diesen Arbeiten im Übrigen auch auf Haag (vgl. S. 38, 57 u. 160), um seine Kritik metaphysischen Denkens zu untermauern, ohne jedoch Haags negative Metaphysik als Alternative zum nachmetaphysischen Denken zu diskutieren. Stattdessen firmiert bei Habermas unter negativer Metaphysik am Ende so etwas wie eine Art esoterischer Philosophie, die Habermas wohl beispielhaft bei Adorno meint entdeckt zu haben (vgl. S. 185f.) Auf diesen irritierenden Sachverhalt verweist auch Schweppenhäuser: ‚All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik‘, S. 13f.

lem seiner dezent-skeptischen, sich selbst in die Tradition der Aufklärung und des Universalismus stellenden kommunikativen Verflüssigung der Vernunft anscheinend nicht einmal erkennt: der Rückzug auf Verfahrensrationalität und die Rationalitätsstruktur von Sprache ist zirkulär und unbegründet, wenn diese nicht auf einen Vernunftbegriff fundiert, der sich zwar über Sprache und Verfahren, also diskursiv, erschließen, nicht aber begründen lässt; dass „sich Erkenntnisleistungen nur noch verfahrensrational ausweisen lassen – anhand von Prozeduren, letztlich denen der Argumentation“¹³, zeichnet Übrigens wenigstens seit Platon jede Philosophie aus. Die Überwindung der Zirkularität der Vernunftbegründung setzt einen objektiven Begriff von Vernunft voraus, der gleichwohl weder Resultat objektivistischer Ideenschau noch Setzung eines absoluten Subjekts ist. Er ist vielmehr das Resultat rekursiver Reflexion des Subjekts auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Handeln, die in der Welt bzw. dem Objekt selbst als angelegt angenommen werden müssen. Ob man dies nun als Bewusstseinsphilosophie, Subjekt-Objekt-Dialektik oder als was auch immer bezeichnen mag – ohne eine solche Theorie, die die Vernunft aus dem Verhältnis von Subjekt/Bewusstsein und Objekt/Welt begründet, bleibt alle kommunikative Vernunft gegenstandslos und idealistisch, in dem Glauben aus und in dem Verfahren sich selbst erzeugen zu können. Schweppenhäusers Gegenposition zu Habermas ist daher darin zu folgen, dass die durchaus verschiedenen, in und gegen sich immer auch widersprüchlich sich verhaltenden Versuche der Rettung der Metaphysik durch Kritik in der klassischen kritischen Theorie einer rationalen, bewahrenswerten Einsicht entspringen: dass hiervon die „Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaftskritik“¹⁴ abhängt. Dessen ungeachtet erscheint es mir dennoch unglücklich, dass Schweppenhäuser die rationalen Gehalte der negativen Metaphysik eines kritischen Materialismus nicht kategorisch von der Aneignung theologischer Motive in der klassischen Kritischen Theorie unterscheidet.¹⁵

In der Tat lassen sich in der klassischen kritischen Theorie vielfältige, überaus gebrochene Bezüge zu verschiedenen Traditionssträngen christlicher und jüdischer Theologie finden; ihr systematischer Stellenwert ist, da in sich überaus widersprüchlich, nicht präzise zu bestimmen und zu vereinheitlichen.¹⁶ Der junge Horkheimer kritisiert sie aus der Perspektive eines ontologischen Materialismus rigoros, während der alte sie pessimistisch umkreist, ohne jedoch sie zu verbannen. Marcuse kennt sie gar nicht. Bei allem utopischen Überschuss ist sein Materialismus radikal immanent und keineswegs hoffnungsfroh, was die Notwendigkeit innerweltlicher Befreiung nur noch potenziert, da jegliche Erlösungshoffnung kategorisch ausgeschlossen ist: „selbst der endliche Anbruch der Freiheit kann diejenigen nicht mehr erlösen, die unter Schmerzen gestorben sind. Die Erinnerung an sie und die aufgehäufte Schuld der Menschheit gegenüber ihren Opfern verdunkeln die Aussichten einer Kultur ohne Unterdrückung.“¹⁷ Und Adorno nimmt zwar Motive der Theologie und des Messia-

¹³ Habermas: Nachmetaphysisches Denken, S. 45.

