

Marc Ziegler
Aspekte negativer Moralphilosophie bei Adorno und Derrida

**Magisterarbeit im Fach Philosophie
Am Institut für Philosophie
FB 2, TU Darmstadt**

Geschrieben und vorgelegt Herbst/Winter 2002

Veröffentlicht 2005 in Sic et Non. zeitschrift für philosophie und kultur. im netz.
www.sicetnon.org

INHALTSVERZEICHNIS

1 Einführung	4
1.1 Die Unhintergebarkeit der Moral	4
1.2 Die historischen apriorischen Voraussetzungen moderner Moralphilosophie	5
1.3 Der thematische Ausgangspunkt der Arbeit	6
1.4 Zum Aufbau der Arbeit	8
1.5 Einschränkung der Literatur	9
2 Zum Stand der Forschung	10
3 Adorno: Die negative Moralität der Freiheit	15
3.1 Zur Dialektik von Freiheit und Geschichte	16
3.1.1 Der geschichtliche Kern von Freiheit	17
3.1.2 Naturgeschichte und Unfreiheit	19
3.2 Zur Dialektik von Freiheit, Natur und Nichtidentität	26
3.2.1 Intelligibilität und Natur	27
3.2.2 Spontaneität und Determination	29
3.3 Negative Dialektik von Freiheit: Zu Begriff und Methode	36
3.3.1 Die Performativität negativer Dialektik	37
3.3.2 Bestimmte Negation des Seienden	40
3.3.3 Ausgang vom Widerspruch: Die Realität der Antinomien	42
3.3.4 Nichtidentität	44
3.4 Negative Moralphilosophie	45
3.4.1 Erfahrung, Glück, Versöhnung	46
3.4.2 Praxis	50
3.4.3 Selbstbesinnung	52
4 Derrida: Die negative Normativität der Gerechtigkeit	54
4.1 Die Aporien der Gerechtigkeit	55
4.1.1 Nicht dekonstruierbare Gerechtigkeit	56
Exkurs: Singularität, Unbestimmbarkeit und Würde des Anderen	58
4.1.2 Aporetische Gerechtigkeit	62
4.1.3 Negativität der Aporien	64
4.1.4 Die Abgründigkeit der Gerechtigkeit	65

4.2 Das Nichtwissen im Urteilen	67
4.3 Die Negativität des Normativen	72
4.3.1 Dezentrierung und Subversion von Identität	73
4.3.2 Unbenennbarkeit des Seins	75
4.4 Das irreduzibel Normative der différance	77
5 Statt eines Schlußwortes: Versöhnung ohne Versöhnung – Adorno und Derrida	79
5.1 Zur Normativität der Schrift	80
5.2 Nichtidentität und Alterität	83
6 Literaturverzeichnis	87
6.1 Adorno	87
6.2 Derrida	87
6.3 Sonstige verwendete Literatur	88

1 Einführung

1.1 Die Unhintergebarkeit der Moral

Ich kann mein Gefühl nur mit Hilfe dieser Metapher schildern: Wäre jemand in-stand, ein Buch über Ethik zu schreiben, das wirklich ein Buch über Ethik wäre, so würde dieses Buch mit einem Knall sämtliche anderen Bücher auf der Welt vernich-ten.¹

Wer über Ethik spricht, so läßt sich Wittgensteins Metapher paraphrasieren, steht immer in der Gefahr, entweder das, worüber er sprechen möchte, zu verfehlen, oder aber sich auf etwas einzulassen, das alles übrige Wissen samt dem Wissen über das Wissen zu sabotieren droht. Eine gelingende Rede über die Ethik käme danach – pointiert formuliert – einer Vernichtung des (theoretischen) *logos* gleich; zwischen Ethik und *logos* klafft ein nahezu unüberwindlicher Abgrund.

Wittgensteins Metapher lebt dabei von einem Paradox: Sie sagt die Unmöglichkeit aus, über Ethisches etwas auszusagen. Das vermag sie aber nur, da sie (oder ihr Autor) schon etwas über das Ethische weiß. Das Wissen um die Unmöglichkeit, über Ethisches etwas Adäquates zu sagen, wird zur Möglichkeitsbedingung der Metapher. Aber dieses Paradox ist eines, das weniger nach seiner logischen Auflösung verlangt, als vielmehr das Faktum seiner Unausweichlichkeit festschreibt. Wenn überhaupt, so ließe sich von einem logischen Standpunkt aus dieses Paradox eher als eine Aporie bezeichnen, als *die* Aporie des Moralischen schlechthin. Keine Rede über Ethik oder Moral, die nicht selbst schon ethisch oder moralisch verfaßt wäre oder, um es mit Nietzsche zu sagen: „Man kann nicht über Moral nachdenken, ohne sich nicht unwillkürlich moralisch zu bethätigen [!] und erkennen zu geben“². Es gibt also eine Unhintergebarkeit *der* Moral oder auch *in* der Moral, die jede Rede oder jedes Schweigen über sie überwacht, sich in jedes Urteil, das über sie gefällt oder verschwiegen wird, einschleicht und eine Positionierung auf einer nicht-moralisch indizierten reflexiven Meta-Ebene verunmöglicht.

¹ Ludwig Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleinere Schriften. Hgg. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main 1989, 13.

² Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe Bd. 12. Hgg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 1988, Fragment 1 [9], 13.

