

---

Gerhard Richter

## Zu spät? Nachheit und Kritik

---

In einem der autobiographisch-philosophischen Denkbilder, die Walter Benjamin in seiner *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* zu einer literarischen Konstellation verdichtet hat und das *Zu spät gekommen* überschrieben ist, bemächtigt sich die subjektive Erzählstimme überraschend einer Erinnerung, welche die grundsätzliche Erfahrung des Spätkommens und des Danachs in Szene setzt: »Die Uhr im Schulhof sah beschädigt aus durch meine Schuld. Sie stand auf »zu spät«. Und auf den Flur drang aus den Klassentüren, die ich streifte, Murmeln von geheimer Beratung. I . . . ] Oder alles schwieg, als erwarte man einen. Unhörbar rührte ich die Klinke an. Die Sonne tränkte den Flecken, wo ich stand I . . . ] Niemand schien mich zu kennen, auch nur zu sehen. Wie der Teufel den Schatten des Peter Schlemihl, hatte der Lehrer mir meinen Namen zu Anfang der Unterrichtsstunde einbehalten. Ich sollte nicht mehr an die Reihe kommen. Leise schaffte ich mit bis Glockenschlag. Aber es war kein Segen dabei.«<sup>1</sup> Fragen der Zeiterfahrung und ihrer Beziehung zur Zeitmessung, Diskurse der Schuld und des Anderen, die Thematiken des Namens, des Subjekts und der stets aufgeschobenen Erlösung gerinnen hier zu einer Szene des Verpaßthabens. Benjamin allegorisiert aus der Perspektive des Kindes an der Schwelle zum 20. Jahrhundert eine Grundstimmung des Diskurses der Moderne, in dem das unbehagliche Gefühl des immer bereits Zuspätgekommenseins in die Erfahrung eines gewissen »Nachs« mündet, in welchem das Bewußtsein nun zu leben hat. Ob es sich dabei um das Dasein inmitten des Schauplatzes von Ruinen und Spuren des Längst-Überlebten handelt, um die Erfahrung der Neuzeit als Prozeß zunehmender Säkularisierung oder um die Unmittelbarkeit eines nicht mehr ganz Dazugehörens zu dieser oder jener systematischen Weltordnung – das Nach des Zuspätgekommenseins bedingt jenes, was sich in der Moderne möglicherweise überhaupt noch denken und erfahren läßt. Daß in der Innerwerdung dieses »Nachs« kein Segen liege, wie Benjamins poetisches Bild apodiktisch behauptet, wirft eine Vielzahl von Fragen auf, die dem Herzen der Moderne eingeschrieben sind.

»Wir müssen uns daran gewöhnen«, heißt es an einer Stelle im Nachlaß Hans Blumenbergs, »daß der Begriff nicht das Selbstverständliche ist. Zu sagen, dies ist ein Elefant, setzt die Frage: was ist dies? voraus. Die Frage wurzelt darin, daß

es nicht selbstverständlich ist, gesehen zu haben, was das ist und was es bedeutet, was da jeweils begegnet, vermutet oder erwartet wird. Es ist nicht geregelt, was wahrgenommen werden kann und was es für das Verhalten bedeutet. Die Situation der Frage und damit der den Begriff implizierenden Antwort ist eine solche der Unbestimmtheit.«<sup>2</sup> Das »Nach« soll sich im folgenden als eine derartige Situation der Unbestimmtheit erweisen. Auf den ersten Blick jedoch scheint bereits die Frage nach dem Nach von der angenommenen Selbstverständlichkeit und der Alltäglichkeit dieses Zeitwortes ausgeschlossen zu sein. Etwas folgt schließlich etwas anderem in einer zeitlichen Beziehung, die stets schon begrifflich geregelt und erkenntniskritisch vorausgesetzt scheint. Doch schon die von den Römern oft empfundene Minderwertigkeit der römischen gegenüber der ihr vorausgegangenen griechischen Kultur, die umwälzende Naturphilosophie Schellings, die sich als ein grundsätzliches Nach im Hinblick auf Fichtes Bewußtseinsphilosophie verstand – auch wenn es viele Zeitgenossen gab, die Schellings »Bravourstücke mit dem Eidechsenblick ungerührter Mittelmäßigkeit anstarrten« (Sloterdijk)<sup>3</sup> –, der lange Schatten Goethes, aus dem »nach« Goethe Schriftsteller wie Keller, Stifter, Raabe oder Platen mühsam sich zu befreien suchten, weil dieser Schatten die nachgeborenen deutschsprachigen Dichter zu einer Art Epigonentum zu verdammen schien, die Lyrik Hölderlins, die sich aus dem Nach der in der Moderne entschwundenen Götter Griechenlands herschreibt, die politische Philosophie, die sich im Zuge der Französischen Revolution herauskristallisierte, oder die sogenannte Medienästhetik, die sich heute in ihren einschlägigen Theorien als Daseinsform *nach* dem rein Menschlichen, das der Humanismus propagierte, und nach der Inthronisierung des weltumspannenden Rechners versteht – diese so unterschiedlichen Formen des erlebten Nachs sind, neben vielen anderen Beispielen, dadurch miteinander verbunden, daß sie weit über das Denken des bloß Sequentiell-Zeitlichen hinausweisen. Es wäre demnach möglich, ja dringlich, das Nach in einem neuen Lichte zu erkennen, in welchem seine geradezu gespentische Unbestimmtheit niemals ganz durch seine Selbstverständlichkeit wegerklärt werden kann und in welchem seine oftmals unerkannten Weisen, das Denken und Verhalten subtil zu steuern, schärfer umrissen werden.

Beim Nachdenken über die Logik des Nachs im modernen Diskurs drängen sich also eine Reihe offener Fragen auf, die uns gegebenenfalls in die Lage versetzen, das Nachdenken über das Nach als eine Art von Nach-Denken aufzufassen. Um zu diesem Bindestrich zu gelangen, könnte zunächst gefragt werden, was es wohl bedeuten möge, wenn es heißt, daß etwas einem anderen »folge«. Was hieße es demnach, einem Nach nachzudenken? Markiert das Folgende einen klaren Bruch mit dem Vorausgegangenen, oder schreibt es vielmehr das ihm Vorausgehende in gewisser Weise fort, weil es unausweichlich den Begriffen und Bedingungen dessen verhaftet bleibt, von dem es geglaubt hatte, Ab-

schied genommen zu haben? Ja, ist nicht gerade die Abkehr und das auf sie Folgende eine Art und Weise, nachträglich eben jenes zu stärken und gar zu konstruieren, dessen Verabschiedung die Bewegung des Folgens ja erst ins Leben gerufen hatte? Indem etwa die amerikanischen Kolonien ihre Unabhängigkeit vom englischen Mutterland erklärten, machten sie eine gewisse Nachheit der Unabhängigkeit geltend, welche darauf ausgerichtet war, einen Bruch mit der kolonialen Autorität zu inszenieren, gleichzeitig jedoch unwillkürlich auch gerade diese Autorität bestärkte, der durch die Unabhängigkeitserklärung nunmehr eine nachhaltige Anerkennung und Bestätigung widerfuhr.<sup>4</sup> Man wendet sich von jemandem oder etwas ab – und erklärt und erläutert die getroffene Entscheidung gegenüber dem anderen – nur insofern man diesen oder dieses andere ebenfalls auch als jemanden oder etwas anerkennt, dessen Autorität und Befehlshoheit es verlangen, daß eine Kritik oder gar eine Unabhängigkeitserklärung überhaupt erst vorgetragen werden. Als wahrhaft unabhängiges bestünde für kein sprechendes Subjekt die Notwendigkeit, Erklärungen abzugeben oder die eigene Unabhängigkeit einem anderen gegenüber zu rechtfertigen, wenn nicht gerade der Akt des Erklärens (verstanden im doppelten Sinne der Deklaration und der Erläuterung) mit dem Anspruch verbunden wäre, das Recht zur Äußerung derartiger Erklärungen zu usurpieren. Aus dieser Perspektive gesehen, ist die Abkehr von etwas, das die Bewegung des Folgens nach sich zieht, nicht nur selbstidentisch, sondern auch das Gegenteil ihrer selbst, also sowohl eine Negierung dessen, von dem die Abkehr stattfand, als auch eine gleichzeitige Bestätigung, selbst eine Bestätigung durch Negation, desselben. Die Frage nach dem Folgen und dem Nach gehört selbst einer Art Nachheit an, einer zentralen, wenn auch bislang nur am Rande artikulierten Denkfigur im Diskurs des spekulativen Denkens und der Ästhetik der Moderne, der hier eine Weile nachgedacht werden soll.