¹⁴ Schweppenhäuser: ‚All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik‘, S. 31.

¹⁵ Schweppenhäuser macht diesen Sachverhalt zwar in Bezug auf Haags theologische Wendung unmissverständlich deutlich (vgl. S. 28-31; s.U. Fn. 34), nicht aber in Hinblick auf wie auch immer begründete theologische Anleihen bei Adorno und Horkheimer.

¹⁶ Vgl. Braunstein, Dirk u.a. (Hg.): ‚Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt‘. Religion, Metaphysik, Kritische Theorie, Berlin 2018.

¹⁷ Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft, S. 233.

nismus auf¹⁸, unterzieht sie aber zugleich einer derart radikalen Kritik, die es erlaubt, trotz aller Ambivalenz in seinem Gesamtwerk, sie zum Ausgangspunkt einer kategorischen Absage an theologische Scheinbegründungen kritischer Theorie zu machen. Sicherlich kann man Adornos Rückgriffe auf verschiedene Topoi der Theologie genauso zu deuten versuchen, wie man auf Aporien in Adornos Denken verweisen kann, die in Abgründe führen, aus denen womöglich nur noch theologisierende Auswege wieder herausführen können; wie eine solche Interpretation ausfällt, hängt von der jeweiligen Gewichtung der verschiedenen, nicht restlos kompatiblen Argumentationsstränge ab, die Adorno verfolgt.¹⁹ Man kann aber auch, wofür hier plädiert wird, jenen kurzen Text Adornos, der die im Raume stehende Problematik explizit behandelt, zum kritischen Richtmaß machen, das, wo es nötig ist, auch gegen ihn selbst zu wenden wäre. In seinen Thesen zu *Vernunft und Offenbarung* (1957/58) stellt Adorno dezidiert das Willkürmoment des Festhaltens am Offenbarungsglauben heraus. Dieser wurde sowohl durch die in der theologischen Spekulation entfaltete Rationalität des Arguments von innen heraus zerstört, als auch durch den Fortschritt des positiven Wissens und der Aufklärung entzaubert. Der „Offenbarungsglaube“ ist daher „nicht mehr in den Menschen und der Ordnung ihrer Verhältnisse substantiell gegenwärtig“²⁰, und wird somit in seinen wiederkehrenden Pseudorenaissancen nur noch unwahrer und giftiger. „Die Wendung zur Transzendenz fungiert als Deckbild immanenter, gesellschaftlicher Hoffnungslosigkeit“²¹, der sie entspringt, um sie zugleich zu kaschieren und zu sanktionieren. Adorno spitzt seine Kritik dahingehend zu, dass die Abwendung des Glaubens von der Vernunft, die ihn des Trugs überführt und seine Objektivität als Schein destruiert, Religion zu dem macht, was sie immer schon war: zu „einer autoritären Weltanschauung, in der Zwang und Willkür sich verschränken“²² Adornos aus den Resultaten aufklärerischer Religions- und Theologiekritik²³ gewonnenes Fazit ist so unmissverständlich wie es für materialistische Kritik verbindlich ist: „Was mehr wäre als dies Nichts“, was die vernünftige (Selbst-)Kritik der Theologie zurücklässt, „führte zugleich zum Unlösbaren, und es wäre ein bloßer Trick des eingesperreten Bewußtseins, Unlösbarkeit selber, das Scheitern des endlichen Menschen, als religiöse Kategorie zu verklären, während sie die gegenwärtige Ohnmacht der religiösen Kategorien be-

¹⁸ Einen Überblick bietet der Artikel von Brumlik, Michael: Theologie und Messianismus. In: Klein, Richard u.a. (Hg.): Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2011, S. 295-309.

¹⁹ Auf einige Widersprüche in Adornos Erkenntnis- und Gesellschaftskritik und Möglichkeiten eines produktiven Umgangs mit diesen habe ich in zwei Aufsätzen hingewiesen. Vgl. Wallat, Hendrik: Natur(-) und Herrschaft(skritik). Adornos Naturphilosophie zwischen Geschichtsspekulation und Erkenntniskritik. In: Gerhard, Myriam/Zunke, Christine (Hg.): Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen. Perspektiven der Naturphilosophie, Würzburg 2010, S. 247-268; ders.: Adornos Anarchismus. In: Kellermann, Philippe (Hg.): Begegnung feindlicher Brüder II. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung, Münster 2012, S. 81-104.

