

Zeitschrift für kritische Theorie

Heft 20-21 / 2005

herausgegeben von
Gerhard Schweppenhäuser
und Wolfgang Bock

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie, 11. Jahrgang (2005), Heft 20-21

Herausgeber: Wolfgang Bock, Gerhard Schweppenhäuser

Redaktion: Roger Behrens (Weimar/Hamburg); Wolfgang Bock (Weimar);
Christoph Görg (Leipzig); Thomas Friedrich (Mannheim);
Gerhard Schweppenhäuser (Bozen)

Korrespondierende Mitarbeiter: Rodrigo Duarte (Belo Horizonte); Jörg Gleiter (Tokyo/Berlin);
Frank Hermenau (Kassel); Fredric Jameson (Durham, North Carolina); Sven Kramer
(Toronto); Claudia Rademacher (Berlin); Gunzelin Schmid Noerr (Mönchenglad-
bach); Jeremy Shapiro (New York)

Redaktionsbüro: Alle Zusendungen redaktioneller Art bitte an das Redaktionsbüro:
Zeitschrift für kritische Theorie
c/o HD Dr. Wolfgang Bock
Bauhaus-Universität Weimar / Fakultät Gestaltung
Geschwister-Scholl-Str. 7, D-99423 Weimar
e-mail: wolfgang.bock@gestaltung.uni-weimar.de

Erscheinungsweise: Die Zeitschrift für kritische Theorie erscheint einmal jährlich als Doppelheft.
Preis des Doppelheftes: 28,- Euro [D];
Jahresabo Inland: 25,- Euro [D];
Bezugspreis Ausland bitte erfragen.
Berechnung jährlich bei Auslieferung des Heftes.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht bis zum 15. 11. des jeweiligen Jahres erfolgt.
Fragen zum Abonnement bitte an folgende Adresse:
Germinal GmbH, Verlags- und Medienhandlung
Siemensstraße 16, D-35463 Fernwald
Tel. 0641/41700

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath

Satz: Maria Einhorn

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH

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

Aufnahme nach 1995, H. 1; ISSN 0945-7313; ISBN 3-934920-83-7

Inhalt

Vorbemerkung der Redaktion	5
----------------------------------	---

KRITIK IM HANDGEMENGE

Toni Tholen	
Ästhetik des Rühmens.	
Über Affirmation heute	7
Stefan Wilsmann	
Die Oberflächen im Kampf gegen bürgerlichen Eskapismus.	
Oder: Gibt es eine positivistische Linie kritischen Denkens?	24

KRITISCHE MEDIENTHEORIE

Mika Elo	
Spur und Aura in der Fotografie	42

KRITIK MIT UND AN ADORNO

Michael Städtler	
Theorie als Kritik. Die Möglichkeit kritischen Denkens jenseits von Ideologie und diesseits von Utopie	52
Rodrigo Duarte	
Schema und Form	
Wahrnehmung und ästhetische Betrachtung bei T.W. Adorno	74
Roger Behrens	
Die negative Dialektik der bestimmten Negation. Ästhetische Implikationen in Adornos kritischer Theorie der Gesellschaft	96

Christoph Görg Praxis – der ›blinde Fleck‹ kritischer Theorie	112
Wolfgang Bock Adorno in Spiegeln. Prolegomena einer Theorie der Aneignungsformen	127
Gerhard Schweppenhäuser Gibt es ein »stellvertretendes Leben« im falschen? Moralische Aporien nach Adorno	147
Richard Klein Avantgardismus versus Präsenz. Adorno mit Gadamer – und umgekehrt.....	171
Inhaltsverzeichnis der Hefte 1-20/21	205
Autorin und Autoren	215

Vorbemerkung

Die Zeitschrift für kritische Theorie erscheint nun zum zweiten Mal als jährliches Doppelheft. Den Auftakt machen diesmal Beiträge, die sich mit neueren und älteren wissenschaftspolitischen Kontroversen befassen. Toni Tholen nimmt in seinem Beitrag die Attacken auf die kritische Theorie, die seit einiger Zeit von Autoren im Umkreis des *Merkurs* geführt werden, zum Anlass für eine Stellungnahme. Insbesondere in den beiden *Merkur*-Sonderheften »Kapitalismus und Barbarei« und »Ressentiment« aus den Jahren 2003 und 2004 haben Norbert Bolz, Thomas Schmid, Karl-Heinz Bohrer und andere ein rechtspopulistisches Diskursfeld eröffnet, das vielfältig an andere nationalistische Debatten anknüpft; dort zittern natürlich auch noch Großdenker-Attituden nach. Undiffenzierte Unterstellungen und die Phantasmagorie des virilen Helden im Kreuzfeuer der Frauenbewegung werden von Tholen als Symptome eines prototypischen eingeschränkten Bewusstseins analysiert. Stefan Wilsmann blickt auf die Geschichte und die Hauptlinien des Konflikts zwischen Wiener Kreis und Frankfurter Schule zurück. Er gibt eine informative Darstellung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten beider Richtungen aus soziologischer Perspektive und stellt plausible Vermutungen über die (Hinter-) Gründe der unversöhnlichen Streitereien an, die eine Reihe von kompatiblen Intentionen beider Seiten in Vergessenheit geraten ließen. Wilsmanns Aufsatz könnte Auftakt zu einer Debatte über eine angemessenere Interpretation jener Denkansätze sein, die in der Kritischen Theorie gern pauschal als »positivistisch« abkanzelt worden sind. Mika Elos Aufsatz über Walter Benjamins Auratheorie im Kontext der neueren Photographietheorien eröffnet eine produktive Perspektive aus den skandinavischen und angelsächsischen Ländern auf eine aktuelle, kritische Medientheorie. Die Beiträge aus der Rubrik *Kritik an und mit Adorno* antworten zu einem nicht geringen Teil auf die ungenannten, doch nachhaltigen Parameter im Gefolge der Adornofeiern im Jubiläumsjahr. Die offiziellen Ehrungen ließen oft genug einen inoffiziellen Unterton hören, der meist latent, aber mitunter auch manifest zum Vorschein kam: So manche Veranstaltung wurde begleitet vom Unterton der Verniedlichungen, Ridiculierungen und zuweilen unsachlichen Behauptungen über die Relevanz von Adornos Philosophie und seiner soziologischen sowie musiktheoretischen Intentionen. Auffallend war auch der gezwungen heitere Gestus, mit dem