Mit der auf den ersten Blick merkwürdig anmutenden begrifflichen Neuprägung »Nachheit« soll ein Zustand bezeichnet werden, in dem ein rhetorisches, intellektuell-anschauliches oder erfahrungsgebundenes Verständnis eines Danachkommens, Späterkommens oder Darauffolgens ein Bewußtsein auf vielfach vermittelte Weise bestimmt. Diese Neuschöpfung erscheint notwendig, weil bereits bestehende Begriffe wie etwa der psychoanalytische der Nachträglichkeit, dessen Erklärungskraft durchaus auch für das Denken der Nachheit von Bedeutung ist, die volle Bandbreite des Phänomens in seinen unterschiedlichsten Gestaltungen nicht treffen. Darüber hinaus stellt der Begriff der Nachheit den Versuch vor, den theoretischen Konsequenzen eines gerade in der deutschen Sprache zentralen semantischen Elements auf unkonventionelle Weise Rechnung zu tragen. In welchem Ausmaße und mit welchen zwischensprachlichen Verschiebungen diese Zentralität des Nachs von anderen Sprachen geteilt wird, ist indes zweitrangig, denn möglicherweise macht hier ja gerade das Deutsche

eine unterirdische Verknüpfung von Denkfiguren und -möglichkeiten sichtbar, die in anderen Sprachen – ob nun im »post-«, »after« oder »après« – in dieser Form nicht (mehr) erhalten sind oder von ihnen gar verschleiert werden.

Im Deutschen ist nämlich das Nach in so diversen semiotischen Feldern und Zusammensetzungen wie dem Nachahmen und dem Nachfahren anzutreffen, ebenso in Wörtern wie nachdem, nachgerade, nachhaltig, nachträglich, nacheinander, Nachname, Nachfrage, Nachkomme, Nachäffen, Nachricht, Nachruf, Nachtisch, Nachdruck, Nachtrag, Nachwort, Nachrede etc. Dabei inszeniert die Wortgeschichte des als Adverb und Präposition verwendeten Wortes »nach« bereits eine gewisse Bedeutungsstruktur, die in unserem Zusammenhang von Interesse ist. Zur Bezeichnung einer Richtung und eines räumlichen oder zeitlichen Nacheinanders benutzt, ist das »nach« nämlich auf das althochdeutsche *nah* zurückzuführen, welches adverbial verstanden »nahe, beinahe, danach«, präpositional verstanden »nahe, bei, hinter, gemäß« bedeutet.<sup>5</sup> Ebenso ist es mit dem altenglischen *neah* verbunden, woraus sich heute das englische Wort *near* herschreibt. Bemerkenswert an dieser Etymologie ist, daß »nach« zunächst »nahe bei, in der Nähe von«, dann »auf etwas hin« und schließlich »hinter etwas her« bzw. »zufolge, gemäß« bedeutete. Seinen Ausgang fand das »nach« somit im Räumlichen, das in der gleichen Herkunft von »nach« und »nahe« verwurzelt ist und heute noch in Bildungen wie die Nachbarn als die Nahe- und Nächstwohnenden auftritt; aus dieser Räumlichkeit heraus fand die Übertragung auf das Zeitliche erst später statt. Das von der zeitlichen Präposition »nach« gemeinte »nach« nimmt demnach selbst die Stellung des »nachs« ein, welches es lediglich anzuzeigen schien, und verkörpert so eine verdoppelte Nachheit. Sind »nah« und »nach« in derselben Wortgeschichte verankert, so ist in dieser wortgeschichtlichen auch eine geistige Verwandtschaft zu hören, denn das zeitliche »nach« des Überholten und Überholenden, des Sichabgesetzthabens und des In-der-Nachfolge-Lebens ist immer auch eine oft ungedachte Form eines Weiterhin-in-der-Nähe-von-Lebens, das sich keineswegs vollständig von dem ihm Vorausgegangenen emanzipiert hat, sondern, im Gegenteil, von diesem auch weiterhin mehr oder weniger unterirdisch bestimmt wird.

Dieser unterirdische Bestimmungscharakter des Nachs kann ebenfalls kaum ohne eine gleichzeitige Besinnung auf die Vorstellung und die Figur des Endes gedacht werden. Denn aus der Sicht der Nachheit ist das Ende nicht mit sich identisch, ist nicht lediglich ein eingrenzbares Telos, sondern wirft seine eigenen Fragestellungen auf, die der Festigung einer abschließenden Antwort widerstreben. Zu Recht hat sich zum Beispiel die Forschungsgruppe Poetik und Hermeneutik gegen Ende des jüngst vergangenen Jahrhunderts darüber Gedanken gemacht, was es wohl bedeuten möge, das Ende als Denkfigur seiner angeblichen Selbstverständlichkeit zu entreißen. »Denn keinesfalls ist ja das Ende«, so argumentieren die Literaturwissenschaftler Karlheinz Stierle und Rainer Warning,

»eine voraussetzungslose Kategorie, die nur dazu dienlich wäre, das Faktische schlicht festzustellen.«<sup>6</sup> Sie fragen: »Bedarf nicht das faktische Ende als dieses immer einer impliziten narrativen Struktur, die das Ende aus einem Anfang hervorgehen läßt? Und bedürfte die Differenz von Anfang und Ende nicht immer erst der hermeneutischen Deutung? Ist aber andererseits nicht das Ende deshalb eine problematische Kategorie, weil nichts, was endet, darin aufgehen kann, Ende zu sein?«<sup>7</sup> Die vielfachen Formen des Endes wären deshalb immer auch als höchst konstruierte Kategorien zu verstehen, die verschiedene Enderfahrungen des Bewußtseins und des ästhetisch-philosophischen Diskurses zur Sprache bringen. Werden die Vorstellungen vom Ende erst einmal als historisch und intellektuell kontingente und damit in hohem Maße wandelbare gelesen, so ergibt sich aus dieser gegen den Strich bürstenden Lektüre auch immer die Frage nach der Nachheit, die der Figur des Endes als der hinausgezögerten Finalität stets anhaftet. So gibt Hegel in seiner *Differenzschrift* die Endlosigkeit des Endes zu bedenken, das damit immer auch als ein möglicher Anfang interpretiert werden kann: »Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dies Ende, so wenig es fähig ist, ein Ende zu sein, fähig ist, der Anfang von irgendetwas zu sein.«<sup>8</sup> Die Frage des Endes, die Hegel in den Raum stellt, wäre auch als eine Frage an die Nachheit zu verstehen, welcher zufolge jenes, was sich nach dem Ereignis eines angenommenen Endes abspielt, stets ebenfalls den Anfang eines Nachs vorstellt, das sich im Denken des Endes jedenfalls nicht erschöpfen kann. Die Nachheit wäre auf diese Weise eine Denk- und Erfahrungsfigur, die das konventionelle Verständnis von Anfang und Ende neu zu bedenken gibt. Aus unterschiedlicher philosophischer und kulturtheoretischer Sicht haben etwa Martin Heidegger in *Über den Anfang* (1941) und der amerikanische Literaturtheoretiker Edward Said in *Beginnings* (1975) die komplexe Frage des Anfangs und des Anfangens als geistige Aufgabe zu denken begonnen, wobei sich die Frage eines unvorgreiflich angenommenen oder vorweggenommenen Endes ebenfalls mit Nachdruck stellt.<sup>9</sup> Im Diskurs der literarischen Moderne haben europäische Schriftsteller wie Robert Musil in seinen Denkbildern *Nachlaß zu Lebzeiten* (1936) oder Maurice Blanchot in seiner 1983 nachträglich verfaßten Meditation *Après Coup* über seinen 1957 erschienenen Roman *Le ressassement éternel* über eine Form der Nachheit reflektiert, in der das Ende stets auch die verschobene, blaß schimmernde Möglichkeitsbedingung eines künftigen Anfangs vorstellt.<sup>10</sup>