1.2 Die historischen apriorischen Voraussetzungen moderner Moralphilosophie

Die Aporie der Moral, sowohl unhintergebar wie letztlich unbestimmbar zu sein, hat einen historischen Kern: Spätestens in der Moderne ist das Verhältnis zwischen Vernunft und Moral prekär geworden. Das Moralische, gleichgültig darin, was oder wie es sei, entzieht sich der prädikativen Bestimmbarkeit sowie der kategorialen Klassifikation und verweigert – entgegen dem Wunsch der Aufklärung – ihre vernünftige Begründung und Ableitung. In dem vernünftigen Argument, den „guten Gründen“, hat sich das Moralische schon verflüchtigt. Zu sehr hat sich in den historischen Katastrophen, zumal jenen des vergangenen Jahrhunderts, Vernunft mit Herrschaft, Zwang und Unterdrückung identifiziert, als daß sie noch unschuldiges Sprachrohr der Moral sein kann:

Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien zu haben, hat den Haß entzündet, mit dem gerade die Progressiven Sade und Nietzsche heute noch verfolgen. Anders als der logische Positivismus nahmen beide die Wissenschaft beim Wort. [...] Indem die mitleidlosen Lehren [de Sades und Nietzsches, *M.Z.*] die Identität von Herrschaft und Vernunft verkünden, sind sie barmherziger als jene der moralischen Lakaien des Bürgertums.³

Es ist also, folgt man dieser Diagnose, nicht nur logisch, sondern darüber hinaus auch historisch nahezu unmöglich, vernünftig über Moral zu sprechen. Die Moralphilosophie heute sieht sich vor den dreifachen Anspruch gestellt, sich gegenüber der Unmöglichkeit, der Unhintergebarkeit und der Unbestimmbarkeit von Moral als ihrem historischen Apriori in jeder ihrer Aussagen gerecht zu verhalten – selbst da, wo sie schweigt.

Ich möchte in dieser Arbeit zwei moralphilosophische Konzepte vorstellen, die versuchen, auf die prekäre Situation der Moderne: vernünftig sein zu wollen und dabei unvernünftig, wenn nicht barbarisch zu verfahren, Antworten zu geben. Zwei Grundbegriffe der Moral, Freiheit und Gerechtigkeit, stehen im Zentrum dieser Untersuchung. Beiden wird innerhalb der modernen sozialen Praxis eine prominente

³ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max Horkheimer: Gesammelte Werke Bd. 5 Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950. Hgg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main 1987, 142f.

Stellung zugesprochen. Sie drohen jedoch, zu ideologischen Phrasen eines sich globalisierenden neoliberalen „turbo-capitalism“⁴ zu deprivieren, mit anderen Worten: den Rahmen der Ökonomie nicht mehr zu transzendieren und darin eine berechenbare und monetär auszahlbare Ware darzustellen. Den Überlebenden des Holocaust, die während des Faschismus zu Zwangsarbeit genötigt wurden, soll durch Wiedergutmachungszahlungen „Gerechtigkeit“ widerfahren. Der Entsöhnungsversuch wird dabei jedoch kategorial verfehlt: Er versucht mit Kapitaleistungen wiedergutzumachen, was der im Faschismus zu sich selbst gekommene Kapitalismus an jenen Menschen verübte. Die Reduzierung der Gerechtigkeit auf ihren Tauschwert vollzieht an den Opfern noch einmal das erlittene Unrecht.

Ich möchte in dieser Arbeit Adornos Freiheitskonzeption und Derridas Philosophie der Gerechtigkeit als zwei emphatische Rehabilitierungsversuche normativer Impulse im reflexiven Medium des Negativen vorstellen, die sich einer solchen marktgängigen Einebnung des Normativen widersetzen. Beide artikulieren nicht nur einen Ausdruck der Krise der Moderne, sondern unternehmen zugleich den Versuch, mit der Krise gegen sie anzudenken.

1.3 Der thematische Ausgangspunkt der Arbeit

Der thematische Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit besteht darin, die Philosophien Adornos und Derridas als normative Öffnungsgesten moralischer Selbst- und Weltverhältnisse darzustellen. Beide verweigern den Entwurf einer auf Prinzipien basierenden und begründungstheoretisch ableitbaren normativ-moralischen Praxis; zugleich entwickeln sie einen normativen Anspruch, die historischen Apriori moderner Moralphilosophie in sich aufzunehmen. Sie beziehen Position jenseits einer positiv darstellbaren normativen Philosophie der Praxis. Sie reflektieren einerseits auf die interne Fragwürdigkeit und Brüchigkeit, die spezifischen Formen der Mangelhaftigkeit und Inkonsistenz normativer Gestalten; andererseits beziehen sie Stellung, konstatieren und bejahen oder geben Rechenschaft ab über die Unausweichlichkeit eines sowohl unbedingten wie auch unabweisbaren Anspruchs, auf den hin sich die philosophische Arbeit in jedem Moment ihrer Tätigkeit ausrichtet.

⁴ Vgl. Edward Luttwak: Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy. New York 1999.