²⁰ Adorno, Theodor W.: Vernunft und Offenbarung. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt/M. 1997, S. 609.

²¹ Ebd., S. 612

²² Ebd., S. 614.

²³ Religions- und Theologiekritik sind nicht dasselbe. Diese zielt auf den begrifflichen Begründungsversuch von Gott und Glauben, jene auf die (institutionalisierte) Glaubenspraxis; es kann mithin auch theologisch motivierte Religionskritik geben.

zeugt. Darum sehe ich keine andere Möglichkeit als äußerste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber²⁴.

Die Theologie stützt sich auf etwas, was sie nicht beweisen kann, und jegliches (Wort-)Spiel mit einer Theologie ohne Gott ist a priori in einem strikten Sinne eine *contradictio in adiecto*.²⁵ Wenn Günther Mensching herausstellt, dass die Theologie selbst eine historische Gestalt und Bedingung der Aufklärung ist, die sich selbst aufhebt und als solche selbstaufgehobene „der metaphysische Ort kritischen Bewußtseins ist“²⁶, so ist dies nur dann nicht unzutreffend, wenn damit keinerlei falsche Konzessionen gemacht werden. Zum einen ist die Theologie eine *historische*, durch die europäische (Kultur-)Geschichte vermittelte²⁷, nicht aber eine *systematische* Voraussetzung von Kritik überhaupt. Die systematische Voraussetzung von Kritik ist bereits in der Selbstreflexion des Logos bzw. im begrifflichen Denken der Philosophie erschlossen. Das Bewusstsein für die theologische Vermittlungskomponente der Kritik beruht zwingend auf einer, von Mensching keineswegs unterschlagenen, unhintergehbaren Religionskritik und auf der Erkenntnis, dass die Theologie eine „unwiederbringlich vergangene“²⁸ Gestalt des Geistes ist, die keine Rolle bei der Begründung der Möglichkeit von Kritik spielen kann. Metaphysik ist keine säkularisierte Form von Theologie, sondern deren Kritik als Gestalt heteronomen Bewusstseins. Die Beziehung beider ist explizit kritisch, so sehr sie auch in Teilen gemeinsame Fragestellungen aufweisen: „Metaphysik ist gegenüber Theologie nicht bloß, wie nach positivistischer Doktrin, ein historisch späteres Stadium, nicht nur die Säkularisation der Theologie in den Begriff. Sie bewahrt Theologie auf in der Kritik an ihr, indem sie

²⁴ Adorno: Vernunft und Offenbarung, S. 616.

²⁵ Auch hierauf verweist Adorno mit seiner Kritik an der Theologie, die unter dem Druck aufklärerischer Kritik und wissenschaftlicher Erkenntnisse, ihre substantiellen Gehalte „zur bloßen Symbolik“ (ebd. S. 615) uminterpretiert; eine ähnliche Kritik an der modernen Theologie hat bereits der ‚frühe‘ Horkheimer vorgebracht (vgl. Wallat, Hendrik: Das Scheitern der Befreiung. Politisch-philosophische Essays, Münster 2017, S. 261). Mit dem „Sachgehalt“ der Religion geht aber auch ihr „Wahrheitsanspruch“ (Adorno: Vernunft und Offenbarung, S. 615) verloren. Wer Gott und die Inhalte des Glaubens mit ihrer Reduktion auf ihren Gleichnis- und Symbolcharakter zu retten glaubt, hat sie bereits effektiv getötet; die Offenbarung ließe sich nicht mehr von einem mehr oder weniger gelungenen Märchen unterscheiden.

²⁶ Mensching, Günther: Als ob es Ihn gäbe. Zum metaphysischen Ort kritischen Bewusstseins. In: Kruij, Gerhard/Fischer, Michael (Hg.): Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute, Münster 2006, S. 41. Zur mittelalterlichen Theologie als Voraussetzung neuzeitlichen Denkens vgl. auch Menschings große Studie: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992.