Ist die Nachheit stets auch als das Nebenerzeugnis eines anders verstandenen Endes zu deuten, bringt sie trotzdem eine Art eigenständiger Auffassung des Nachs in Umlauf. In seiner kurzen Meditation über das Schaffen des US-amerikanischen Konzeptkünstlers Joseph Kosuth bemerkt Jean-François Lyotard: »Nach der Philosophie kommt die Philosophie. Aber sie ist durch das »nach« verändert worden.«<sup>11</sup> Aus Lyotards apodiktischer, scheinbar einfacher Überle-

gung ergeben sich bei genauerem Hinsehen in unserem Zusammenhang weitreichende Konsequenzen. Zu denken wäre hier nämlich eine Figur des Nachs, die gerade jenes bestehen läßt, mit dem sie bricht und dessen Nachfolge sie im Bruch selbst antritt, eine Figur also, die sich sowohl des Überkommens als auch des Nachlebens des Überkommenen als desjenigen, welches sich seiner eigenen Stellung als des Überkommenen nicht nur bewußt ist, sondern diese Verfassung des eigenen Überkommenseins gleichsam als konstitutiven Mangel, dadurch aber als mehr oder minder unterirdisches Fortbeben des Untoten sich zu eigen macht. Wäre es zulässig, aus dem Schatten dieser Denkfigur heraus gewisse Diskurse der Moderne zu beleuchten, so wäre unter anderem an Probleme wie jene der Erinnerung, der Übersetzung, des Traumes, des Traumas, der Postreligiosität, der Medialität (zumal der Photographie) zu denken, aber auch an Eigennamen der Geistesgeschichte der Moderne wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Jean-François Lyotard, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Diese Denker verbindet nämlich eine grundsätzliche wie vielfältige Auseinandersetzung mit der Trope der Nachheit. In der Hegelschen Ästhetik kann das angebliche Ende der Kunst nicht getrennt von der Frage der überdeterminierten Beziehungen zwischen Begriffen und deren ästhetischen Manifestationen gedacht werden. Freuds psychoanalytischem Modell zufolge setzt erst eine gewisse Nachträglichkeit die Begegnung eines Subjekts mit den spezifischen Wiederholungen der Tatsache in Beziehung, daß es grundsätzlich nicht bei sich zu Hause ist und daß es ihm nicht vergönnt ist, diese oder jene Erfahrung, selbst das Trauma nicht, in eine feststehende Bedeutung zu übertragen, die von Zukünftigem nicht radikal relativiert werden könnte. Während für Benjamin wahre historische Einsicht verlangt, die Geschichte gegen den Strich ihrer angeblich natürlichen und nichtkontingenten narrativen Entfaltung zu bürsten, besteht Heidegger in seinen »ekstatischen« Interpretationen der Zeitlichkeit des Daseins auf dem Abschied von einem Modell der dreidimensionalen Zeit und statt dessen, als historisierende Antwort auf die angeblich unhistorische phänomenologische Methodens seines Lehrers Husserl, auf einer Verzeitlichung des Entfaltens der Geschichtlichkeit selbst. In den ethisch ausgerichteten Auseinandersetzungen von Levinas mit der Nachheit und der Bewegung des Folgens stoßen wir wiederholt auf den Begriff des *passé absolu*, der absoluten Vergangenheit, welche, in Abhebung vom cartesischen Modell, niemals anwesend und sich selbst präsent war. Diese Trope vom *passé absolu* wird dann von Lyotard und Derrida implizit aufgenommen. Im Sinne Lyotards stellt alles Denken, welches im Zusammenhang mit jenem Epistem auftaucht, was manchmal etwas vorschnell die Postmoderne genannt wird, eine Bewegung vor, die mit den Meisterdiskursen des Abendlandes bricht und sich bewußt in deren Nachheit entfaltet. Derrida hingegen hinterfragt die sogenannte Fiktion der Anteriorität oder Vorzeitlichkeit.

die Annahme also, daß in der Vergangenheit die Gegenwart sich durchaus gegenwärtig war, auf eine Art und Weise nämlich, welche die Flüchtigkeit und Hinfälligkeit des Selbst-Gegenwärtigen, welche die Erfahrung der Gegenwart als Präsenz stets in Frage zu stellen drohen, nur scheinbar umgehen kann. Bei diesen unterschiedlichen Vordenkern des Nachs gibt sich die Nachheit in ihren vielgestaltigen Formen als nachgerade gespenstisch unentscheidbare Provokation zu erkennen, welche jedoch gleichzeitig auf Kernfragen der Erfahrbarkeit und der Denkbarkeit abzielt.

An dieser Stelle könnte der Einwand erhoben werden, kein Phänomen könne sich je einer rein zeitlichen Nachheit entziehen, das heißt, es gebe nichts, was *kein* vor und nach zeitige. In diesem Sinne wäre mit einem Denken der Nachheit nicht viel gewonnen, seine Erklärungskräfte wären zu allgemein, als daß sie zu wahrhaft neuen Einsichten führen könnten. Diesem Einwurf wäre entgegenzusetzen, daß es sich bei dem Versuch, die Nachheit auf nachhaltige Weise zu denken, keineswegs um das Wiederauferstehenlassen einer rein formalen Zeitvorstellung des Nacheinanders oder eine auf die bloße Allgemeinheit des Denkens zeitlicher Abfolge bedachte Perspektive handelt. Vielmehr hat es einem Denken der Nachheit um die Problematik zu gehen, unter welchen Bedingungen und mit welchen rhetorisch-intellektuellen Voraussetzungen die Erfahrung der Nachheit einer meist unbewußten Ideologie des Überwundenhabens Ausdruck verleiht, die es zu hinterfragen gilt. Dieses Hinterfragen der Nachheit hätte in diesem Sinne mehr als Ideologiekritik zu sein. Zu leisten hätte es die Sichtbarmachung einer Haltung, die sich selbst als selbstverständlich verkennt und die so der blinden Überkommenswut und der Verklärung eines angeblichen Fortschrittes – sei dieser nun ideologischer, politischer, ästhetischer, wirtschaftlicher oder technisch-wissenschaftlicher Natur – anheim fällt. Nachzudenken wäre nämlich über die Vorstellung, daß das Wesen der Nachheit nicht rein zeitlicher Natur ist, auch wenn eine jegliche Nachheit jeweils im Sequentiell-Zeitlichen sich zu erkennen geben mag. Denn das Wesentliche des Nachs ist nicht zeitlich. Vielmehr tritt im Nachdenken über jegliche Nachheit eine gewisse Einstellung der Wachsamkeit hervor, die es sich zur Aufgabe macht, den wechselseitigen und stets sich verschiebenden *Bezug* von Denken, Erfahrung und Nachheit aufs neue zu klären.

Den mannigfaltigen Provokationen der Nachheit, wie sie im Denken der oben genannten Schriftsteller und Denker Niederschlag finden, kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Statt dessen möchte ich mich auf einen paradigmatischen Fall im Hinblick auf die Problematik der Nachheit konzentrieren, nämlich auf den Begriff der Kritik. Denn die Kritik, so könnte behauptet werden, ist der Paradefall der Nachheit schlechthin, insofern nämlich die Geste des Kritisierens wesentlich auf der Vorstellung des Sich-Absetzens, des

Etwas-hinter-sich-Lassens fußt. Kritik geht von der grundsätzlichen Möglichkeit eines Anderen oder eines Andersseins aus und argumentiert dabei aus einer Position heraus, die gegenüber dem Kritisierten in einer – sei es überlegenen, sei es zeitlich überholenden – Nachheit sich glaubt.