Die Struktur moralischer Selbst- und Weltverhältnisse entfalten sie entlang der Ausgestaltung von Antinomien und Aporien. Moralische Verhältnisse von Gut und Böse, Urteile über ethische und juristische Gerechtigkeit, politische Forderungen und Bestimmungen eines gelingenden Lebens lassen sich ihren Analysen zufolge nicht einfach positiv formulieren. Jede Bestimmung und jedes Urteil fordert im Vollzug seiner Begründung ein ihm entsprechendes Gegenurteil heraus; mit jeder Artikulation eines vernünftigen Grundes öffnet sich zugleich ein Abgrund des Nichtwissens, des Ungewissen und Unbestimmten. Bei Adorno gerät das moralisch angeführte Argument schon deshalb mit sich selbst in Widerspruch, da dessen rationale Ableitung der Dringlichkeit spottet, die als Angst- oder Solidaritätsimpuls sein Auslöser war.⁵ Die Signatur der internen Unzulänglichkeit des Moralischen ist eine aporetische.⁶ In der Entfaltung dieser Aporie, in der Darstellung des internen Scheiterns moralphilosophischer Begründungsversuche, entwickelt Adorno ein der rationalistisch verfahrenen Prinzipienethik querlaufendes, negatives Verfahren der Moralbegründung. Das Scheitern moralischer Setzungen wird nicht als ihr Ende verstanden, vielmehr öffnet sich für Adorno allererst im Prozeß dieses Scheiterns so etwas wie eine genuin moralische Erfahrung in der Gestalt ihrer konkreten Unmöglichkeit.

Dem korrespondiert Derridas Selbstverortung der Dekonstruktion. Ihr bevorzugter Ort, so Derrida, sei derjenige der Aporie.⁷ Derrida konkretisiert diesen Ort oder Un-Ort der Aporie in den Verhältnissen von Recht und Gerechtigkeit, singulärem und universellem Anspruch, Bestimmbarkeit einer Regel und Unbestimmbarkeit von Gerechtigkeit, beschränkter ökonomischer Zirkularität und allgemeiner, entgrenzender Gabe. Die normative Geste ist dabei stets eine der Öffnung. Ihre Tendenz ist antitotalitär, ihr Ansatzpunkt einer, der sich an der Unmöglichkeit identitätslogischer Schließungen entwickelt. Auch bei Derrida konkretisieren sich normative Ansprüche in und an dem Aufbrechen von Strukturen, die gerade im Vollzug ihres Anspruchs auf Vollständigkeit und Konsistenz scheitern. Im Moment ihres Scheiterns erweisen sie sich als wesentlich mangelhaft, in sich inkonsistent und offenbaren ein Ungenügen an sich selbst. Sie verlangen nach einem Anderen, auf den hin sie in einer unendlichen, irreduziblen Schuld bezogen bleiben: Recht, das zeigt Derrida, wäre kein Recht, wo es sich nicht auf die Frage nach der Gerechtigkeit bezieht. Das Recht

⁵ Vgl. Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1997, 281.

⁶ Vgl. ebd., 281f.

⁷ Vgl. Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt am Main 1996, 33, 44.

ist an die Gerechtigkeit gebunden, ohne selbst *die* Gerechtigkeit auszuführen. Gerechtigkeit nennt die un-mögliche Bedingung für Recht, Recht deren un-mögliche Verwirklichung. Was für Derrida Recht und Gerechtigkeit sowohl miteinander verbindet als auch voneinander trennt, ist ein Riß, der quer durch die Struktur des Rechts verläuft, ohne den allerdings von einer Struktur des Rechts nicht die Rede sein könnte: Kein Recht spricht Gerechtigkeit, kein Recht spricht, ohne Gerechtigkeit zu beanspruchen.

1.4 Zum Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich wie folgt:

Kapitel 2 gibt einen Überblick über den Stand der Forschung. Der Forschungsbericht orientiert sich entlang der Frage, inwieweit das Verhältnis zwischen den Philosophien Adornos und Derridas zum Gegenstand philosophischer Untersuchungen geworden ist. Dabei fällt der Umstand ins Auge, daß im Bereich der Moralphilosophie noch kein breiter angelegter Vergleich ausgearbeitet worden ist.

In einem darauffolgenden ersten Schritt extrapoliere ich ausgehend von je einer Konkretionsfigur die normativen und moralphilosophischen Implikationen der Philosophien Adornos und Derridas. Im Zentrum der Untersuchung stehen die nichtidentische Freiheit oder auch die Freiheit des Nichtidentischen, wie sie in Adornos Spätwerk ausgearbeitet wurde (Kapitel 3) sowie Derridas nichtdekonstruierbare Gerechtigkeit oder auch die Gerechtigkeit des Undekonstruierbaren (Kapitel 4). Die Rekonstruktionen arbeiten aus, inwiefern normative Gehalte aus der Konfrontation mit zunächst nichtmoralischen Themen resultieren. Adornos Freiheitsbegriff erlangt normative Bedeutung in den unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit den Formen des Nichtidentischen; Derridas Gerechtigkeitskonzeption wird in den Zusammenhang des Denkens der *différance* rückgebunden. Erst aus dieser Perspektive wird ersichtlich, daß der Bereich des Normativen sich auf die gesamte Philosophie der beiden Autoren erstreckt. Kein Begriff und keine Kategorie, die nicht immer schon in einem Verpflichtungsverhältnis gegenüber dem Nichtidentischen stünde; ebenso keine Dekonstruktion, die nicht immer schon mit dem Anspruch einer Gerechtigkeit gegenüber dem unendlich Anderen konfrontiert worden ist. Sowohl Adorno als auch Derrida behandeln die normativ aufgeladenen Begriffe als performative Werkzeuge, um mit ihnen den Bereich des kategorial-diskursiven (Aus-)

Sagens zu transzendieren. Der selbstreflexive performative Gestus ihrer Philosophie wiederholt in ihrer Aussageform, worum es ihnen thematisch geht. Die Rekonstruktionen der beiden Konzepte sind daher auch und vor allem Extrapolationen dieser performativen Momente.