sich einige Tagungsteilnehmer auf den Kongressen in den Zentren präsentierten, während umgekehrt die Debatten in der Peripherie oft vom ernsthaften Bemühen um eine Aktualisierung der Begriffe geprägt war. Unsere Autoren gehen diesen Abwehrformen und der Aktualisierung der Theorien Adornos nach. Michael Städtlers Text liegt eine neue Lektüre von Adornos Ideologiebegriff zugrunde. Er zeigt, dass sich Adornos Philosophiekritik sehr wohl philosophisch begründen lässt, und legitimiert dessen Behauptung, es gebe eine falsche Gesellschaft bzw. eine falsche Wirklichkeit – und nicht nur wahre oder falsche Sätze über Gesellschaft bzw. Wirklichkeit. Rodrigo Duarte diskutiert die Bedeutung der kantischen Theorie vom Schematismus der Verstandesbegriffe für Horkheimer und Adornos Kritik der Kulturindustrie. Roger Behrens verdeutlicht die Relevanz der hegelschen Denkfigur einer bestimmten Negation für den Begriff der Massenkultur bei Adorno. Christoph Görg verweist auf den produktiven Ort, den ein problematischer Praxisbegriff in der kritischen Theorie einnimmt. Er beschäftigt sich mit verschiedenen Aporien der neueren sozialen Bewegungen in Mexiko und Argentinien. Wolfgang Bock nimmt die verzerrte Rezeption Adornos durch vermeintlich wohlmeinende Kritiker zu Anlass, um Adornos Modell der Philosophie im Zusammenhang mit Benjamins Trauerspielbuch aufzuzeigen. Gerhard Schweppenhäuser geht der Frage nach, inwiefern Adornos moralkritisches, aber zugleich normatives Modell stellvertretender Praxis zum Begriff der heutigen Aporien des Universalismus beitragen kann. Das untersucht er in einer Gegenüberstellung mit Rortys Fundamentalkritik der Moralphilosophie. Das Heft endet mit einer vergleichenden Lektüre der geschichtsphilosophischen Perspektiven der Ästhetik von Gadamer und Adorno: Richard Klein stellt Zeitstringenz, Avantgardismus und Plötzlichkeit bei beiden Denkern, insbesondere in der Musiktheorie, in einen neuen, erhellenden Zusammenhang.

Die Redaktion

Toni Tholen

Ästhetik des Rühmens Über Affirmation heute

Sein Nein, das er zum Leben spricht, bringt wie durch
einen Zauber eine Fülle zarterer Ja's an's Licht [...].

Friedrich Nietzsche

1. Zur Positionierung affirmativen Denkens

Weder die kulturmorphologische Dialektik Nietzsches noch die negativistische der klassischen Kritischen Theorie wird heute mehr als ein legitimer Modus sozialphilosophischen Denkens anerkannt. Schon ihre sogenannten Erben sahen in der unnachgiebigen negativen Bewegung von Horkheimers und Adornos Denken eine unzulässige Schwarzmalerei, wie es allen voran Jürgen Habermas vor zwanzig Jahren in seinem *Philosophischen Diskurs der Moderne* stellvertretend für eine ganze Generation von Intellektuellen formulierte. Seitdem hat sich an der Haltung der linksliberalen Nachfolger der Kritischen Theorie nur wenig geändert. Noch vor kurzem reklamierte Helmut Dubiel in einem *Mercur*-Beitrag die terminologische Unzulänglichkeit seiner kritischen Vorgänger angesichts der neuen Gestalt eines globalen Kapitalismus.¹ Und auch die Einleitung zum Adorno-Kongress 2003 anlässlich des 100. Geburtstages des Philosophen durch den amtierenden Direktor des Instituts für Sozialforschung, Axel Honneth, verhiess eine rein historisierende Beschäftigung mit dessen Werk. Denn, so Honneth, das Denken Adornos tauche in keiner bedeutenden wissenschaftlichen Studie der letzten zwei Jahrzehnte in signifikanter Weise auf; eine Ausnahme bilde einzig der Bereich der Ästhetik.

Diese Abschiebung der Zuständigkeit negativistischen Denkens ins ästhetische Ressort erfreute sich bis vor kurzem allgemeiner Zustimmung. Nun aber tritt eine andere Gruppe von publizistisch höchst präsenten Wissenschaftlern und Feuilletonisten auf die Bühne und verschärft auch hier den Ton der Kritik an der Kritischen Theorie. Sie führt dabei nicht nur das (noch einmal) aus, was Horkheimer und Adorno während des Zweiten Weltkriegs mit Bangen kommen sahen – nämlich die Liquidierung

des Gedankens selbst, die sich vollzieht, indem Denken willentlich aus seinem kritischen Element heraustritt, wie es in der Vorrede der *Dialektik der Aufklärung* heißt² –, sondern sie denunziert die Kritische Theorie in einem kalkulierten Verfahren, um die Positionierung einer neuen Gestalt des Intellektuellen wirkungsvoll zu betreiben: die Figur des *affirmativen Intellektuellen*. Dieser ist gekennzeichnet durch zwei aggressive Handlungen. Die eine vollzieht die Liquidierung kritischen Denkens überhaupt. Die Liquidierung erfolgt dabei auf verschiedenen Ebenen. Einmal als Strategie der *Turpidierung* als Rufschädigung: Horkheimer und Adorno werden zu Ressentiment-Kritikern im Sinne Nietzsches und Schelers, also zu schöpferischen Lüstlingen des Negativen. Der beliebte Vorwurf lautet, die beiden Philosophen brauchten die Annahme der permanenten Katastrophe und des totalen Verblendungszusammenhangs, um überhaupt produktiv sein zu können. Sie schöpften aus dem großen Nein zum Leben und zur gesellschaftlichen Gegenwart ihren hasserfüllten nekrophilen Genuss. Hierbei greifen die Kritiker, wie noch näher zu zeigen ist, mehr oder minder explizit auf Nietzsches Ausführungen zum Ressentiment in der *Genealogie der Moral* zurück. Zum zweiten wird versucht, die sozialphilosophische Brisanz der Kritischen Theorie herunterzuspielen, indem ihre zentralen Denkfiguren *theologisiert* werden. Das führt schließlich, parallel zur These von der nur ästhetischen Relevanz Adornos, nicht nur zu einer Marginalisierung der Kritischen Theorie der Gesellschaft, sondern dazu, dass sie für tot erklärt wird.