²⁷ Wenn auch die Kirche selbst zumeist verhasstes Ziel von Aufständen war, spielten in der sozialrevolutionären Praxis bis in den Frühsozialismus hinein theologische und religiöse Komponenten eine wichtige Rolle als Antriebsmotor und Legitimationsbasis der Revolte. Vgl. Mensching, Günther: Welcher Geist beendet die geistlosen Zustände? Von der theologischen Kritik des Diesseits im Mittelalter zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Berger, Maxi u.a. (Hg.): ‚Der Geist geistloser Zustände‘. Religionskritik und Gesellschaftstheorie, Münster 2012, S. 71-81. Mensching geht in diesem Aufsatz allerdings jenen entscheidenden Schritt weiter, der hier zur Kritik steht: dass Kritik in einem emphatischen Sinne theologisch begründet ist, zumal der Bezug auf Selbstbewusstsein und Moral zirkulär und uneingestanden mystisch sei (vgl. S. 74). „Spontaneität aus moralischer Einsicht“ beziehe ihre „Kraft“ aus nichts anderem als „der Religion, die sie doch aufheben wolle“ (81), und die Verstrickung der Menschheit in ihre unheilvolle Geschichte führe dazu, dass das „Ende“ der „immanenten Fatalität“ letztlich „nur extern herbeigeführt werden“ (79) könne. Beides ist mit der Idee Autonomie und der Selbstbefreiung unvereinbar und unterstellt zwangsläufig die Kritik einer heteronomen Quelle. So bestechend Menschings Ausführungen auch in diesem Falle sind – sie führen in weitaus unlösbarere Aporien als sie jene darstellen, die der moralischen, nicht-theologischen Begründung von Kritik vorgehalten werden.

²⁸ Mensching: Als ob es Ihn gäbe, S. 41.

den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet.“²⁹ Der Verweis auf theologische Fragestellungen und Probleme kann zwar den Sinn dafür schärfen, mit welchen Vertracktheiten theoretische und praktische Gesellschaftskritik konfrontiert ist, was zur Selbstreflexion kritischer Theorie beitragen mag. Gelöst wird damit aber keines ihrer (Begründungs- und Ziel-)Probleme. Ob man theologische Figuren als Fluchtpunkte einer nicht mehr rational begründbaren Sehnsucht durchgehen lassen mag, ist daher sekundär. Nicht nur gehört radikale Religionskritik, heute leider mehr denn je, zur Voraussetzung jeder Gesellschaftskritik; falsche Toleranz, die über die rechtliche Anerkennung einer Privatschulle hinausgeht, ist in dieser Hinsicht objektiv reaktionär.³⁰ Weit mehr noch muss allerdings jeglicher wie auch immer geartete und vermittelte Bezug auf die Theologie kategorisch abgelehnt werden, weil er prinzipiell die rationale Begründbarkeit von Kritik ausschließt.

Das theologische Grundmotiv, dass das, was ist, nicht alles sein kann, ist auch dasjenige der Kritik, sowohl in objektiv-substanzieller Hinsicht, als auch im Subjekt, dass sich als beschädigtes erfährt. Auch das Wachhalten des kritischen Bewusstseins für die Grenzen der Befreiung, die eben keine Erlösung sein kann, ist konstitutiv für die Kritik. Materialistische Andachtsräume für die Unendlichkeit ertragenen Leids und ungesühnten Unrechts sind der traurigen Gestalt materialistischer Kritik durchaus eigen; materialistische Kritik muss sich nicht die Sehnsucht nach einem ganz Anderen verbieten, welches auch noch jene Dinge zurecht rücken könnte, die der Befreiung unverfügbar bleiben. Wäre diese notwendig rational unausgewiesene theologische Dimension für Kritische Theorie allerdings begründungskonstitutiv, so wäre sie tatsächlich, wie die Kritik unterstellt, nicht von einem „privaten Mystizismus“³¹ zu unterscheiden, der eschatologische Ansprüche an politische Praxis stellt, die sie a priori nicht erfüllen kann. Die materialistische Aufnahme und Wendung der Fragen der metaphysischen Tradition, die im Zeichen des Logos steht, ist daher kategorial von begrifflichen Anleihen bei der Theologie zu trennen. Dass es sich in der Kritischen Theorie um die „mate-

²⁹ Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt/M. 1997, S. 389. Zur „Schmach“, die „der Theologie“ durchaus „mit Grund [...] widerfuhr“, vgl. auch ebd., S. 365f.