In Kapitel 5 verlasse ich die analytische Ebene der Rekonstruktion. Obwohl das Kapitel den Schluß der vorliegenden Arbeit bildet, hat es eher tentativen Charakter. Ich möchte darin Vorüberlegungen zur Diskussion stellen, die sich auf das Verhältnis der beiden Konzepte zueinander beziehen. In einem ersten Schritt hebe ich thetisch Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Ansätzen hervor. Die Arbeit schließt mit der Frage, worin sie sich unterscheiden. Ich diskutiere die Frage am Kriterium der Versöhnung. Derrida verzichtet auf den Versöhnungsgedanken, sein Denken erscheint hier stärker noch als dasjenige Adornos metaphysikkritischen Impulsen zu folgen. Es bleibt allerdings fragwürdig, ob eine solche Einschätzung Adornos bestimmten Negationen des Bestehenden gerecht wird.

Den exakten Aufbau der einzelnen Kapitel sowie die für die Rekonstruktion wesentlichen Momente der einzelnen Unterkapitel erläutere ich jeweils zu Beginn des Hauptkapitels sowie zu Anfang der verschiedenen Abschnitte.

1.5 Einschränkung der Literatur

Meine Ausführungen zu Adorno beschränken sich auf sein Spätwerk, hauptsächlich auf die *Negative Dialektik*⁸. Die beiden Vorlesungsbände *Probleme der Moralphilosophie*⁹ und *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*¹⁰ stellen dabei eine hervorragende Ergänzung dar. Sie fallen beide in die Entstehungszeit der *Negativen Dialektik* und bieten die Möglichkeit, einige im Hauptwerk eher kryptisch angeführte

⁸ Mit Ausnahme der *Dialektik der Aufklärung* zitiere ich Adorno nach folgender Ausgabe: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt am Main 1997.

Die *Negative Dialektik* wird im folgenden mit GS 6 und anschließender Seitenzahl zitiert.

⁹ Die Vorlesungen entstammen dem veröffentlichten Teil des Nachlasses. Sie werden nach folgender Ausgabe zitiert: Theodor W. Adorno: *Schriften aus dem Nachlaß*. Abteilung IV: *Vorlesungen*. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt am Main. Jahreszahlen siehe Literaturverzeichnis.

Die Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie (1963)* wird im folgenden mit NaS IV/10 und anschließender Seitenzahl zitiert.

¹⁰ Im folgenden: NaS IV/13.

Gedanken Adornos in einem oft viel umfassenderen Plausibilitätszusammenhang verstehen zu können.

Die Auseinandersetzung mit Derrida beschränkt sich im Wesentlichen auf *Gesetzeskraft. Der „Mystische Grund der Autorität“*¹¹ sowie auf *Préjugés. Vor dem Gesetz*¹². Von dort aus greife ich vereinzelt auf andere praktisch-philosophische Texte, vor allem aber auf Derridas frühen Text *Die différance*¹³, zurück.

Das Zentrum meiner Rekonstruktionen bilden die philosophischen Zusammenhänge innerhalb der Werke Adornos und Derridas. Ein philologisches Interesse leitet mich dabei nicht. Mir geht es in der Hauptsache um eine Rekonstruktion der zentralen Begriffe Adornos und Derridas, nur sekundär um die Frage ihrer philosophischen Rezeption. Diese methodische Vorentscheidung bestimmt meinen Rückgriff auf Quellen der zu Recht oder Unrecht so genannten Sekundärliteratur. An verschiedenen Stellen verweise ich auf strukturelle Ähnlichkeiten zu anderen zeitgenössischen Philosophien. Von mir ausgeführte Bezugnahmen zur Philosophiegeschichte, vor allem meine Ausführungen zu Kant oder auch Hegel, dienen in erster Linie dazu, ihre Funktion bei Adorno oder Derrida deutlich werden zu lassen. Es geht mir dabei nicht um die Entwicklung einer eigenständigen Interpretation ihrer Philosophien.

2 Zum Stand der Forschung

Das Verhältnis zwischen der Kritischen Theorie Adornos und der Dekonstruktion Derridas ist bislang nur ungenügend untersucht worden. Geschuldet ist dies zunächst einer verspäteten Rezeption der Philosophie Derridas *als* Philosophie. Noch 1997 erachteten es Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels in der von ihnen editierten Aufsatzanthologie *Einsätze des Denkens*¹⁴ als notwendig, auf die explizit philosophische Absicht zu verweisen, welche den dort abgedruckten Lektüren Derridas

¹¹ Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. A.a.O. Im folgenden: Gesetzeskraft.

¹² Jacques Derrida: Préjugés. Vor dem Gesetz. Wien 1992.

¹³ Jacques Derrida: Die différance. In: Ders.: Randgänge der Philosophie. Hgg. von Peter Engelmann. Wien 1988, 29–52.

¹⁴ Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Hgg. von Hans Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels, Frankfurt am Main 1997.