Die betreffende Gruppe von Autoren, die regelmäßig im *Merkur* publiziert, nutzt die Proklamation des Todes der Kritischen Theorie zur Statuierung einer epochalen Zäsur. Die Zeit der radikalen Kritik, die ja nicht nur die Kulturtheorie der Moderne, sondern auch postmoderne Entwürfe kennzeichne und sich in den Texten von Intellektuellen oft jüdischer Herkunft zugunsten einer noch ausstehenden Zukunft eines Anderen und gegen das gegenwärtig Bestehende, überhaupt gegen Präsenz, zum Ausdruck brachte, sei vorüber. Verordnet wird stattdessen ein radikal präsentisches Denken und Handeln. Die Grundhaltung dieses *Präsentismus* lässt sich als eine gesteigert affirmative Einstellung zum Leben, zur kapitalistischen Gesellschaft, zum Ästhetisch-Schönen der Kunst und zur Männlichkeit beschreiben. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine kritische Rekonstruktion der Gestalt des affirmativen Intellektuellen. Seine Physiognomie lässt sich an folgenden Aspekten gewinnen:

1. Neben seiner verächtlichen Haltung gegenüber kritischem Denken sucht er den Sinn des Lebens nicht in einer noch ausstehenden Zukunft, sondern in der permanenten und aktiv-konsumierenden Hervorbringung seiner selbst.
2. Der sich selbst stilisierende Affirmator sucht sich eine eigene Tradition zu geben. Die Ästhetik seiner Existenz findet er nicht erst in der ästhetischen Moderne, sondern bereits im literarischen Kanon des Abendlandes seit Pindar und Homers *Ilias* präformiert.
3. Seine affirmative Einstellung spiegelt sich in der Rezeptionshaltung eines emphatischen Rühmens.
4. Grundlage dieser präsentischen Gestalt von Subjektivität ist die Resurrektion eines wiedererstarteten männlichen Selbstbildes. Der solcherart revirilisierte Intellektuelle weist mit aggressiver Energie jegliche Kritik an patriarchaler Herrschaft zurück, indem er den Feminismus selbst als einen Modus der ressentimenthaften Kritik diffamiert.

2. Kritik an der Kritischen Theorie und Affirmation der Gegenwart

Das Sonderheft des *Merkur* 2004 versammelt Beiträge zum Thema ›Kritik der Kultur‹. Es geht darum, unter dem zentralen Stichwort ›Ressentiment‹ exponierte Positionen und Theoretiker der modernen Gesellschafts- und Kulturkritik von Rousseau bis zur Gegenwart in den Blick zu bekommen. Nicht jedoch in der Absicht eines Anknüpfens und Weiterdenkens, sondern als eine Art Abrechnung mit dem kritischen Gestus überhaupt. Alle kritischen Positionen erscheinen als Formen der Ressentiment-Kritik. Besonders Augenmerk gilt dabei der Kritischen Theorie in ihrer klassischen Form. Auf den Spuren der *Genealogie der Moral* wandelnd, entwerfen einige Beiträge ein Bild des hässlichen und zu kurz gekommenen Kritikers, dessen Produktivität sich einzig seiner lebensfeindlichen und weltverneinenden Grundhaltung verdanke. Neben Nietzsches Gedanken zur Ressentiment-Moral wird Scheler als Gewährsmann einer solchen Deutung aufgerufen. Dieser nämlich habe scharfsichtig erkannt, dass der Ressentiment-Kritiker einer katastrophischen Sicht der Dinge geradezu bedürfe, um sich in seiner radikalen Gesellschaftskritik genießen zu können. In diesem Sinne sei Horkheimers und Adornos Rede vom universalen Verblendungszusammenhang zu verstehen. Zurückzuführen ist eine solche Deutung aber wiederum auf Nietzsches Polemik, dergemäß die Aktion der ressentimentgeladenen

Sklavenmoral stets nur eine Reaktion sei: »die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt [...] ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.«³ Verbunden mit der Reaktivität der Ressentiment-Kritik ist die Unterstellung einer eigentlichen Unoriginalität, denn beispielsweise die These von der »Entzauberung der Welt« und der Implikation eines umfassenden Sinnverlustes in der Moderne, wie sie in der *Dialektik der Aufklärung* aufgestellt werde, sei ja der Gedanke Max Webers.⁴ In die Reihe der unterstellten Passivitäten gehört dann schließlich auch der Vorwurf der mangelnden oder fehlenden Argumentationskraft Horkheimers und Adornos. Ihre impressionistisch eingebrachte Denkfigur der »bestimmten Negation« werde durch das überall durchscheinende Katastrophenszenario, das auch und gerade die Welt nach dem Ende des Nationalsozialismus einbeziehe (gemeint ist die Welt der Kulturindustrie), restlos kassiert.⁵

Die auf die Kritische Theorie applizierte Kombination von hasserfühltem Genießen des ressentiment-kritischen Geistes einerseits und seiner grundlegenden Reaktivität und Passivität andererseits projiziert bereits Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* auf die Juden, »jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence« (GM, 286). Nun machen die Autoren des *Merkur*, sich der jüdischen Herkunft vieler kritischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts von Adorno und Horkheimer bis hin zu Derrida mit Sicherheit bewusst, einen solchen chauvinistischen Rückbezug nicht offen geltend. Trotzdem lassen sich die kulturchauvinistischen Klischees vom hässlichen, klugen, aber unoriginellen, genießenden und effeminierten Juden, wie sie in der Zeit Nietzsches und danach sattsam im Umlauf waren, unschwer wiedererkennen.