In seinem Vortrag vom Mai 1978 vor der Société française de philosophie, der unter dem Titel *Was ist Kritik?* postum veröffentlicht wurde, denkt Michel Foucault die Kritik »an den Grenzen der Philosophie, ganz bei ihr, ganz gegen sie, auf ihre Kosten, im Hinblick auf eine kommende Philosophie oder anstelle jeder möglichen Philosophie«. <sup>12</sup> Um den Begriff der Kritik historisch und systematisch zu begreifen, schlägt er vor, ihn als Bezeichnung für eine Art Haltung zu verstehen. Foucault argumentiert: »Mir scheint, daß es im modernen Abendland (etwa seit dem 15. oder 16. Jahrhundert) zwischen den erhabenen Unternehmungen Kants und den kleinen polemisch-professionellen Aktivitäten, die den Namen Kritik tragen, eine Gemeinsamkeit gibt: eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein Verhältnis zu dem, was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur, ein Verhältnis zu den anderen auch – etwas, was man die Haltung der Kritik nennen könnte.« <sup>13</sup> Er betont, daß es zwar Kritiken, Polemiken und sonstige Versuche der Absetzung schon viel früher als im 15. und 16. Jahrhundert gegeben habe und daß sich darüberhinaus die so unterschiedlichen Impulse des Kritischen nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner, geschweige denn einen alles umfassenden Begriff bringen ließen. Doch habe sich seit diesem Zeitpunkt im abendländischen Bewußtsein der Kritisierenden eine unwälzende Frage immer deutlicher formuliert: »Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?« <sup>14</sup> Diese kritische Haltung, der Foucault nachspürt, kann nicht nur auf verschiedene Arten genealogisch verfolgt werden, sondern sie fordert auch, daß ihre eigene Beziehungsstruktur mitgedacht wird. Im besonderen Zusammenhang eines Denkens der Nachheit, auf die der französische Denker freilich nicht eingeht, wäre es nämlich entscheidend, die Verhältnismäßigkeit, das Auf-etwas-anderes-ausgerichtet-Sein der Kritik, mitzudenken. In diesem Lichte erscheint die folgende Überlegung Foucaults, die er nur am Rande vorbringt, als die eigentlich zentrale: »Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.« <sup>15</sup> Ist mit dieser Betrachtung die Kritik einmal als von einem Verhältnis zu etwas anderem bedingte ins Denken gerückt, wird deutlich, inwiefern sie nicht lediglich aus einer bestimmten Position eine andere in Frage stellt, sondern selbst als im Verhältnis der beiden Positionen sich entfaltend auftritt. Existiert sie immer im

Verhältnis zu etwas anderem, mit dem sie aber nicht deckungsgleich sein kann und dessen Vorherrschaft sie nicht einfach mittels einer Selbstinthonisierung abzulösen in der Lage ist, bleibt sie den Diskursen und Denkfiguren einer Beziehung eingeschrieben, die sie sowohl hervorruft als auch bedingt. Die Frage nach der Kritik verkörpert demgemäß auch immer die wesentliche Frage nach ihrem Verhältnis zu dem, worauf sie sich bezieht, auch und gerade, wenn die Kritik sich im Überholthaben des Kritisierten kaum noch auf ihr vielfach vermitteltes und überdauerndes Verhältnis zu diesem besinnen kann oder möchte.

Bei dem Versuch, dieses komplexe Phänomen des beziehungs- oder verhältnisbezogenen Wesens der Kritik als erhellendes Beispiel für die Logik der Nachheit heranzuziehen, kann es nicht darum gehen, den Begriff der Kritik von Kant über Fichtes Kritikbegriff der abstrakten Negation, Herders Idee der Metakritik, Schlegels frühromantische Kritikvorstellung, Hegels Entwicklungskonzept der Kritik bis hin zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule historisch zu verfolgen.<sup>16</sup> Ebenso kann die Frage einer strengen begrifflichen Abgrenzung der Kritik von verwandten Phänomenen wie der von Nietzsche ausgehenden Genealogie oder der Dekonstruktion ausgeklammert bleiben.<sup>17</sup> Statt dessen möchte ich mich hier auf eine Konstellation von drei Eigennamen beschränken, die im Diskurs der Moderne eine paradigmatische Rolle spielen und die es uns erlauben, uns auf einige Grundfragen der Beziehung von Nachheit und Kritik einzulassen: Kant, Heidegger und Adorno.

In einer zentralen Formulierung aus der *Kritik der reinen Vernunft*, einer Formulierung, die in vielerlei Hinsicht auch heute noch unseren diskursiven Umgang mit der Kritik bestimmt, heißt es programmatisch: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß.«<sup>18</sup> Dem Begriff der Kritik haftet im landläufigen Sinne etwas Negatives an. Kritik impliziert, daß etwas als fehlerhaft oder verbesserungswürdig betrachtet wird, ja, durch das Moment der Kritik erscheint der oder das Kritisierte im Lichte eines ungünstigen Urteils. Durch ihre Negativität – die durchaus, wie bei Descartes, als universal und radikal ausgerichtete die Funktion einer Etablierung eines Erkenntnismodells für das Seiende beabsichtigen kann – geht Kritik immer auch von einer impliziten Positivität aus, die – wird das kritische Moment nicht als rein formales Zersetzungsprinzip gedacht, sondern ebenso als auf Anderes ausgerichtet – zwangsläufig von einem Standard des Wesentlichen und des eigentlich Wahren ausgeht, an dem das zu Kritisierende gemessen und beurteilt wird. Kritik leitet sich bekanntlich vom griechischen Verb *krinein* ab, welches soviel bedeutet wie scheiden, unterscheiden, entscheiden oder wählen, auswählen. In der antiken medizinischen Fachsprache bezeichnete das abgeleitete *crisis* ebenfalls den gefährlichlichen Höhe- oder Wendepunkt einer Krankheit.<sup>19</sup>

Dieses Scheidende und gleichzeitig Bedrohliche der Kritik bedingt ihren erkenntnistheoretischen Anspruch, auch im Bereich des Ästhetischen. Nach Benjamins Überlegungen im Aufsatz *Goethes Wahlverwandtschaften* (1924/25) unterscheidet sich die Kritik von der ihr verwandten Form des Kommentars unter anderem dadurch, daß sie sich stets am Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes orientiert: »Die Kritik sucht den Wahrheitsgehalt eines Kunstwerks, der Kommentar seinen Sachgehalt. Das Verhältnis der beiden bestimmt jenes Grundgesetz des Schrifttums, demzufolge der Wahrheitsgehalt eines Werkes, je bedeutender er ist, desto unscheinbarer und inniger an seinen Sachgehalt gebunden ist.«<sup>20</sup> Die Kritik, als Praxis des *krinein*, speist sich im Sinne Benjamins aus den wechselnden und unsteten Figuren des Auseinandertretens, welches Wahrheitsgehalt und Sachgehalt zeichnet. »Will man«, so Benjamin, »um eines Gleichnisses willen, das wachsende Werk als den flammenden Scheiterhaufen ansehen, so steht davor der Kommentar wie der Chemiker, der Kritiker gleich dem Alchimisten. Wo jenem Holz und Asche allein die Gegenstände seiner Aufgabe bleiben, bewahrt für diesen nur die Flamme selbst ein Rätsel: das des Lebendigen. So fragt der Kritiker nach der Wahrheit, deren lebendige Flamme fortbrennt über den schweren Scheitern des Gewesenen und der leichten Asche des Gelebten.«<sup>21</sup> Diesem Bild zufolge schreibt sich Kritik gleichsam aus dem Entfachen und Wachhalten einer Flamme her, in deren gefährlichem Licht das zu Scheidende zwar erst sichtbar wird, gleichzeitig aber von der Flamme auch vernichtet und in Aschespuren verwandelt wird. Diese Spuren künden auch zukünftig von jenem, was von der Kritik geschieden wurde, selbst wenn das solchermaßen Geschiedene nur noch als Abwesenheit oder als in die unerreichbare Ferne gerückte, flüchtig-unnahbare Anwesenheit gedacht werden kann.

Entscheidend für unsere Überlegungen ist jedoch, daß die Kritik, anders als jede Form des Kommentars, im Moment des entscheidenden und unterscheidenden Scheidens immer auch auf ein Sichabsetzenwollen hinausläuft, ein Sichabsetzenwollen, welches von der Möglichkeit eines Bruches, einer klaren Differenzierung und Abwendung ausgeht. Kritik impliziert deswegen stets ein Nach, eine Art Nachleben, das in der Nachheit des kritischen Aktes in dem Maße zu sich selbst zu kommen beabsichtigt, in dem es sich nach dem Kritisierten entfaltet und so seine eigene Position zu definieren sucht. Grundsätzlich gibt sich eine emphatische Kritik also immer nach-haltig. Doch das Nach-haltige der Kritik öffnet sie gleichzeitig auch einem Moment der Unsicherheit und der aufgeschobenen Bedeutung, denn es bleibt zu fragen, inwiefern die Kritik nicht lediglich sich absetzt, sondern auch vom Kritisierten die Position des Sichabgesetzthabens weiterhin mitbestimmen läßt. Aus dieser Perspektive gesehen, nimmt die Kritik seitens des Kritisierten weiterhin Diktat auf. Der Ausdruck »nach der Kritik« verlangte dann, die ihn bestimmende Präposition im Sinne des Zeitlichen wie auch des Gemäßen hören zu lernen.