zugrunde gelegt wurde.¹⁵ Die Gründe für diese Verspätung sind bekannt: Sowohl der kritisch als auch der analytisch ausgerichtete Teil des deutschen akademischen Philosophiediskurses stand, mehr oder weniger ressentimentgeladen, unter dem Einfluß des Habermasschen Diktums, Derrida betreibe eine Philosophie des Irrationalismus,¹⁶ eine Wertung, die auch schon in Klaus Laermanns populistischer Redewendung von „Derridada“¹⁷ anklang. Dieser Abkanzlung korrespondierte der wiederum durch Habermas populär gewordene Vorwurf, Derrida verwische die Gattungsunterschiede zwischen Literatur und Philosophie¹⁸; ein Vorwurf, der auf der Ebene der Feuilleton-Philosophie in Frank Schirrmachers¹⁹ gegenüber der Dekonstruktion erhobenen Faschismusvorwurf seinen Widerhall gefunden hat. In das Umfeld solcher Skrupel fielen weitere Vorbehalte, die vor einem gewissen „Heideggerianismus“ in Derridas Denken warnten und damit auf Heideggers ambivalente Rolle im Nationalsozialismus hinwiesen. Daß die Anerkennung der Philosophie Derridas zum einen kein rein deutsches Problem, zum anderen aber möglicherweise mit einer Generationengrenze zusammenhängt, zeigte die populistisch ausgetragene Farce um die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Derrida 1992 in Cambridge.²⁰ Trotz und gegen ein solches „Bedürfnis nach deutlicher Abgrenzung“²¹ im philosophischen Diskurs konstatieren Gondek und Waldenfels eine „relative Entspannung der Lage“²². Die einst verhärteten Fronten scheinen sich in der jüngeren Vergangenheit zugunsten einer, wenn auch distanzierteren, ‚Politik der Freundschaft‘ zu verschieben; ein Prozeß, dessen jüngste ‚Wegmarken‘ zum einen in der Verleihung des Theodor-W.-Adorno-Preises der Stadt Frankfurt,²³ zum anderen in Habermas’ Einladung Derridas nach Frankfurt zu Ausdruck gelangt sind.²⁴

¹⁵ Vgl. Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels: Derridas performative Wende. In: Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. A.a.O., 7–18. Hier 8f.

¹⁶ Vgl. Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main 1988. Hier vor allem 160.

¹⁷ Klaus Laermann: Lacacan und Derridada. Frankolatrie: Gegen die neueste Mode, den neuesten Nonsens in den Kulturwissenschaften. In: *Die Zeit* vom 30. Mai 1986.

¹⁸ Vgl. Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. A.a.O. Hier vor allem 244.

¹⁹ Vgl.: Frank Schirrmacher: Totgeschwiegene Schuld. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 34 vom 10.2.1988.

²⁰ Vgl. Michael Wetzels und Jean-Michel Rabaté: Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin 1993, Vorwort VIIIff.

²¹ Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels: Derridas performative Wende. In: Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. A.a.O. Hier 7.

²² Ebd.

²³ Derrida wurde der Preis am 22.09.01 verliehen.

²⁴ Der Vortrag, den Derrida im Juni 2001 in Frankfurt hielt, ist unter dem Titel *Die Zukunft der Universität* erschienen. Vgl.: Jacques Derrida: Die Zukunft der Universität. Frankfurt am Main 2001.

Ein der Philosophie Derridas immanenterer Grund, die einer genuin philosophischen Rezeption Derridas zunächst im Wege standen, war die in ihren Grenzen äußerst produktive ‚Vereinnahmung‘ der Dekonstruktion von Seiten der Literaturwissenschaft. Ein Umstand, der jedoch von Derrida selbst immer auch kritisch begleitet worden ist.²⁵

Blickt man auf die bisher geleistete philosophische Rezeption bzw. Reflexion der praktischen Philosophie Derridas, so fällt der Umstand ins Auge, daß dort, wo Bezüge der Dekonstruktion zu anderen Philosophen ausgearbeitet wurden, im Wesentlichen die Bezüge zu Emmanuel Lévinas²⁶ und Walter Benjamin²⁷ das Interesse bestimmten. Hingegen verblieb die Geschichte des Verhältnisses zwischen der Dekonstruktion und der Kritischen Theorie bislang noch weitestgehend ungeschrieben; sie steht als Desiderat der philosophischen Arbeit noch aus.

Die teilweise verstellte und noch unabgeholte Forschungslage bezüglich Derrida korrespondiert mit derjenigen Adornos. Mit der sprachtheoretisch fundierten Wende hin zu einer universalistischen *Theorie des kommunikativen Handelns* hat die Kritische Theorie mit Habermas einen Paradigmenwechsel vollzogen, der wesentliche Aspekte der Philosophie Adornos einem rationalistischen Reduktionismus opfert.²⁸ Die formale Ausrichtung der Theorie auf die sprachphilosophischen Anforderungen des *linguistic-turn* sowie die Absage an das subjektphilosophische Paradigma korreliert mit der Verschiebung des von der jeweiligen Theorie fokussierten Telos: Der von Adorno artikulierte Anspruch auf eine mit sich selbst versöhnte Vernunft wird durch den transzendental-pragmatischen Anspruch nach Verständigung ersetzt.²⁹ Diese Verschiebung zeigt sich aber gegenüber den Ansprüchen der Kritischen Theorie der ersten Generation eigentümlich defizient: Mit der Absage Habermas' an

²⁵ Vgl. Jacques Derrida: *Mémoires*. Für Paul de Man. Wien 1988. Sowie: „Gäbe es für diese dekonstruktive ‚Erfahrung‘ oder Metaerfahrung einen ihr zubestimmten ‚eigenen Ort[...], so wäre sie wohl eher in den ‚law schools‘ *at home*[...]; vor allem wäre sie jedoch eher dort zu Hause als in den literaturwissenschaftlichen Fachbereichen, in deren Grenzen man sie häufig hat halten wollen.“ In: Ders.: *Gesetzeskraft*, 18.

²⁶ Vgl. hier vor allem Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Oxford 1992. Sowie *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*. Hgg. von Michael Wetzell und Jean Michel Rabaté, Berlin 1993.

²⁷ Vgl. hier vor allem die von Anselm Haverkamp herausgegebene Anthologie: *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main 1994.

²⁸ Zum Verhältnis von jüngerer und älterer Kritischer Theorie eingehen zu können, vgl. Claudia Rademacher: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik an der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg 1993.