Entscheidender, weil den inneren gedanklichen Kern der *Dialektik der Aufklärung* entstellender, ist aber der Bezug auf Nietzsches Metaphorik des Priestertums, die insbesondere Norbert Bolz dazu veranlasst haben könnte, Horkheimers und Adornos Denken auf ein theologisches Fundament zurückzuführen. Bolz kombiniert in lockerer Weise, das heißt ohne dies am Text nachzuweisen, zwei Motivstränge. Der eine führt über die für die Kritische Theorie in der Tat zentrale Leid- und Ohnmachtserfahrung zur These von der ästhetischen Reformulierung des paulinischen Wortes vom Kreuz:

»Ressentiment ist das Dynamit, mit dem die ›Verschwörung der Leidenden‹ die Welt der vornehmen Werte in die Luft sprengt [...]. Adorno ist es gelungen, des Paulus Wort

vom Kreuz ästhetisch zu reformulieren, und das hat der Kritischen Theorie ihren für viele unwiderstehlichen Negativitätszauber verliehen.«⁶

Adorno gerät dann vollends zum Theologen, wenn seine *Ästhetische Theorie*, die den eigentlichen Ort der radikalen Gesellschaftskritik verkörpere, von einer »Christologie der Kunst« zur »gnostischen Theologie« mutiert. Gnostisch deshalb, weil Erlösung bei Adorno nur durch eine Vollendung der Entfremdung möglich werde. Bolz zieht aus seiner eigenen Unterstellung gnostischer Theologie bei Adorno den Schluss, dass dessen Denken ein großes Interesse daran habe, »daß die Welt, in der wir leben, die schlechteste aller möglichen Welten ist«.⁷

Hat man die Texte der Kritischen Theoretiker etwas frischer in Erinnerung als ihre Verächter, so reibt man sich angesichts ihrer Entstellung die Augen. Gegen die Strategie der Verhässlichung des kritischen Denkgestus als Ressentiment-Kritik ist schwer zu argumentieren, weil es sich um kalkulierte Polemik handelt; gegen die Theologisierung der Kritischen Theorie kann jedoch einiges vorgebracht werden. Zunächst einmal ist es nicht ganz falsch, im Denken Horkheimers und Adornos theologische Motive zu entdecken. In diesem Zusammenhang ist aber interessant, dass Bolz nicht auf das zentrale *jüdische* Motiv des Bilderverbots zu sprechen kommt, das im Zentrum des kritischen Begriffs von Aufklärung, wie er die *Dialektik der Aufklärung* durchgängig prägt, steht.⁸ Stattdessen kapriziert er sich aufs christliche Theologumenon vom Opfer des Gottessohnes. Sicherlich trifft die Einschätzung zu, dass die *Dialektik der Aufklärung* versucht, den Ohnmächtigen bzw. den (sehr realen) Opfern eine Stimme zu geben. Allerdings tut sie es auf dialektische Weise, und das heißt, dass keine zentrale Kategorie der Kritischen Theorie einseitig und unmittelbar in einem Bild wie dem des christlichen Kreuzes stillgestellt wird. Im Gegenteil, um den Begriff des Opfers wird eine bis weit in den Exkurs über die *Odyssee* hinreichende Dialektik entfaltet. Diese zeigt auf, dass die Geschichte der Menschheit und des Zivilisationsprozesses vom Opfer als einer zentralen Praxis ihren Ausgang nimmt und sich in der Neuzeit mehr und mehr zu einem Opfer des Subjekts an sich selbst gewandelt hat. Horkheimer und Adorno sprechen von einer »Introversion des Opfers« und meinen damit die Verstümmelung der inneren Natur des Menschen. Nun gilt es aber die Ebene der Deskription von der der Beurteilung zu unterscheiden: Dass der Prozess der Zivilisation von der archaischen Opferpraxis bis zum modernen Selbstopfer so

und nicht anders verlaufen ist, heißt noch nicht, dass die Theorie, die diese Geschichte von einem signifikanten Gegenwartsstandpunkt – der Erfahrung von unvorstellbarer Zerstörung und des Massenmordes im Zweiten Weltkrieg – aus erzählt, ein Opferdenken inthronisierte, wie die christliche Soteriologie es tut. Es sollte nicht in Vergessenheit geraten, dass die Kritische Theorie sich stets als eine vorbereitende reflexive Tätigkeit im Hinblick auf eine bessere gesellschaftliche Praxis verstanden hat, selbst in ihren ›schwärzesten‹ Texten. Und so verwunderte es nicht, dass Horkheimer und Adorno eindringlich *gegen* jegliche Opferpraxis denken, wenn sie diese als die eigentliche »Katastrophe« der Menschheitsgeschichte bezeichnen: »[...] die Institution des Opfers selber ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt.« Und in Bezug auf die Listen des Odysseus heißt es weiter: »Die List ist nichts anderes als die subjektive Entfaltung solcher objektiven Unwahrheit des Opfers, das sie ablöst.« (DA, 58) Ist wie hier von einer »objektiven Unwahrheit des Opfers« die Rede, dann dürfte es schwer sein, in welchem Gegenstandsbereich kritischen Denkens auch immer eine Christologie am Werk zu sehen.

Ferner sollte man sich klar machen, dass die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* keine gnostischen Theologen sind, die aufgrund einer angenommenen Zweiteilung der Welt in ›gut‹ und ›böse‹ auf dem Standpunkt eines totalen Verblendungszusammenhangs bestünden, um von dort aus umso wirkungsvoller ihre negativistische Version von Erlösung in Szene setzen zu können. Einmal davon abgesehen, dass eine solche Deutung in einer vollständigen Ausblendung bestimmter historischer Erfahrung wurzelt und ausschließlich von der Inszenierungs- und Provokationssucht gegenwärtiger Konzeptbildung beherrscht ist, unterschlägt sie zum einen Horkheimers und Adornos Festhalten an einem emphatischen Begriff von Aufklärung und zum anderen dessen rationalen Gehalt, der sich in der Denkfigur der »bestimmten Negation« verkörpert. Diese bedarf, explizit in der Tradition hegelscher Dialektik stehend, eben nicht gnostischer Polarisierung, um von der These eines universalen Verblendungszusammenhangs aus die Welt ressentimentgeladen neu zu vermessen, sondern wird als konkret am historischen-gesellschaftlichen Material sich entfaltende bestimmt. Verfolgt man ihre Genese bis zur hegelschen *Phänomenologie des Geistes* zurück, wie die Kritischen Theoretiker es tun, so zeigt sich, dass ›bestimmte Negation‹ nicht abstrakte bzw. – wie Hegel es formuliert, – »bloße« Negation ist –,

sondern als Form begreifenden Denkens aus sich selbst heraus auf ein Positives zielt:

»Dagegen [...] gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.«⁹

Hegels Figur für eine Rettung der Aufklärung gegen ihren positivistischen Zerfall aufgreifend, formuliert die *Dialektik der Aufklärung* ihr Programm als konkrete inhaltliche Arbeit der Entzauberung aller Vorstellungen des Absoluten, einschließlich der hegelschen Mythologie von der Versöhnung des Geistes mit sich selbst:

»Die bestimmte Negation verwirft die unvollkommenen Vorstellungen des Absoluten, die Götzen, nicht wie der Rigorismus, indem sie ihnen die Ideen entgegenhält, der sie nicht genügen können. Dialektik offenbart vielmehr jedes Bild als Schrift. Sie lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet.« (DA, 30)

Die mythischen Bilder, die zu jeder Zeit produziert werden, zu *lesen* und sie mittels bestimmter Negation als falsch zu erweisen, lässt sich nicht nur im Hinblick auf gegenwärtige Theorie mit dem Anspruch etwa Derridas verbinden, jedes Bild von Präsenz in einem dekonstruktiven Leseakt seiner Fragwürdigkeit zu überführen, sondern auch mit dem unabgeholten Anspruch einer die Inhalte des Denkens berücksichtigenden Aufklärung, die sich vor der Gefahr zu schützen sucht, in die Mythologie eines entleerten Formalismus und eines narzisstisch leer laufenden Modellierens von Konzepten zurückzufallen. Eine solche inhaltliche Kritik rettet den Mythos als narrative Weise der Erfahrung von geschichtlicher Wahrheit noch dort, wo sie die Momente von Barbarei und Herrschaft, die er offenbart, erinnernd analysiert. Genau solche Analyse aber meint Aufklärung. Und wenn in der *Dialektik der Aufklärung* Aufklärung selbst Gegenstand von Kritik wird, so ist damit nicht einer rettungslosen Verschlingung von Mythos und aufklärerischer Rationalität das Wort geredet, wie Habermas meinte, sondern intendiert wird eine Selbstaufklärung der Aufklärung über ihre eigenen blinden Flecken. Eine solche Propädeutik lässt sich nicht mit den kulturpolitisch

motivierten Ressentiment-Deutungen Nietzsches und Schelers fassen, da sie weder dem Affekt noch dem Geschmack gehorcht, sondern dem Projekt einer Aufklärung verschrieben ist, das zuallererst den Menschen die Furcht vor den Herrschaftsmächten nehmen soll, und so dazu beiträgt, »einen positiven Begriff von ihr [der Aufklärung] vor[zu]bereiten.« (DA, 6)

Ebenso gilt es gegenwärtig, mittels bestimmter Negation Versuche von Intellektuellen zurückzuweisen, die darauf abzielen, die Welt in umfassenden Gesten der Affirmation wiederzuverzaubern. Auffällig dabei ist, dass sie ihre Positionierung nicht immanent aus ihrer Kritik an der Kritischen Theorie entfalten, sondern aus einem unausdrücklichen Anknüpfen an Nietzsches *Genealogie der Moral*. Um es vorwegnehmend auf eine Formel zu bringen: Es geht den *Merkur*-Autoren um die Rehabilitierung dessen, was Nietzsche die »vornehme Moral« nennt. Der Kern solcher aristokratischen Moral ist ein »triumphierendes Ja-sagen zu sich selber« (GM, 270) und zum »Leben«. Die Moral der »Vornehmen, Guten, Schönen, Glücklichen« (ebd., 271) lebt aus der Verachtung gegenüber der christlich-jüdischen Moral des Ressentiments. Aber nicht nur. Sie schafft in ihrer aktualisierten Form den aktiven Zugang zur Welt nicht wie bei Nietzsche über die Raub- und Beutezüge »blonder Bestien«, sondern scheinbar massendemokratisch über den immerwährenden Konsum. In dieser Mischung von Aristokratismus und Massendemokratie entsteht die Zivilform der »Konsumbürgerlichkeit«, die nach Bolz die einzige ist, die eine andauernde Friedlichkeit der Existenz, welche nur vom Markt und einer universalen Geldwirtschaft ausgehen könne, gewährleiste.¹⁰ Immerwährender Konsum sei ferner das Allheilmittel gegenüber einer sich in unseren Gesellschaften ausbreitenden tödlichen Langeweile. Wir brauchten Sport, Hobbies, Sex, Drogen, Musik und generell Sein als Erregtsein, um vor der Langeweile fliehen zu können. Bolz' affirmative Version der »vornehmen Moral« ist eine konsumistische »Ethik als Ästhetik der Existenz«, die ausschließlich in der Einübung von »consumption skills« besteht.¹¹ Die Losung »Konsumismus als Ersatzreligion« und als »Wiederverzauberung der entzauberten Welt«¹², die Bolz polemisch dem Programm einer entzaubernden und asketischen Aufklärung entgegenhält, basiert auf einer Ideologie der Sieger, die sich geopolitisch am globalen Kapitalismus rückversichert und pauschal alle Verlautbarungen als ressentimentbeladen abtut, die sich als kapitalismuskritisch zu erkennen geben. Eine solche Sichtweise schließt nicht nur die immer größer werdende Zahl derer, die Opfer dieser Politik sind, als historische Subjekte aus dem Bereich des Denkens und der Ethik radikal aus,

sondern sie formiert sich als neues präsentisches Weltbild, das zur Immanenz einer rein konsumistischen Gegenwart zusammenschießt und in seiner mythischen Geschlossenheit jeden Ausblick auf eine andere Zukunft, jeden utopischen Gedanken erstickt. Eine solche (schlechte) Immanenz erkaufte sie sich mit der Anästhesierung des »schlechten Gewissens«, auch hier die nietzsche'sche Polemik der Herrenmoral gegen die sklavisches Ressentimentmoral, die das »schlechte Gewissen« erfunden habe, aufgreifend. Gegen das quälende Gewissen, das sich im Wissen vom Elend der Welt einstellt, genauer vom Wissen darum, dass unser Wohlstand eine Funktion jenes Elends ist, setzt Bolz – die Werbung.¹³ Diese nehme dem Konsum die Schuld dadurch, dass sie nicht nur permanent zum Genuss verführe, sondern ihm auch die Reue erspare.