Bevor wir uns Kants grundsätzlicher Artikulation der Kritik widmen, möchte ich auf eine oft überlesene Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* eingehen, um über die zeitlich vermittelte Beziehung zwischen zwei unterschiedlichen Denk- und Sprachformationen vorbereitend die Themen der Nachheit und der Kritik, die uns hier interessieren, ins Gespräch zu setzen.

Gegen Ende des Paragraphen 32, also im Zusammenhang seiner Ableitung reiner ästhetischer Urteile, entfaltet Kant die erste Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen *Nachahmung* und *Nachfolge*. Kant schreibt: »Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können.«<sup>22</sup> Dies bedeute, so Kant, daß es der Kerngedanke der Nachfolge sei, »aus den selben Quellen [zu] schöpfen, woraus jener selbst schöpfte und *seinem Vorgänger* nur die Art, sich dabei zu benehmen, abzullernen.«<sup>23</sup> An der Stelle der wiederholenden Aneignung des Vorgängers im Zuge einer bloßen Nachahmung ist ein wahrhaft verwandelnder und herausfordernder Einfluß der Tradition nur durch eine Form der Nachfolge zu erzielen, auf eine Weise nämlich, die sich nicht lediglich gegebenen »Vor-schriften« unterwirft, sondern durch eine vielfach vermittelte Beziehung zum sogenannten Original oder Vorgänger selbstreflexiv am »Fortgange der Kultur« teilnimmt. In dem Ausmaße, in dem der in der Nachheit seines Vorgängers Schaffende in eine Art Lehrschule des Übersetzens und Übersetzens verstrickt ist, also einem Original treu zu bleiben hat – und erst so ja eigentlich von jenem lernen kann –, gleichzeitig jedoch dieses Original zu verraten hat, indem von ihm abgewichen wird, erscheint die Erbschaft des Nachs als eine Reihe von freien und stets noch auszulotenden Beziehungsmöglichkeiten, als offene Wege, sich zu etwas anderem frei zu verhalten, nicht aber das Inhaltliche der Singularität des Schaffens des Anderen gewaltsam sich anzueignen. Kants Begriff der Nachfolge wird deswegen von einem stets offenbleibenden und erneut zu denkenden Bezug zur Erbschaft des Anderen bestimmt, einer Erbschaft also, die Treue verlangt, selbst und gerade dann, wenn sie diese verbietet. Kant gibt uns dergestalt die wechselseitigen Beziehungen zwischen *Nachfolge*, *Nachahmung*, *Vor-schrift*, und *Fort-gang* zu denken. Nach Kant sind diese Beziehungen und ihre Begriffsstrukturen unabtrennbar mit einer Auseinandersetzung mit den Normen und herkömmlichen Erwartungen der Idee der Beziehung sowie der präzisierenden Hinterfragung einer zeitlich-historischen Struktur ästhetischer Erfahrung selbst verbunden.

Das Radikale an Kants Kritikbegriff liegt jedoch nicht darin begründet, daß in seiner Transzendentalmethodik die Kritik einen völlig neuen Stellenwert erhalte, der im zeitgenössischen Diskurs, von dem Kant selbst ja bereits als einem Zeitalter der Kritik spricht, noch nicht existiert hätte. Vielmehr liegt das wahrhaft Radikale an Kants Begriff der Kritik darin, daß Kritik immer auch

Selbstkritik der Vernunft zu sein hat, dergestalt nämlich, daß sich die Vernunft ebenfalls ihren eigenen Ansprüchen unterwirft und in dem Maße Selbstkenntnis erfährt, in dem sie durch das Moment der Kritik ihre eigenen Maßstäbe und Grenzen nicht nur zu denken lernt, sondern diese als grundsätzlichen Goldstandard des eigenen kritischen Denkprojekts inthronisiert.<sup>24</sup> Mit hin käme es der Kritik darauf an, gleichzeitig auch eine kritische Theorie ihrer selbst zu sein, eine Form der Kontemplation, die sich von allen Dogmen und Formen des bloßen Skeptizismus dahingehend abwendet, daß sie die Radikalität der Selbstreflexion zum Grundsatz einer jeglichen kritischen Denkbewegung macht.

Im Paragraph 21 des zweiten Kapitels von *Die Frage nach dem Ding*, einem Text, der auf einer Freiburger Vorlesung des Wintersemesters 1935/36 basiert, geht Heidegger der Frage nach »Was heißt ›Kritik‹ bei Kant?«. Heidegger schreibt: »Wir sind gewohnt, bei der Nennung dieses Wortes sogleich und vor allem etwas Verneinendes herauszuhören. Kritik ist uns Bemängelung, Nachrechnung von Fehlern, Herausstellung des Unzureichenden und die entsprechende Zurückweisung. Wir müssen uns bei der Anführung des Titels ›Kritik der reinen Vernunft‹ diese gewöhnliche und abwegige Bedeutung von vornherein fernhalten.«<sup>25</sup> Heidegger fährt fort: »Der Sinn des Wortes ›Kritik‹ ist so wenig negativ, daß er das Positivste des Positiven meint, die Setzung desjenigen, was bei aller Setzung als das Bestimmende und Entscheidende im voraus angesetzt werden muß. So ist Kritik Entscheidung in diesem setzenden Sinne. Erst in der Folge, weil Kritik Absonderung und Heraushebung des Besonderen, Ungemeinen und zugleich Maßgebenden ist, ist sie auch Zurückweisung des Gewöhnlichen und Ungemäßen.«<sup>26</sup> Heidegger argumentiert, daß die allgemeine Bedeutung des Wortes »Kritik« in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über Kunsterörterungen, Analyse der Kunstgestalt, das Festsetzen von Maßregeln und Gesetzgebungen allmählich Gestalt annehme. »Aber das Wort«, so schreibt er, »empfängt durch Kants Werk noch einen erfüllteren Sinn.«<sup>27</sup> Eine Aufgabe des Denkens wäre, laut Heidegger, diesen erfüllteren Sinn zu verstehen. »Die *Kritik der reinen Vernunft* wird«, so Heidegger, »wenn Kritik den gekennzeichneten positiven Sinn hat, nicht die reine Vernunft einfach zurückweisen und bemängeln, ›kritisieren‹, vielmehr darauf ausgehen, ihr entscheidendes und besonderes und somit ihr eigentliches Wesen erst zu umgrenzen. Diese Grenzziehung ist in erster Linie nicht Abgrenzung gegen I. . I., sondern Eingrenzung im Sinne des Aufweisens der inneren Gliederung der reinen Vernunft I. . I. Kritik wird so zur Grenzen ziehenden Ausmessung des ganzen Bereiches der reinen Vernunft.«<sup>28</sup> Aus dieser Sachlage ließe sich der Schluß ziehen, daß Kritik keine bloße »Zensur« sei. Heidegger fügt hinzu, sich auf Leibniz und Baumgarten beziehend, daß ebenso wenig »die Architektonik, der baumeisterliche Entwurf des Wesensbaues der reinen Vernunft, ein bloßer ›Aufputz‹« sei.<sup>29</sup> Aus der fundamentalontologischen

Perspektive hätte also ein derart gedeuteter Kritikbegriff zur Wesensbestimmung der Vernunft selbst beizutragen.