³⁰ Auch weil, anders als Marx noch annahm, die Kritik der Religion nicht erledigt ist, ist der radikale Aufklärer Nietzsche aktuell. Seine zivilisationstheoretisch-psychologische Analyse des Zusammenhangs von historischer Gewalt, missglückter Kultivierung durch Triebrepression und religiösem Wahn dürften richtungsweisend zur Erklärung der Persistenz von religiös-heteronomem Bewusstsein sein. Die Kritik an Habermas soll hier nicht überdehnt werden. Folgerichtig taucht allerdings ein weiterer sehr zweifelhafter Punkt seiner kommunikativen Vernunft auf: Diese habe angesichts mangelnden Ersatzes für das religiöse Bedürfnis gefälligst diesem gegenüber zu schweigen (vgl. Habermas: Nachmetaphysisches Denken, S. 60 u. 185f.). Nicht Aufklärung und Kritik von Religionen, die jeder Vernunft spotten und daher nicht zufällig mit einer Geschichte der Gewalt einhergehen, stehe auf der Tagesordnung, sondern Bescheidenheit. Was Adorno noch treffend kritisiert hat, dass man derart „aus prekärer Autonomie das Heteronome“ (Adorno: Vernunft und Offenbarung, S. 611) wähle, macht Habermas zum Programm. Das ist in der Tat der Schluss aus einem Vernunftbegriff, der selbst inhaltslos und rein prozedural bestimmt ist. Wissenschaftliche Erkenntnisse und philosophisch begründete Argumente werden in ihrer Geltung mit denen des Glaubens und der Alltagsmeinung nicht auf eine Stufe gemeinsamer Vernunftstandards gestellt, wo sie sich auf Augenhöhe in der kritischen Diskussion zu begegnen hätten, sondern letztere werden von der Zumutung vernünftiger Aufklärung befreit. Kritik von anti-demokratischer Autorität, Wissenshierarchien und expertokratischer Bevormundung einerseits und eines verabsolutierten wie unreflektierten Szientismus andererseits schlägt somit in philosophisch ratifizierte Kritik-Immunsierung um.

³¹ Holz, Hans Heinz: Die Auflösung des Begriffs. Logisch-ontologische Konsequenzen aus der ‚Kritischen Theorie‘. In: Deppe, Frank u.a. (Hg.): Marxismus und Arbeiterbewegung. Josef Schleifstein zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M., S. 192. (Jahreszahl fehlt)

rialistische Transformation metaphysischer und theologischer Motive³² handele, ist daher eine missliche Formulierung, die (rationale) Metaphysik und Theologie nicht strikt genug von einander abgrenzt, und die Frage ausklammert, ob eine materialistische Transformation theologischer Motive überhaupt möglich ist, ohne Materialismus und Theologie um das zu bringen, was sie im Kern jeweils auszeichnet. Die materialistisch-dialektische Aufnahme der Metaphysik und ihrer Kritik ist diskursiv darstell- und begründbar. Die Adaption theologischer Gehalte kann hingegen bestenfalls „mit begrifflichen Mitteln Bilder vor die Seele“³³ stellen, die noch über die absoluten Grenzen der Möglichkeit innerweltlicher Befreiung hinausgehen: die Rettung der Toten und die Aufhebung vergangenen Leidens und Unrechts; ein Eingedenken gegen das Vergessen, das eine letzte verzweifelte wie ungedeckte Sehnsucht nach einer neuen Schöpfung ausdrückt.³⁴ Die Kritik der Theologie als Voraussetzung von Kritik reicht aber noch weiter, als dass Theologie rational nicht begründbar ist. Die Absage an Theologie hat vielmehr eine praktische Komponente, die selbst noch ihre Gestalt in Form einer traurig-verzweifelten letzten Sehnsucht affiziert. Selbst wenn nämlich der Bezug auf die Theologie rational ausweisbar wäre, wäre dieser für jede materialistische Kritik aporetisch, da die Idee der Selbstbefreiung und der Autonomie unvereinbar ist mit einer notwendig heteronomen Erlösung, von der sie dennoch nicht vollends lassen kann. Kritik ist immanent auf ihre praktische Umsetzung hin angelegt: auf eine Menschheit, die ihrem Begriff entspricht. Was mit dem Begriff Gottes gemeint ist, wird diese, von der Andacht an die Schöpfung bis zur Sehnsucht nach Erlösung, in sich aufgenommen haben; ihre Voraussetzung ist dieser aber nicht.