3. Ästhetizistische Kulturrezeption

Bei der Rehabilitierung der »vornehmen Moral«, jener aristokratischen Ästhetik der Existenz, nimmt die Kultur, vor allem die Dichtung, eine wichtige Funktion ein. Sie gibt dem Siegertypus, dem der affirmative Intellektuelle zur geistigen Physiognomie verhilft, kulturelles Gewicht dadurch, dass sie ihn rühmt. Auch solche Funktionsbestimmung von Kunst lässt sich bereits in der *Genealogie der Moral* finden. Nach Nietzsche arbeiten die Vornehmen, Mächtigen, Herrschenden, Guten mit den Dichtern Hand in Hand. Erstere treten in die »Unschuld ihres Raubtiergewissens« zurück und sind davon überzeugt, dass ihre Gewalttaten wie Mord, Schändung und Folter den letzteren auf lange Zeit etwas zu singen und zu rühmen geben. Nach Nietzsche werden aus Gewalttätern in der Dichtung beispielsweise »homerische Helden« (GM, 275). An diese schließt Karl Heinz Bohrer bei seinem Versuch an, gegen das angeblich von Adorno und anderen modernen Ästhetikern aufgestellte Diktum »Kunst soll nicht schön, sie soll kritisch sein!« mit dem Lob der Schönheit und einer »Kunst des Rühmens« anzugehen.¹⁴ Bohrer nimmt also in seiner Restauration einer affirmativen Ästhetik einiges in Kauf. Nicht nur erklärt er einen bedeutenden Strang der modernen ästhetisch-philosophischen Tradition, demgemäß dem Kunstwerk Kritik immanent ist und sich nur durch diese in seiner Wahrheit zeigen kann, für erledigt. Eine solche Denktradition erstreckt sich grosso modo vom frühen Friedrich Schlegel über Benjamin und Adorno bis hin zu Derrida. Darüber hinaus knüpft er, um seine These zu belegen, an einen

rein formalästhetisch gefassten Begriff von Schönheit und Rühmen an. Geht es bei der Schönheit um die Gewahrung ihrer »schieren Phänomenalität«, die uns zur uneingeschränkt affirmativen Einstellung bewegt und uns zu allem, was sie in ihrem Gewande zu sehen, hören und lesen gibt, Ja sagen lässt, so leitet sich Bohrers rezeptionsästhetisches Konzept des Rühmens von Pindars dichterischen Ruhm der aristokratischen Kriegergesellschaft seiner Zeit her und von der »wunderbar« sinnlichen Darstellung der Helden in der *Ilias*. Es lässt sich Bohrer zufolge gar nicht bestreiten, »daß die Emphatik der altgriechischen Metaphorik dem Rühmen aggressiver Heldenkörper gilt«¹⁵.

Vom Ruhm des aggressiven Helden bei Homer und Pindar fällt es nicht schwer, den Bogen zu Nietzsches Kritik am Ressentiment zu spannen. Der Held werde Nietzsche zufolge vom Nichthelden gehasst, und dieser sei der jüdisch-christliche Priester, dann der Intellektuelle überhaupt.¹⁶ Die mit dem Lob der Schönheit und des Rühmens verbundene Intellektuellenschelte ist bei Bohrer und anderen Teil des Konzepts affirmativer Kulturpolitik. Sie nimmt den Grobianismus in Kauf, um all das, was noch von weitem nach Kritik riecht, auszustreichen. Man fühlt sich bei diesem Gestus an die Beamten in Kafkas *Schloss* erinnert, die, wenn sie hinter ihren Papierstößen hervorkommen und den Schlossberg verlassen, das tiefer gelegene Dorf vandalistisch durchqueren und die untergebenen Dorfbewohner mit Grobheiten in Angst und Schrecken versetzen.

Grob wird die »Kunst des Rühmens« allerdings, wenn sie sich in den kanonisierten Texten der Moderne eine unhinterfragbare Basis schaffen will. So wie Pindar für die Antike wird Rilke zum ersten Gewährsmann des Rühmens in der ästhetischen Moderne erklärt. Dabei reicht Bohrer das Anzitiieren eines Verses über Orpheus aus, um mit dem Dichter die Literatur auf die gewünschte affirmative Funktion festzulegen. Dass Rilkes Kunstschaffen wesentlich komplexer und dialektischer war, muss hier nicht eigens betont werden. Vergegenwärtigt man sich nur die ersten Seiten der *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* über die biopolitische Verwaltung des Lebens und des Sterbens in der Moderne, so findet man, gerade vor dem Hintergrund des kritischen Werks von Giorgio Agamben, der sich in seinen Überlegungen zur Biopolitik auch auf Rilke beziehen kann,¹⁷ geradezu das Gegenteil von Schönheit und Rühmen. Seine anfängliche dichterische Verherrlichung der deutschen Helden des Ersten Weltkriegs hat Rilke wenig später schon bedauert.

Bohrer weitet seine These schließlich auf den Realismus des 19. Jahrhunderts und die klassische Moderne aus. Ziel seiner Überlegungen ist, die Literatur auf bloße Deskription des in der Welt und im Leben Gegebenen festzulegen. Die möglichst intensive und poetisierende Wahrnehmung und Beschreibung von Welt ist ihm Schönheit, und diese wird in ihrer Gegenwärtigkeit in der Literatur zum Anlass affirmativer Rezeption. Dieser Gegenwart des Dargestellten korrespondiert die Gegenwärtigkeit bzw. Gleichzeitigkeit des ästhetischen Kanons. Bei der Lektüre Flauberts sind wir »Zeugen der gleichen Gegenwärtigkeit, wie wenn in der Ilias die Räder der Kampfwagen vom Blut der gerade Zermalmten gerötet sind«¹⁸. Erkennbar wird also ein aggressiv formulierter Ästhetizismus, der sich einerseits von dargestellten Inhalten befreit, insofern nur die Form ihrer schönen Darstellung zählt, andererseits unter der Hand Schönheit mit gewaltgeladenen Inhalten geradezu umstellt. Es dürfte kein Zufall sein, dass Bohrer zur ästhetischen Verehrung des aggressiven Männerhelden zurückfindet.