Diese Bestimmung wäre hier an den einander gegenübergestellten Figuren der Ab-grenzung und der Ein-grenzung zu denken. Grenzt die selbstreflexive Gebärde der Kritik nicht ab, sondern ein, wie Heidegger, ohne diese Gegenüberstellung weiter auszuführen, behauptet, so wäre in der Ab-grenzung der Versuch eines Schutzes, sogar eines Selbstschutzes des kritischen Denkens gegen Anderes zu sehen, gegen Anderes, welches gleichsam von außen die Bewegung der denkenden Kritik zu gefährden droht. Die Ein-grenzung der Kritik hingegen bleibt der Gefahr und dem Einfluß des Anderen, bedrohlich oder freundlich, gegenüber prinzipiell offen, indem sie nicht wie die Ab-grenzung versucht, dieser anhaltenden Gefahr sich zu entledigen. Vielmehr ist die Ein-grenzung der Kritik auf ihre eigenen Vorgehensweisen, ihre Denkschemata und unausgesprochenen Annahmen konzentriert, ja, sie sucht ihre radikalste Erfüllung in der niemals ganz endenwollenden Bestimmung ihrer eigenen Annahmen und deren Kritik. In diesem Sinne wäre nichts mehr im Sinne der Kritik, als daß die Kritik sich selbst kritisiere, das heißt, erst in ihrer Selbsthinterfragung, und damit bereits in ihrer tendenziellen Verabschiedung, zu sich selbst kommen könnte. Das Nach einer solchen Ein-grenzung wäre, in Unterscheidung zur Ab-grenzung, gleichzeitig immer auch als ein Vor zu denken, in dem die Verständigung über die eigenen Denkanahmen und Ableitungsmuster immer noch aussteht.

Das Denken dieses Nachs als eines Vors stünde dann, wie Heidegger in dem späteren Vortrag *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* betont, als die Aufgabe, die das Denken »nach« der metaphysisch ausgerichteten Philosophie noch vor sich hat. Ähnlich wie in der Vorlesung zu Kants Kritikbegriff fällt hier der Kritik in ihrer Funktion als Wegbereiterin des Kommenden die Rolle des Positivsten des Positiven zu. »Der Titel« des Vortrags, so Heidegger, »nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharret. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt.«<sup>30</sup> Indem der Vortrag einen erneuten Versuch vorstellt, die Fragestellungen von *Sein und Zeit* »anfänglicher« zu denken, verkörpert er eine Form der Kritik, die sich am Zukünftigen ausrichtet, indem sie sich am Nach orientiert. Heidegger erläutert: »Dies bedeutet: den Ansatz der Frage in Sein und Zeit einer immanenten Kritik zu unterwerfen. Dadurch muß deutlich werden, inwiefern die *kritische Frage*, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört.«<sup>31</sup> Nach der Philosophie zu denken, welche hier mit der Metaphysik gleichgesetzt und als an ihr Ende gekommen ausgewiesen wird, wäre eine Besinnung auf das kritische Fragen, das einem zukünftigen Denken eignen würde. Dieses noch ausstehende Denken, das sich nach der Philosophie entfaltet, hätte noch unbeschränkte Wege zu gehen, Formen der besinnenden

Wachsamkeit und Aufmerksamkeit hinsichtlich dessen zu fördern, was in der Metaphysik der bisherigen abendländischen Philosophie ungedacht geblieben ist. »Die Aufgabe des Denkens«, so Heidegger, »wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.«<sup>32</sup> Dieser tastende Gang des Denkens *nach* der Philosophie hätte sich an einer kritisch-scheidenden Erziehung, einer Besinnung auf noch Ungedachtes zu orientieren, die ein vorausgegangenes Ende zwar stets voraussetzte, sich dieses Ende jedoch immer auch als ein Davor anzueignen hätte.<sup>33</sup>

Mit dem kritischen Möglichkeitspotential dieses begrifflichen Ineinander-greifens von Vor und Nach komme ich auf das dritte und letzte Element in der Konstellation von Kritik und Nachheit, nämlich auf Adorno. Die *Negative Dialektik* entfaltet ein Kritikmodell, das bewußt von seiner eigenen reflektierten Ungleichzeitigkeit und damit von der ihm eingeschriebenen Nachheit ausgeht. So heißt es bereits im ersten Satz: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.«<sup>34</sup> Das Versäumnis der Verwirklichung ist dabei keineswegs *nur* ein Makel. Vielmehr bedingt dieses Versäumnis auch, daß die kritische Philosophie *überhaupt* fortlebt, ein Nachleben besitzt, in welchem sie erst als etwas Zukünftiges zu sich selbst zu kommen in der Lage wäre. In gewisser Weise würde die Verwirklichung daher auch einen nicht erwünschten Abschluß zeitigen, bei dem sich die Verwirklichung, die nun nicht mehr aufgeschoben und aufs neue reflektiert werden könnte, selbst im Weg stünde. Die Philosophie und das mit ihr verbundene Kritikverständnis, um das es Adorno geht, sind deshalb als Formen der Nachheit zu denken, in der jenes, was überholt und am Wegesrand der Kritik zurückgelassen schien, sich unerwartet als Möglichkeitsbedingung eines kommenden Denkens und potentiell umwälzenden Handelns entpuppt.

Was in Adornos *Ästhetischer Theorie* für die Kunst gilt, nämlich daß diese unter anderem immer auch »das Gedächtnis des akkumulierten Leidens«<sup>35</sup> zu verkörpern habe, gilt dabei grundsätzlich auch für den Begriff der Kritik. Kritik speist sich freilich nicht nur aus dem Bemängeln des Bestehenden, welches für das menschliche Leiden verantwortlich ist, sondern ebenfalls aus der Unmöglichkeit, ein richtiges Leben im falschen zu führen; dabei hat die Kritik diese Unmöglichkeit dennoch als gleichzeitige Möglichkeitsbedingung des Denkens von Freiheit und als mögliche Überwindung des Aberglaubens, welcher mit besonderer Heimtücke gerade im Namen der Freiheit propagiert und unter Leitideologien wie etwa Technik, Fortschritt, kultureller Zerstreuung oder naturwissenschaftlich-berechnender Zweckrationalität mobilisiert wird, zu erkennen. Grundlegend für das Kritikverständnis der Frankfurter Schule ist dabei neben der bekannten Aufklärungskritik in der *Diaklektik der Aufklärung* (1947) auch der von Max Horkheimer für die *Zeitschrift für Sozialforschung* verfaßte Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), in welchem die Formen der

Kritik, denen es nunmehr seitens der Frankfurter Schule nachzugehen galt, von dem klassischen und in gewisser Weise affirmativen Theorieverständnis der cartesischen Methodik geschieden werden sollten.<sup>36</sup> Was jedoch diese neue Form der Kritik in einem jeweiligen Kontext zu leisten hat, bleibt in jenem Maße bewußt unbestimmt, in dem sich die Kritik ihre Methode jeweils gleichsam neu erfinden muß, sich an jedem neuen Gegenstand anders zu formieren hat, um sich als der nichthintergehbaren Singularität des jeweiligen Objektes der Kritik gewachsen in Szene setzen zu können, selbst wenn diese Singularitäten in ihrer jeweiligen Singularität miteinander verschachtelt sind und so gewissermaßen auch ihr eigenes Anderes verkörpern.

Vor diesem gedanklichen Hintergrund entwickelt Adorno in der *Negativen Dialektik* ein Kritikmodell, welches »dem totalen Mißlingen sich exponiert, als Antwort auf die traditionell erschlichene absolute Sicherheit.«<sup>37</sup> Nach Adorno verlangt die Kritik im Sinne einer negativen Dialektik ein gewisse Form des Denkens, das auch gegen sich selbst denkt, wie bereits in früheren Werken wie den *Minima Moralia* angedeutet wurde. So lesen wir in der *Negativen Dialektik*: »Denken ist, an sich schon, vor allem Inhalt, Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte I. . . I. Ermuntert die Ideologie heute mehr denn je den Gedanken zur Positivität, so registriert sie schlau, daß eben diese dem Denken konträr sei und daß es des freundlichen Zuspruchs sozialer Autorität bedarf, um es zur Positivität zu gewöhnen. Die Anstrengung, die im Begriff des Denkens selbst, als Widerpart zur passivischen Anschauung, impliziert wird, ist bereits negativ, Auflehnung gegen die Zumutung jedes Unmittelbaren, ihm sich zu beugen.«<sup>38</sup> Adorno zieht aus diesem Sachverhalt folgende Schlußfolgerung: »Urteil und Schluß, die Denkformen, deren auch Kritik des Denkens nicht erraten kann, enthalten in sich kritische Keime; ihre Bestimmtheit ist allemal zugleich Ausschluß des von ihnen nicht Erreichten, und die Wahrheit, die sie organisieren wollen, verneint, wengleich mit fragwürdigem Recht, das nicht von ihnen Geprägte.«<sup>39</sup> Gäbe es also die Nachheit einer Kritik, die fähig wäre, ihre eigene Nachheit und damit ihre Verstrickung in den vermeintlich überwundenen Gegenstand der Kritik als konstitutives Moment ihrer selbst mitzudenken, so wäre die Anstrengung der Negation, welche die Kritik vorantreibt und gleichzeitig von dieser vorangetrieben wird, am Ausmaße dessen zu messen, was sich im kritischen Denken als die Zumutung eines Ausschlusses auftut, der jedoch stets auch die Scheidebewegung der Kritik gegenzeichnet und diese so in gewisser Weise erst ermöglicht. Das Nichtidentische der Kritik wäre ihr so als Bedingung ihrer Möglichkeit und als Bedrohung ihrer Absetzungsbewegung unwiderruflich eingetragen.