Bleibt also tatsächlich allein das nachmetaphysische Denken einer kommunikativ verflüssigten Vernunft als einzige Alternative zu Ästhetizismus, Theologie oder traditioneller Metaphysik? Der Begriff der negativen Metaphysik – von Haag inspiriert, keinesfalls ihm in seiner Ausführung blind folgend – scheint mir hierzu der bleibende Ansatzpunkt einer anderen, überzeugenderen Möglichkeit zu sein, Kritik zu begründen. Mit negativer Metaphysik sind keine theologischen Implikationen gesetzt und wird auch kein substantialistischer Vernunftbegriff restauriert.³⁵ Sie bezeichnet vielmehr das

³² Schweppenhäuser: ‚All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik‘, S. 18.

³³ Ebd., S. 20

³⁴ Es geht nicht um das Verbot und die Unterdrückung von Wünschen, Sehnsüchten und Glauben, sondern darum, dass diese, so tief und fest sie auch subjektiv empfunden werden mögen, nicht im Geringsten eine objektive Wahrheit bezeugen. Was auf dem Spiel steht, hat Horkheimer mit nietzeanischem Duktus artikuliert: „Wenn es möglich wäre, zehn, hundert, ein Million Jahre nach dem Tod, in irgendeinem Augenblick, in dem einer zu Staub, zu einem Wurm, zu Nichts geworden ist, das Ich und die Erinnerung zurückzuerlangen und den Tag der Liebe wiederzusehen, den er heute erlebt, und mit dem Nichts zu vergleichen, das er dann ist – wenn das mögliche wäre, dann würde er die Sehnsucht nach dem Paradies empfinden, in das er niemals gelangen wird. Was er erführe, gilt im Leben schon für jeden Abend, jedes Ende, jeden vergehenden Moment des Glücks, und wer es weiß, nimmt die Erfahrung in die Erwartung des Erwachens und der Dauer mit hinein, die für die Spanne des Lebens im Gegensatz zum Nichts gestattet ist. Auf die künftige Liebe fällt ein Schatten, der Fluch, daß es kein Verweilen gibt, der Fluch der Vertreibung. Die Liebe, die dadurch blasser wird, verdient ihren Namen nicht. Die sich dagegen aufbäumt, ist eitel. Der Fluch ist die Wahrheit.“ Horkheimer, Max: Notizen 1949-1969. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Bd. 6, 2. Aufl. Frankfurt/M. 2008, S. 376.

³⁵ Dass dies, wie oben angedeutet bei Haag der Fall ist, zeigt auch Schweppenhäuser: Bei Haag verwische der „Unterschied zwischen negativer Metaphysik und negativer Schöpfungstheologie“ (S. 28), was in einem „kosmologischen Gottesbeweis“ ende, der zum „Kreationismus“ (S. 31) führe. Bodo Gassmann spricht treffend von einem theologischen Missbrauch negativer Metaphysik bei Haag. Vgl. Gassmanns Kritik an Haag, die Schweppenhäusers Ausführungen bestätigt in Gassmann, Bodo: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012, S. 528-531.