Eine andere, nicht weniger problematische Stoßrichtung einer solchen ›Kunst des Rühmens‹ ist, dass sie sich gegen einen Strang literatur- und kulturwissenschaftlicher Forschung wendet, wie er sich seit den späten 1960er Jahren fest etabliert hat. Gemeint sind die zahlreichen Ansätze linker Theoriebildung, denen es um eine Einbettung der ästhetischen Produktion und Rezeption in gesellschaftliche Fragestellungen ging. Ein weiterer Autor aus dem Umkreis des *Merkur* hat anlässlich des diesjährigen Germanistentages in München in der *Zeit* den Versuch unternommen, die die Germanistik seit den 1970er Jahren »erstickende Versozialwissenschaftlichung« des Fachs zu kritisieren und ineins damit alle neueren und neuesten Tendenzen, soziologisches und überhaupt außerästhetisches Wissen in die Analyse von Literatur einzu beziehen. Thomas E. Schmidt ist dabei mit demselben Gestus der Liquidierung vorgegangen wie die bereits erwähnten Autoren: Ausgestrichen werden sollten alle Ansätze von der Diskursanalyse über die kritische Literaturwissenschaft bis hin zum New Historicism, da diese Analysepraxen den literarischen Text nicht als autonomes Kunstwerk betrachten.¹⁹ Es gehe ihnen nicht um die Form, sondern um die Einbettung von Kunst in Sozialgeschichtsschreibung und damit um heteronome Ästhetik. Abgesehen davon, dass eine solche Polarisierung (Sozialgeschichte der Kunst vs. Formanalyse) im Hinblick auf bestimmte Ansätze der Literatursoziologie völlig unangemessen ist – Peter Bürger hat in einer Replik in der *Zeit* mit wünschenswerter Klarheit darauf hingewiesen²⁰ –, führen Schmidts Überlegungen parallel zu denen

Bohrers zur Restaurierung einer Ästhetik und Interpretationspraxis, wie wir sie aus den 1950er und frühen 1960er Jahren in Deutschland kennen. Gemeint ist die »werkimmanente Interpretation« in ihrer Zweideutigkeit von bloßer Werkanalyse und hintergründiger Weltanschauung.²¹ In der Version Schmidts wird allerdings nicht das ewig Menschliche beschworen wie noch bei Emil Staiger, sondern auf dem Hintergrund von Bohrers Anarchoästhetizismus das Ästhetische als das realitätszerstörende, eruptive und ereignishafte Schöne:

»Es verwundert nicht, wie selten und zögerlich sich die Germanisten, auch die politisch artikulationswilligen unter ihnen, auf das Ästhetische an der Literatur beziehen. Gemeint ist jene Beschaffenheit, die sich historiographischen Einordnungen beharrlich entzieht, das Realitätszerstörende, Utopische an ihr, ihr Anarchisches und Liberitäres. Dass der Gedanke der ästhetischen Überschreitung, Übertretung ein untergründig politischer sei und sogar über eine historische Dimension verfüge, scheint den Denkstilen des Fachs entgegenzustehen.«²²

Scheint eine solche Fassung des Ästhetischen zunächst dem Bohrerschen Affirmieren des Gegebenen entgegengesetzt, da dieses ja nicht realitätszerstörend, sondern realitätsaffirmierend sein soll, so erweist sie sich auf den zweiten Blick hin kulturpolitisch mit Bohrers Ästhetik des Rühmens konform. Erstens in der Zentrierung der Rezeption auf das Ästhetische an der Literatur, zweitens im Fokus auf das untergründig Politische: die Verherrlichung von Gewalt. Die von Schmidt aufgezählten Kategorien enthalten in der Tat eine historische Tiefendimension, denn sie verweisen auf ästhetischpolitische Entwürfe radikaler Modernekritik, wie wir sie von Nietzsche, aber auch aus dem Umkreis des französischen Surrealismus kennen. Peter Bürger hat in seinem Buch *Ursprung des postmodernen Denkens* die Dimension der Gewalt- und Todesbereitschaft der Surrealisten sowie der Vordenker der Postmoderne, Bataille und Blanchot, herausgearbeitet.²³ Es wäre vor einer Kanonisierung solcher Entwürfe im Bezug auf die literarische Tradition im Ganzen zunächst einmal die Frage nach ihrer Rechtmäßigkeit zu stellen. Wird sie in ihrer anarchoästhetischen Zweideutigkeit einfach dekretiert, so nähert sie sich der von Nietzsche modellierten Spontaneität der aristokratischen Herrenmenschen mit dem Preis des Rückfalls in den intellektuellen und ästhetischen Grobianismus an; vom methodengeschichtlichen Rückfall in die Zweideutigkeit der Werkimmanenz ganz zu schweigen.