²⁹ Vgl. ebd., 103-106.

die materiale Bestimmbarkeit einer zeitgenössischen kritischen Theorie der Gesellschaft³⁰ nimmt er sich a) die Möglichkeit, die Geltung kritischer Ansprüche theorieintern rechtfertigen zu können.³¹ Die ausschließlich formale Ausdifferenzierung des transzendental-pragmatischen Vernunftzusammenhangs vermag b) die „materialen Erfahrungsgehalte“ der sich totalisierenden Vernunft weder zu bestärken noch zu entkräften.³² Und schließlich reicht c) das von Habermas vorgeschlagene universalistische Rationalitätskonzept nicht hin, an die sowohl rationalen als auch normativen Potentiale der von Adorno anvisierten Nichtidentität alles Identischen angemessen anschließen zu können:³³ Nichtidentität geht nicht in dem Wechselspiel von Dissens und Konsens auf, vielmehr sind es sowohl der Dissens als auch der Konsens, die in Gestalt bestimmter Sprechakte Identifikationen schaffen, aus denen Nichtidentisches als deren Verdrängtes allererst resultiert. Diese Dimension von Rationalität, Sprache und Sprechen verliert die Kritische Theorie bei Habermas aus dem Blick. Insofern läßt sich davon sprechen, daß der von der Transzendentalpragmatik ausgetragene Verständigungsdiskurs seinerseits zu einer Verdrängung des Nichtidentischen aus der Kritischen Theorie geführt hat.

Die praktisch-philosophischen Implikationen des Nichtidentischen wurden hingegen von Robert Schurz³⁴, Ulrich Kohlmann³⁵, Mirko Wischke³⁶ und Gerhard Schweppenhäuser³⁷ in verschiedentlich streng systematischer Absicht wiederaufgenommen. Während von dieser Seite produktiv auf die explizit negativistischen Momente innerhalb der Philosophie Adornos reflektiert worden ist, steht ein umfassender Vergleich mit den moralphilosophischen Positionen Derridas auch aus dieser Perspektive noch aus.

³⁰ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main 1999. Hier 7f.

³¹ Vgl. Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt am Main 1989, 245–253.

³² Vgl. ebd., 253–258.

³³ Vgl. ebd., 258–267.

³⁴ Robert Schurz: Ethik nach Adorno. Frankfurt am Main 1985.

³⁵ Ulrich Kohlmann: Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos. Lüneburg 1997.

³⁶ Mirko Wischke: Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main 1993.

³⁷ Gerhard Schweppenhäuser: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie. Hamburg 1993.

Bisherige Vergleiche zwischen Adorno und Derrida rücken vor allem ästhetische Fragestellungen in ihren Mittelpunkt.³⁸ Wegweisend hierfür ist Christoph Menkes prominent gewordene Studie über die *Souveränität der Kunst*³⁹. Jenseits des spezifisch literaturtheoretischen und allgemein ästhetischen Interesses gibt es Ansätze vergleichender Untersuchungen, die beider Stellung zur Metaphysik zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung nehmen,⁴⁰ wobei der Bezug zur Phänomenologie Husserls als Absetzungsfolie des Vergleichs dient.⁴¹ Eine „Parallelisierung“ von Adornos Denken der Nichtidentität und Derridas *différance* möchte die Lizentiatsarbeit von Stefan Zenklusen leisten.⁴² Auch Zenklusens Analyse geht von einem Vergleich zwischen Adornos und Derridas Husserlinterpretation aus. Zwar schließt die Arbeit mit einigen Seitenblicken auf die praktischen Implikationen sowohl bei Derrida als auch bei Adorno,⁴³ eine fundierte Auseinandersetzung wird in diesem Bereich jedoch auch hier nicht geführt. Die Aufsatzanthologie *Flaschenpost und Postkarte*⁴⁴, herausgegeben von Sigrid Weigel, unternimmt den Versuch, wie es im Untertitel heißt, *Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus* herzustellen. Hier bildet der Bezug sowohl des Poststrukturalismus als auch derjenige der Kritischen Theorie zu den Schriften Benjamins den Nexus zwischen den unterschiedlichen Denktraditionen. Des weiteren untersucht der Band Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb der geschichtsphilosophischen und schrifttheoretischen Ansätze, deren Junktim sich am Gebrauch der Begriffe Aufschub und Nachträglichkeit entwickeln läßt.⁴⁵

Ein ausführlicher Vergleich der Moralphilosophie Adornos mit derjenigen Derridas wurde meines Wissens in noch keinem größeren Umfange geleistet. Dieser Umstand

³⁸ Vgl. auch Holger M. Briel: Adorno und Derrida. Bemerkungen über ihre unterschiedlichen ästhetischen Konzeptionen. Amherst 1991. Sowie ders.: Adorno und Derrida. Oder: Wo liegt das Ende der Moderne? New York 1993. Vgl. des weiteren: Stefan Muenker: Ästhetische Perspektiven philosophischer Praxis: Adorno, Derrida, Wittgenstein. Berlin 1994.

³⁹ Christoph Menke: *Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt am Main 1988/1991.

⁴⁰ Vgl. dazu: Helga Gripp-Hagelstange: Adorno und Derrida. Oder: Der Versuch einer „Dekonstruktion“ der Metaphysik. Duisburg 1990.

⁴¹ Vgl. Rüdiger Hentschel: *Sache selbst und Nichtdenkungsgeanke. Husserls phänomenologische Region bei Schreber, Adorno und Derrida*. Wien 1992.

⁴² Stefan Zenklusen: *Adornos Nichtidentisches und Derridas différance. Für eine Resurrektion negativer Dialektik*. Berlin 2002.