Ergebnis der rekursiven Selbstreflexion des Geistes auf die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Existenz.³⁶ Wenn auch aus Substanzbegriffen „Reflexionsbegriffe“³⁷ werden, die sich als „Bedingungen des Denkens und des Handelns“ ausweisen lassen, in dem sie als deren „Voraussetzung und Resultat“³⁸ erkannt werden, so haben diese dennoch und gerade ein objektives Fundament in der Verfassung des Menschen und der Welt selbst, dass sich dem Geist über die praktisch-materielle Erfahrung rekursiv und zwingend erschließt. Dies allein begründet die Möglichkeit von Kritik, die für sich beanspruchen kann, mehr zu sein als eine beliebige Perspektive unter vielen, ohne jedoch dafür mit den ungedeckten Schecks der Theologie bezahlen zu müssen. Nietzsches Erkenntniskritik erweist sich vor diesem Hintergrund nicht nur als wenig plausibel, sondern auch auf der perennierenden, insgeheim positivistischen Verwechslung von Substanz- und Reflexionsbegriffen begründet. Letzteres ist das Resultat einer Mischung von vorkritischer Ontologie und radikalisierten Skeptizismus. Nietzsches Versenkung von Subjekt und Objekt in den Fluss des Willens zur Macht, welcher Autonomie und Objektivität als (Selbst-)Täuschungen des Geistes entlarven soll, ist selbst Ausdruck eines bodenlosen, aporetischen Subjektivismus, der so wenig wie die Theologie der Kritik der Vernunft standhält: „Das Feste dem Chaotischen entgegensetzen und Natur zu beherrschen, wäre nie gelungen ohne ein Moment des Festen am Beherrschten, das sonst ohne Unterlaß das Subjekt Lügen strafte. Jenes Moment skeptisch ganz abzustreiten und es einzig im Subjekt zu lokalisieren ist nicht minder dessen Hybris, als wenn es die Schemata begrifflicher Ordnung hypostasierte.“³⁹

³⁶ Da dies an dieser Stelle nicht mehr ausgeführt werden kann, verweise ich alleine auf die Arbeiten von Michael Städtler, wo dieser grundlegende Gedanke argumentativ entfaltet wird. Vgl. u.a. Städtler, Michael: Subjektivität, geschichtliche Praxis und Naturerkenntnis. Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Subjekts. In: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2013 2, S. 215-229; ders.: Theorie, Kritik, Kunst und Gesellschaft. Zu Gegenstand, Methode und Darstellung kritischer Theorie. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 2014 38/39, S. 124-154, sowie ders.: Die theoretische Form der kritischen Theorie. Zur historischen Entwicklung der systematischen Bedeutung des Kritikbegriffs in der Gesellschaftstheorie. In: Bittlingmayer, Uwe H. u.a. (Hg.): *Handbuch Kritische Theorie*. Springer Reference Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2017

³⁷ Städtler: Subjektivität, geschichtliche Praxis und Naturerkenntnis, S. 217.

³⁸ Ebd., S. 218

³⁹ Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In.: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt/M. 1997, S. 27. Auch dieser Sachverhalt ist gegen Habermas festzuhalten, der, dem postmodernen Zeitgeist verfallend, eine radikale „Kontingenzerfahrung“ meint festhalten zu können, nach der vermeintlich „alles [...] auch anders sein“ könnte bis hin zu den „Kategorien des Verstandes“ und den „Grundlagen der Rationalität“ (Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 179) selbst. Menschliche Praxis und ihre geistige Reflexion widerlegen diese Subjekt-Hybris entschieden, indem sie die Erfahrung der Objektivität des Objekts und der Nichtidentität von Sein und Bewusstsein machen. Die von Menschen gemachte Welt könnte in der Tat anders sein, nicht jedoch Alles, was ist. Weder die Gesetze der Natur noch die des Denkens sind dem Subjekt verfügbar oder kommunikativ verhandelbar. Sie sind Voraussetzungen von Praxis, Denken, Sprache etc. überhaupt.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. In.: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 5, Frankfurt/M. 1997.

Ders.: Negative Dialektik. In: In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt/M. 1997.

Ders.: Vernunft und Offenbarung. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt/M. 1997, S. 608-616.

Braunstein, Dirk u.a. (Hg.): ‚Der Schein des Lichts, der ins Gefängnis selber fällt‘. Religion, Metaphysik, Kritische Theorie, Berlin 2018.

Brumlik, Michael: Theologie und Messianismus. In: Klein, Richard u.a. (Hg.): Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2011, S. 295-309.

Gassmann, Bodo: Die metaphysischen und ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens. Resultate der kritischen Philosophie, Garbsen 2012.

Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie, Neuauflage Frankfurt/M. 2005.

Ders.: Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, Frankfurt/M. 2005.