Im Abschlußteil der *Negativen Dialektik*, der »Meditationen zur Metaphysik« überschrieben ist, geht es Adorno deshalb um den Grenz- und Ernstfall, der metonymisch mit dem Eigennamen »Auschwitz« in den zeitgenössischen Dis-

kurs eingegangen ist. Dem ersten Teil dieses Abschnitts hat Adorno den Titel »Nach Auschwitz« gegeben. Die Formulierung »Nach Auschwitz« ist, seitdem sie Adorno formulierte, wie kaum eine andere in das historische, theoretische und erfahrungsbegründete Bewußtsein des Abendlandes eingegangen.<sup>40</sup> Was jedoch benennt diese berühmte Formulierung rhetorisch? Zunächst setzt sie den Eigennamen, in deutscher Übersetzung, eines polnischen Ortes, Oświęcim, mit einer historischen Erfahrung und einem Grenzphänomen des Denkbaren, nämlich dem nationalsozialistischen Völkermord, in metonymische Verbindung. Gleichzeitig versinnbildlicht die Präposition »nach« allerdings auch, inwiefern das Denken dieses Grenzphänomens immer auch eine zeitliche Beziehung beschreiben muß, welche die Erfahrung der Zeitlichkeit in ein Vor und ein Nach aufspaltet. Adornos Nach inszeniert darüber hinaus jedoch ebenfalls die räumliche Dimension einer ansonsten temporalen Struktur, indem nämlich die gemeinte Zeitlichkeit einer Präposition mit der räumlichen Beschaffenheit eines Ortes in Verbindung gebracht wird. Ganz im Sinne der wortgeschichtlichen Herkunft des Nachs, so könnte man sagen, werden hier zeitliche und räumliche Dimensionen dergestalt ineinander verklammert, daß beide Formen der Nähe, die zeitliche und die räumliche, in den Vordergrund des Denkens rücken. Denn ebenso wie für Adorno die Dialektik der Aufklärung keineswegs mit der historischen Aufklärung im 18. Jahrhundert begann, sondern immer bereits im dialektischen Umschlagspotential des entzaubernden Gedankens, zumal des philosophisch-spekulativen, angelegt war, kann wohl kaum triumphalistisch behauptet werden, daß die Grundstrukturen jenes Denkens, welches Auschwitz nicht verhindert hat, ein für allemal überwunden seien. Nach Adorno stehen sich hier »nach« und »nahe« nach wie vor sehr nahe – und nicht nur im wortgeschichtlichen Sinne.

Es wäre möglich, aus dieser erkenntniskritischen Verzahnung (doch nicht Gleichsetzung) von »nach« und »nahe« Anknüpfungspunkte zu unterschiedlichen moralphilosophischen Energien Adornos zu entwickeln, die sein Gesamtwerk durchstreifen. Zum Beispiel ließe sich die hier vorgeschlagene Lektüre der Nachheit als konkretisierende Fortschreibung dessen verstehen, was Christoph Menke einmal als Adornos Abkehr vom metaphysischen Optimismus beschrieben hat. »Der von Adorno kritisierte metaphysische Optimismus«, so Menke, »behauptete zwischen Praxis und Glücken ein Verhältnis der Gewährleistung. Das weist Adornos ›materialistische‹, erfahrungsabhängige Metaphysik zurück: Die Idee des Glückens stellt sich nur ein, wo der Gedanke des Gelingens und die Erfahrung des Glücks einander korrespondieren. ›Nach Auschwitz‹ ist für Adorno der Name einer Situation, in der die Fähigkeit zu dieser metaphysischen Idee gelähmt ist, weil dem Erfahrenen der Zusammenhang zwischen dem, was er tut, und dem, was ihm widerfährt, zerbrochen ist.«<sup>41</sup> Ob mit einer Anknüpfung der Nachheit an Probleme der Moralphilosophie das »positive Zen-

trum der negativen Philosophie Adornos«, von der Martin Seel neuerdings ausgeht, getroffen ist, bleibt dabei offen.<sup>42</sup> Daß aber die ethisch-politischen Dimensionen der Nachheit, insbesondere »nach Auschwitz«, die Wirkungskraft des kritisch-umwälzenden Impulses von Adornos Modell mitbedingen, ist kaum von der Hand zu weisen.

Adornos Modell der Kritik geht es dabei speziell um die »minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz sich noch leben lasse«.<sup>43</sup> Die Beantwortung dieser Frage, deren Anspruch stets darauf hinzielt, jegliche Antwort zu verzögern, um sie erst in der reflektierenden Verzögerung zu ihrem Recht kommen zu lassen, hängt von der Bewußtmachung eines Nichtgegenwärtigseinkönnens ab: »Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes, zwingt zur Philosophie.«<sup>44</sup> Dieser Bewußtmachung, die von einem Modell der kritischen Theorie des Nichtidentischen auszugehen hätte, wäre es auferlegt, ihre eigene Nichtintegration als produktives Moment der Kritik zu denken. Adorno schreibt: »Damit fällt ein greller Strahl auf die Wahrheit selbst. Spekulation spürt eine gewisse Pflicht, ihrem Gegner, dem common sense, die Position des Korrektivs einzuräumen. Das Leben nährt den Horror der Ahnung, was erkannt werden muß, gleiche eher dem, was down to earth sich findet, als dem, was sich erhebt; es könnte sein, daß jene Ahnung noch jenseits des Pedestren sich bestätigt, während doch der Gedanke allein in der Elevation sein Glück, die Verheißung seiner Wahrheit hat. Behielte das Pedestre das letzte Wort, wäre es die Wahrheit, so wäre Wahrheit entwürdigt.«<sup>45</sup> Das kritische Programm des Denkens, das diesem Modell zufolge jedoch niemals programmatisch sein dürfte, ließe sich dann wie folgt ausdrücken: »Erheischt negative Dialektik die Selbstreflexion des Denkens, so impliziert das handgreiflich, Denken müsse, um wahr zu sein, heute jedenfalls, auch gegen sich selbst denken. Mißt es sich nicht an dem Äußersten, das dem Begriff entflieht, so ist es vorweg vom Schlag der Begleitmusik, mit welcher die SS die Schreie ihrer Opfer zu übertönen liebte.«<sup>46</sup> Die Kritik nach Auschwitz, die ein Denken für, durch und gegen das Denken zu sein hätte, stellte somit eine der möglichen Entsprechungen der Aufforderung dar, das Nach der Kritik als das Vor des stets unbestimmten Zukünftigen zu verstehen, in welchem Kritik als Form des Ethisch-Politischen zu sich selbst zu finden hätte, ohne jedoch gleich sich selbst gleich zu sein. Nachheit ließe sich hier als Affirmation eines Abbaus verstehen, der nicht nur zersetzt, sondern gerade in der Bewegung der Zersetzung auf jenes weist, das bislang noch ungedacht blieb. In dieser Form hält der Abbau einen gewissen Möglichkeitsspielraum offen, der potentiell noch keinem Verblendungszusammenhang anheim gefallen ist und dessen nachgerade wildes Denken und unreglementierte Erfahrung keine Gängelung durch eine bloße Wiederholung oder durch eine lediglich im Hintergrund waltende Beschreibungshaltung sowie die mit beiden verbundene Apologetik des ohne-

hin schon Bestehenden dulden. Durch den ihr eignenden Abbau weist die Nachheit statt dessen voraus.