⁴³ Vgl. ebd., 103–125.

⁴⁴ *Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus*. Hgg. von Sigrid Weigel. Köln, Weimar, Berlin 1995.

⁴⁵ Vgl. Sigrid Weigels Vorwort ebd., 1–6.

erscheint erstaunlich. Gerade mit Blick auf die schon von Thyen⁴⁶ und Rademacher⁴⁷ formulierte Kritik an Habermas' Fortsetzung der Kritischen Theorie wie auch im Hinblick auf die differenzlogische Gestalt der Dekonstruktion gewinnt die Frage an Plausibilität, ob denn ‚nach Adorno‘ eine moralphilosophische Weiterentwicklung oder Weiterführung nichtidentischer Konstellationen nicht eher in den Arbeiten des französischen Poststrukturalismus auszumachen wäre.

Vor dem Hintergrund dieses philosophischen Forschungsdesiderats unternimmt die vorliegende Arbeit den Versuch, den Dialog der moralphilosophischen Aspekte *zwischen* den Philosophien Adornos und Derridas voranzutreiben.

3 Adorno: Die negative Moralität der Freiheit

Ich rekonstruiere in diesem Kapitel die negative Dialektik von Geist, Vernunft und Natur unter dem Aspekt der Freiheit. Adornos Reflexionen über die Naturalisierungsgesten des Geistes enthalten ein kritisches Potential: Der absolute Herrschaftsanspruch von Vernunft über die innere und äußere Natur soll gebrochen werden. Meine Rekonstruktion zielt darauf ab, diese kritischen Potentiale auf einen Entwurf negativer Moralphilosophie hin zu extrapolieren.

In einem ersten Schritt hebe ich die geschichtliche Verfaßtheit von Freiheit hervor. Der von der Aufklärung artikulierte Anspruch, Freiheit zu verwirklichen, stellt eines, wenn nicht das historische Apriori der Moderne dar. In kritischer Reflexion auf dieses Selbstverständnis der Moderne entwickelt Adorno den Begriff einer Naturgeschichte, in der Freiheit noch zur Verwirklichung aussteht (vgl. 3.1).

In einem zweiten Schritt entfalte ich Adornos Kritik an Kants Konstruktion des intelligiblen Charakters. In jedem Konstitutionsakt des Subjekts ist dieses notwendig auf etwas angewiesen, was vorsubjektiv, a-rational, Nicht-Ich und mit ihm nicht identisch ist. Gegen Kants Versuch, die Antinomie von Freiheit und Naturnotwendigkeit im Denken aufzulösen, hebt Adorno ihren Wirklichkeitscharakter hervor. Anstelle einer Schlichtung geht es ihm um die Entfaltung der Widersprüche als reale. Geist und Natur befinden sich demnach in einem dialektischen Verhältnis, das eine

⁴⁶ Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. A.a.O.

⁴⁷ Vgl. Claudia Rademacher: Versöhnung oder Verständigung? A.a.O.

Vorrangigkeit des einen vor dem anderen sowohl ausschließt als auch den Allmachtsanspruch der Vernunft *in sich selbst* bricht (vgl. 3.2).

Das leitet meine Darstellung in einem dritten Schritt zu einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des Begriffs negativer Dialektik. Ich arbeite drei performative Gesten aus, die meines Erachtens für ihr Verständnis zentral sind: Überschreitung, Verlöschen und Abbruch. Diese kennzeichnen eine, wenn nicht die wesentliche begriffliche Bewegung der negativ dialektischen Reflexion: die bestimmte Negation des Seienden. Mit ihr adaptiert Adorno eine Figur Hegelscher Logik. Adorno nutzt sie zur immanenten Kritik am Bestehenden. Er positiviert den Widerspruch und macht ihn zum Ausgangspunkt seines Denkens. Damit geraten normative Implikationen des Nichtidentischen in den Fokus meiner Untersuchung (vgl. 3.3).

In einem letzten Schritt fokussiere ich Aspekte einer negativen Moralphilosophie. Ich bringe wesentliche Momente des Erfahrungs- und Praxisbegriffes zur Geltung und extrapoliere abschließend ein Konzept der Selbstbesinnung. Mit ihm beschreibt Adorno ein moralisches Selbstverhältnis, das in dem Versuch besteht, die Unaufhebbarkeit der wirklichen Aporien in die Reflexionen des eigenen Lebensvollzugs aufzunehmen (vgl. 3.4).

3.1 Zur Dialektik von Freiheit und Geschichte

Ich entfalte in diesem Kapitel die Dialektik von Freiheit- und Geschichtsphilosophie. Freiheit hat Adorno zufolge einen geschichtlichen Kern und läßt sich nicht als eine geschichtliche Invariante verstehen. Sie ist wesentlich an den Prozeß ihrer historischen Verwirklichung gebunden (vgl. 3.1.1).

Der moderne, mit der Aufklärung anhebende Anspruch, Freiheit zu verwirklichen, hat sich historisch (noch) nicht umgesetzt. Ich führe aus, inwiefern die geschichtliche Verwirklichung von Vernunft aus Adornos Perspektive verwirklichte Unfreiheit darstellt. Zwischen Freiheit als historischem Gegenstand und dem mit ihrem Begriff erhobenen Anspruch klafft eine augenfällige Diskrepanz. Adornos Diagnose mündet in einen Begriff der Geschichte als einer in sich unfreien Naturgeschichte (vgl. 3.1.2).