Ders.: Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze, München 2012.

Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1988.

Holz, Hans Heinz: Die Auflösung des Begriffs. Logisch-ontologische Konsequenzen aus der ‚Kritischen Theorie‘. In: Deppe, Frank u.a. (Hg.): Marxismus und Arbeiterbewegung. Josef Schleichstein zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M, S. 191-205.

Horkheimer, Max: Notizen 1949-1969. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Bd. 6, 2. Aufl. Frankfurt/M. 2008.

Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Triebstruktur und Gesellschaft, 17. Aufl. Frankfurt/M. 1995.

Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992.

Ders.: Als ob es Ihn gäbe. Zum metaphysischen Ort kritischen Bewusstseins. In: Kruij, Gerhard/Fischer, Michael (Hg.): Als gäbe es Ihn nicht – Vernunft und Gottesfrage heute, Münster 2006, S. 33-42.

Ders.: Nachwort. In: Haag, Karl Heinz: Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze, München 2012, S. 263-270.

Ders.: Welcher Geist beendet die geistlosen Zustände? Von der theologischen Kritik des Diesseits im Mittelalter zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Berger, Maxi u.a. (Hg.): ‚Der Geist geistloser Zustände‘. Religionskritik und Gesellschaftstheorie, Münster 2012, S. 71-81.

Müller, Ulrich: Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit, Frankfurt/M. 1988.

Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe, Neuausgabe München 1999.

Rath, Norbert: Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: Reijen, van Willem u. Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost. Dialektik der Aufklärung 1947-1987, Frankfurt /M. 1987, S. 73-110.

Schmidt, Alfred: Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie. In: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. erw. Aufl. Darmstadt 1996, S. 124-152.

Schweppenhäuser, Gerhard: ‚All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik‘. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas. In: Zeitschrift für kritische Theorie 2018 46/47, S. 9-36.

Ders.: Nominalismuskritik und ‚negative Metaphysik‘. Philosophiegeschichtliche Überlegungen zum Begriff der Natur in der Dialektik der Aufklärung. In: Ziege, Eva-Maria/Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): Zur Kritik der regressiven Vernunft. Beiträge zur ‚Dialektik der Aufklärung‘, Wiesbaden 2019, S. 65-89.

Städtler, Michael: Subjektivität, geschichtliche Praxis und Naturerkenntnis. Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Subjekts. In: Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy 2013 2, S. 215-229.

Ders.: Theorie, Kritik, Kunst und Gesellschaft. Zu Gegenstand, Methode und Darstellung kritischer Theorie. In: Zeitschrift für kritische Theorie 2014 38/39, S. 124-154.

Ders.: Die theoretische Form der kritischen Theorie. Zur historischen Entwicklung der systematischen Bedeutung des Kritikbegriffs in der Gesellschaftstheorie. In: Bittlingmayer, Uwe H. u.a. (Hg.): In: Bittlingmayer, Uwe H. u.a. (Hg.): Handbuch Kritische Theorie. Springer Reference Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2017.

Stahl, Joachim: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno, Frankfurt u.a. 1991.

Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, 3. Aufl. Lüneburg 2000.

Wallat, Hendrik: Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie, Bielefeld 2009.

Ders.: Die letzte Versuchung Nietzsche(s). Die Aporien der tragischen Aufklärung, in: Zeitschrift für kritische Theorie 2009, S. 68-93.

Ders.: Natur(-) und Herrschaft(kritik). Adornos Naturphilosophie zwischen Geschichtsspekulation und Erkenntniskritik. In: Gerhard, Myriam/Zunke, Christine (Hg.): Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen. Perspektiven der Naturphilosophie, Würzburg 2010, S. 247-268.

Ders.: Philosophie des Abgrunds – Abgrund der Philosophie. Friedrich Nietzsches Denken im Spannungsfeld von Ästhetik, Metaphysik(kritik) und Politik, Berlin 2012 (Broschüre Helle Panke e.V.).

Ders.: Adornos Anarchismus. In: Kellermann, Philippe (Hg.): Begegnung feindlicher Brüder II. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung, Münster 2012, S. 81-104.

Ders.: Das Scheitern der Befreiung. Politisch-philosophische Essays, Münster 2017.