Um Lyotards eingangs zitierte apodiktische Aussage angesichts des hier zur Sprache Gebrachten zuzuspitzen, könnten wir nunmehr sagen: »Nach dem Nach kommt das Nach, aber es ist vom Nach verändert worden.« In ebendiesem je singulären, nichtidentischen Moment der Nachheit der Kritik, sofern es sich durchdringen ließe, wären ein zukünftiges Denken und eine Praxis anzusiedeln, die sich nicht mit dem Gegebenen zufrieden gäben und insofern doch noch einmal, als Gesten des *krinein*, schieden. Dieses Scheiden macht das Nach auch zu einem Schauplatz der unabschließbaren Übertragung, des fortwährend Randständigen und der noch ausstehenden Verwindung. Wie die *Negative Dialektik* uns in einer Art Nach-Satz, ihrem letzten und damit alle zukünftigen, kommentierenden, interpretierenden, kurz: noch ausstehenden Sätze bedingenden, mit auf den Weg gibt: »Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.«<sup>47</sup> Das wäre eine immer schon angenommene, und damit zugleich vorweggenommene, Nachheit der Kritik. *Zu spät* aber hieße dann immer auch *noch nicht*.

### Anmerkungen

---

- 1 Walter Benjamin: *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* (Fassung letzter Hand), in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991, Bd. VII/1, S. 395 f.
- 2 Hans Blumenberg: *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt/Main 2007, S. 32.
- 3 Peter Sloterdijk: *Vorbemerkung*, in: *Schelling*, hg. von Michaela Boenke, München 2001, S. 13.
- 4 Zur performativen Spannung in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung siehe Jacques Derrida: *Unabhängigkeitserklärungen*, übersetzt von Friedrich Kittler, in: Jacques Derrida, Friedrich Kittler: *Nietzsche - Politik des Eigennamens: Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin 2000.
- 5 In meinen etymologischen Ausführungen stütze ich mich im wesentlichen auf die Einträge zum Wort »nach« in folgenden Werken: Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, München 1999, S. 13, 9–16; *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 1998, S. 905–906; *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim 1963, S. 459–460.
- 6 Karlheinz Stierle, Rainer Warning: *Vorwort*, in: Stierle/Warning (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München 1996, S. IX.
- 7 Ebd.
- 8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Differenzschrift*, zitiert nach Gerd Irrlitz: *Die wesentliche Täuschung vom Ende*, in: Stierle/Warning: *Das Ende. Figuren einer Denkform*, S. 330. Siehe im Zusammenhang eines ästhetisch gedachten Endes des weiteren auch Alexander García Düttmann: *Kunstende. Drei ästhetische Studien*, Frankfurt/Main 2000, und Eva Geulen: *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt/Main 2002.

- 9 Martin Heidegger: *Über den Anfang*, in: Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 70: III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen - Vorträge - Gedachtes*, hg. von Paola Ludovika Coriando, Frankfurt/Main 2005, sowie Edward Said: *Beginnings: Intention and Method*, New York 1975.
- 10 Robert Musil: *Nachlaß zu Lebzeiten*, Reinbek bei Hamburg 1962, und Maurice Blanchot: *Après Coup, précédé par Le ressassement éternel*, Paris 1983. – Nach Abschluß des vorliegenden Textes machte mich Michael Wetzel auf seine weitreichende Studie *Die Wahrheit nach der Malerei*, München 1997, aufmerksam, deren Ergebnisse für meinen Aufsatz zwar zu spät kamen, jedoch eine durchaus geistesverwandte Auseinandersetzung mit dem Nach im Bereich des Bildes und der von ihm durchtränkten Kunst vorstellen.
- 11 Jean-François Lyotard: *Foreword: After the Words*, in: Joseph Kosuth: *Art after Philosophy and After. Collected Writings, 1966-1990*, hg. Von Gabriele Guercio, Cambridge, Mass. 1991, S. XV. Siehe in diesem Zusammenhang ebenfalls Lyotards Überlegungen zum Nach in der Verkettungsordnung Wittgensteins: »Nach« Wittgenstein, in: Jean-François Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*, Wien 1985.
- 12 Michel Foucault: *Was ist Kritik?*, übersetzt von Walter Seitter, Berlin 1992, S. 8.
- 13 Ebd.
- 14 Ebd., S. 12.
- 15 Ebd., S. 9.
- 16 Hierzu verweise ich – neben Foucaults Analyse – stellvertretend auf die immer noch lesenswerte genealogische Studie von Kurt Röttgers: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin 1975, deren historische Gliederung ich mir in meiner Aufzählung ausleihe. Siehe ferner Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/Main 1973, sowie Werner Schneider: *Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffs*, in: *Studia Leibnitiana*, 17/2 (1985), S. 146–50, und neuerdings die weitsichtige historisch-vergleichende Rekonstruktion des Kritikbegriffs von Martin Fontius: *Kritisch/Kritik*, in: Karlheinz Bark et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart 2001, Bd. 3.
- 17 Zur Unterscheidung von Kritik, Dekonstruktion und Genealogie im speziellen Hinblick auf Fragen der politischen Gleichheit und Gleichstellung siehe Christoph Menke: *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/Main 2004, S. 75–97. Vgl. auch Rodolphe Gasché: *Critique, Hypercriticism, Deconstruction. The Case of Benjamin*, in: *Cardozo Law Review*, 13 (1991).
- 18 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant: *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Bd. III, S. 13.
- 19 Fontius: *Kritisch/Kritik*, S. 457.
- 20 Walter Benjamin: *Goethes Wahlverwandtschaften*, in: Benjamin: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1991, Bd. I/1, S. 125.
- 21 Ebd., S. 126.
- 22 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, in: Kant: *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Masin 1987, Bd. X, S. 213. Ich danke meinem Freund Sam Weber, der mir diese Stelle ins Gedächtnis zurückrief.
- 23 Ebd.
- 24 Hier habe ich profitiert von den Ausführungen bei Rodolphe Gasché: *Introduction*, in: Gasché: *The Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy*, Stanford 2007, S. 13 f. Vgl. ferner Klaus Düsing: *Immanuel Kant. Aufklärung und Kritik*, in: Lothar

- Kreimendahl (Hg): *Philosophen des 18. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2000.
- 25 Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in: Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 41, Frankfurt/Main 1984, S. 122.
- 26 Ebd. – Siehe zu dieser Stelle auch den luziden Kommentar von Gasché (Anm. 24).
- 27 Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, S. 122.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., S. 123
- 30 Martin Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 61.
- 31 Ebd.
- 32 Ebd., S. 80.
- 33 Auf einige der vielen möglichen Denkwege in diesem Sinne verweist Heidegger in Texten wie *Was heißt Denken?* (1952), *Überwindung der Metaphysik* (1951), oder *Die Frage nach der Technik* (1954), welche auf je eigene, singuläre Weise das Nach des zukünftigen Denkens zur Sprache zu bringen versuchen. Diese drei Texte finden sich neben anderen gesammelt in Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000.
- 34 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1975, S. 15.
- 35 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, hg. von Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1973, S. 387.
- 36 Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(1937)2.
- 37 Adorno: *Negative Dialektik*, S. 30.
- 38 Ebd.
- 39 Ebd.
- 40 Einen knappen Überblick über dieses Bewußtsein bietet zum Beispiel Sven Kramer: »Wahr sind die Sätze als Impuls . . .«. *Begriffsarbeit und sprachliche Darstellung in Adornos Reflexion auf Auschwitz*, in: *DVjs*, 70 (1996), S. 501–523.
- 41 Menke: *Spiegelungen der Gleichheit*, S. 199. Zur theoretischen Verbindung zwischen Adornos Meditationen über das Bewußtsein nach Auschwitz und Fragen des Ethisch-Politischen vgl. des weiteren J.M. Bernstein: *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge 2001, insbesondere S. 371–414, und Gerhard Richter: »Nazism and Negative Dialectics: Adorno's Hitler in »Minima Moralia«, in: Richter: *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*, Stanford 2007, sowie Gerhard Richter: *Aesthetic Theory and Nonpropositional Truth Content in Adorno*, in: *New German Critique*, 97 (2006), S. 119–135.
- 42 Siehe Martin Seel: »Jede wirklich gesättigte Anschauung«. *Das positive Zentrum der negativen Philosophie Adornos*, in: Seel: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt/Main 2004.
- 43 Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 355.
- 44 Ebd., S. 357.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd., S. 358.
- 47 Ebd., S. 391.