4. Restaurierung hegemonialer Männlichkeit

Bei Bohrer deutete es sich schon an: Sind es die archaischen Kriegshelden, die ästhetisch glorifiziert nun wieder zum Gegenstand rühmender Bewunderung werden, so geschieht solche Mythopoetik der Männlichkeit nicht ohne Abstrafung der Patriarchatskritik, die als weitere Form der Ressentiment-Kritik hingestellt wird. Spricht Bolz etwa voller Verachtung von *dem* Feminismus als Teilbewegung der 1968er, denen man zu viel Zeit gegeben habe, auf die Barrikaden gehen zu können, während andere Leute dafür hätten arbeiten müssen,²⁴ so kapriziert sich Jörg Lau in vergrätzt autobiographischer Rückschau auf Klaus Theweleit, die Ikone der Kritik am faschistischen Mann. Theweileits männliche Kritik am Mann im Singular habe im Mainstream der 1970er Jahre gelegen. Und seitdem habe sich nicht viel an der radikalkritischen Einstellung gegenüber Männern verändert: »Das Ressentiment gegen das Männliche ist fester Bestandteil der populären Kultur, weit über Deutschland hinaus.«²⁵ Lau belegt seine These mit der Rezeption von Patty Jenkins' Film *Monster*, in dem sich eine Prostituierte an ihren gewalttätigen Freiern mit Mord rächt. Außerdem zeigten die Reaktionen auf den Film das durch den politisch korrekten Feminismus transportierte Ressentiment gegenüber der schönen Frau als rein männliche Projektionsfigur. Lau beklagt weiter die öffentlichkeitswirksamen Strategien der Selbstviktimsierung der Frauen. So habe kürzlich Naomi Wolf öffentlich Kapital daraus geschlagen, dass der weltbekannte Literaturwissenschaftler Harold Bloom sie als Studentin sexuell belästigt habe. Die öffentliche Erniedrigung dieses »großen Gelehrten« sei auch eine »Art, sexuelle Macht zu genießen.«²⁶ Lau greift ebenso wie seine Mitstreiter einen Feminismus an, der sich essentialistisch gebare und in moralistischer Grundeinstellung davon ausgehe, dass Frauen grundsätzlich die besseren Menschen seien. Das habe in Männern einen Selbsthass und eine Verunsicherung hervorgerufen, die dazu führe, dass sie sich noch nicht einmal mehr trauten, im Stehen ins Klo zu pinkeln. Aufatmend klammert der Autor sich an die bekannte Feministin Elisabeth Badinter, die sich in einer neueren Publikation auf die Seite der armen, verfolgten und deprimierten Männer geschlagen hat.

Laus Text ist sicherlich als Beitrag zur aktuellen kulturwissenschaftlichen Geschlechterdebatte unerheblich, da erst gar keine Anstrengung unternommen wird, die neuere Forschung zur Kenntnis zu nehmen. So entgeht

ihm beispielsweise, dass sich mittlerweile in Deutschland eine kritische bzw. reflexive Männer- und Geschlechterforschung etabliert hat, die auf die universalistische Perspektive etwa von Theweileits *Männerphantasien* verzichtet. Unter dem von R.W. Connell geprägten Stichwort der »hegemonialen Männlichkeit« untersuchen kritische Männerforscherinnen und -forscher die Herrschaftsverhältnisse nicht nur im Verhältnis von Männern und Frauen, sondern auch von Männern untereinander.²⁷ Betont wird, dass die meisten Opfer männlicher Gewalt Männer bzw. Jungen sind. Auch Laus Vorwurf, die Geschlechterdebatte berücksichtige nicht, dass Tausende von deutschen Frauen Liebesbriefe an den Führer geschrieben hätten und dass Frauen sadistische Aufseherinnen in KZs gewesen seien,²⁸ ist unzutreffend. Denn auch die Mittäterschaft von Frauen ist im kritischen Konzept der »hegemonialen Männlichkeit« berücksichtigt. Sie wird als »emphasized femininity« beschrieben und nimmt eine Erkenntnis auf, die schon die *Dialektik der Aufklärung* an den mythischen Figuren Kirke und Penelope beschrieben hat. Im Ringen mit dem Liebhaber und Ehemann Odysseus wird Kirke hier von der gefährlichen Prostituierten zur Ratgeberin, die den Freier vor dem sicheren Tod bewahrt, während sie auf tauschfreie Hingabe Verzicht leistet; Penelope wird durch die Ehe, patriarchale Institution par excellence, die »Ohnmächtige, indem ihr die Macht nur vermittelt durch den Mann zufällt« (DA 79). Dafür rächt sie sich mit Gefühlskälte und Lust am Besitz.

Frauen, die dem Eros männlicher Macht erliegen und mitmachen, dürfte es seit den menschheitlichen Anfängen gegeben haben. Das aber ist kein Argument gegen eine kritische männliche Selbstreflexion angesichts einer auch heute ungebrochenen Dominanz von männlichem Denken, Handeln und Begehren. Laus Beitrag ist in diesem Sinne als Symptom zu verstehen. In ihm wird nur in besonders expliziter Weise sichtbar, was in anderen Texten subkutan angelegt ist: Es geht um eine männliche Reaktion auf den Feminismus der letzten drei Jahrzehnte. Diese besteht in der kraftstrotzenden, männerbündisch organisierten und mit Hass zu Werke gehenden Wiederaufrichtung einer Form hegemonialer Männlichkeit, von der man glaubte, dass sie längst ins Sagenbuch männlicher Mythopoetik verbannt worden sei. Bei Lau wird denn auch am deutlichsten, dass die »vornehme Moral«, um die es einer affirmativen Denkweise geht, im wörtlichen Sinne eine Herren-Moral ist. Der Unterschied zu Nietzsche ist nur der, dass sie in der *Genealogie der Moral* dem Ressentiment der Sklavenmoral als aristokratische Alternative entgegengesetzt wird, während sie sich bei den genannten

Merkur-Autoren nun mit dem Ressentiment selbst verbindet. So fordert Lau, es wäre an der Zeit, dass »die Männer endlich selbst anfangen, ihre Ressentiments zu artikulieren«²⁹. Deutlicher kann es nicht formuliert werden: Die Kritik an der Ressentiment-Kritik schlägt um ins Ressentiment. Vielleicht sollte man die Dialektik, die das Denken des Ressentiment in Gang gebracht hat, in Reaktion auf die Verächter von Kritik umdrehen, indem man mit Nietzsche und zugleich gegen ihn darauf besteht, Nein zu sagen zu einer Gegenwartsaffirmation, die sich ungeniert der *Herrschaft* verschreibt. Über den Menschen, das »kranke Tier«, heißt es in der *Genealogie der Moral*: »Sein Nein, das er zum Leben spricht, bringt wie durch einen Zauber eine Fülle zarterer Ja's an's Licht [...]«. (GM, 367) Damit lässt sich eine Weise kritischen Denkens anvisieren, die der Dialektik des Ressentiments entkommen kann. Sie ist nicht unnachgiebig, wie es Horkheimer und Adorno dort sind, wo sie sich selbst noch der Entsagung verpflichten – wie Odysseus, der das genießende Verweilen in der Gegenwart nicht zulässt. Sie ist aber auch nicht aggressiv-herrisch und so Gefahr laufend, das zu liquidieren, woran sie ihre »Fülle zarterer Ja's« allererst gewinnen könnte: das Nein zu jeglichem ressentimentgeladenen Herrschaftsdenken.