3.1.1 Der geschichtliche Kern von Freiheit

Die Reflexionen über Freiheit gestaltet Adorno entlang einer dialektischen Doppelstrategie. Zum einen spricht er der Geschichtsphilosophie innerhalb des Philosophierens einen Primat zu, zum anderen verknüpft er die Dialektik von Freiheit und Kausalität mit derjenigen von Geschichte und Natur. Der erste Aspekt, die Hervorhebung des geschichtlichen Moments in der Philosophie selbst, artikuliert sich programmatisch in dem Projekt einer Säkularisierung der Metaphysik in den säkulareren Kategorien des Verfalls und des Endlichen;⁴⁸ die Crux des zweiten Aspekts liegt in der dialektischen Durchdringung von Moral- und Geschichtsphilosophie.

Adornos Projekt der „Transmutation von Metaphysik in Geschichte“⁴⁹ organisiert sich entlang einer immanenten Kritik an der mit Kant ansetzenden modernen Philosophie. Diese bestimmt sich durch den von Kant so bezeichneten Primat der praktischen Vernunft im Denken, nach dem Philosophieren immer auch ein Denken der Freiheit sei. Das gilt ebenso für Kants geschichtsphilosophischen Ansatz, wonach die Gattung Mensch ihr Telos in der „vollständig[en] und zweckmäßigen“ Entwicklung aller „Naturanlagen“ fände, während Vernunft und mit ihr Freiheit als eine ebensolche Naturanlage verstanden werden.⁵⁰

In Hegels Geschichtsphilosophie setzt sich das Denken der Freiheit fort, indem Geschichte im weitesten Sinne als der Weg der „sich selbst verwirklichenden Freiheit“ im Hinblick auf eine Versöhnung des „denkenden Geistes mit dem Bösen“⁵¹ bestimmt wird. Geschichte wäre demnach die sich selbst vervollkommnende Einrichtung der Wirklichkeit als eine vernünftige, bzw. die Verwirklichung von Vernunft überhaupt.⁵²

Mit Marx' radikaler Forderung einer Verwirklichung der Philosophie, wie sie programmatisch in den „Thesen über Feuerbach“⁵³ formuliert wird, setzt sich das zugleich aufklärerische und moderne Projekt einer Verwirklichung der Freiheit aus Freiheit mit materialistischen Vorzeichen im 19. Jahrhundert fort.

⁴⁸ Vgl. NaS IV/13, 181.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Darmstadt 1998, vor allem A 385–387.

⁵¹ G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main 1999, 414.

⁵² Vgl. G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main 1970, 24f.

⁵³ Vgl. Karl Marx: Thesen über Feuerbach. Berlin 1990, 5ff.

Die historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – erster und zweiter Weltkrieg, Faschismus und Holocaust –, sowie gesellschaftliche Entwicklungen der Nachkriegszeit – zu nennen wären: totalitäre Tendenzen der „verwalteten Welt“ in Ost und West, der daraus resultierende, nahezu universelle Zwang zur Anpassung oder aber auch das sich blind fortsetzende Mißverhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen –, bilden für Adorno Momente verwirklichter Unvernunft und Unfreiheit, die dem geschichtsphilosophischen Projekt der Moderne aufs Äußerste widersprechen. Bisherige Geschichte stellt sich für Adorno in der Gestalt einer „permanente[n] Katastrophe“⁵⁴ dar. Adornos gültige Metapher dafür bildet die von Benjamin entwickelte Figur vom *Engel der Geschichte*.⁵⁵

Vernunft und Freiheit haben sich geschichtlich nicht durchsetzen können, das Projekt der Moderne, die Verwirklichung von Philosophie, hält Adorno für geschichtlich „versäumt“⁵⁶. Er attestiert der zeitgenössischen Philosophie eine Regression zu ihrem Schulbegriff.⁵⁷ Mit anderen Worten: Sie erhält sich eingedenk ihrer gesellschaftlichen Ohnmacht im Rahmen einer rein akademischen, einzelwissenschaftlichen Teildisziplin weiterhin am Leben, ohne dabei ihr – psychoanalytisch gesprochen – historisch vorformuliertes Triebziel erreicht zu haben. In diesen Zusammenhang gehört auch Adornos Rede von der letzten Philosophie als der Umkehrung des aristotelisch-scholastischen Programms einer *prima philosophia*. Trotzdem – oder gerade deshalb – hält Adorno emphatisch am geschichtsphilosophischen Projekt fest. Geschichte ist für ihn noch nicht zu ihrem Ende gekommen, bleibt weiterhin offen: Die Geschichte der Freiheit steht als zu schreibende noch aus.

Moderne Philosophie – auch dort, wo sie als Metaphysik oder deren Kritik auftritt – ist in sich selbst mit dem normativ ausgerichteten geschichtlichen Anspruch versehen, Freiheit zu verwirklichen; Freiheit stellt für Adorno daher ihrerseits ein geschichtliches Phänomen dar. Sie taucht als relevantes Philosophem zuerst in der Determinismusdebatte der Neuzeit auf, in welcher Gottes Wille als Freiheit zu rationalem Handeln gedacht wurde. Adorno konstatiert für die heutige Zeit ein Altern des Begriffes der Freiheit. Durch das geschichtsphilosophische Scheitern des Versuches, Freiheit innerhalb der Gesellschaft objektiv zu verwirklichen, schwebt

⁵⁴ GS 6, 314.

⁵⁵ Vgl. Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*. Frankfurt am Main 1980, IX. These, 697f.

⁵⁶ GS 6, 15.

⁵⁷ Vgl. ebd. 16.

Freiheit heute in der Gefahr, als einseitig abstrakt-subjektiv gebrauchte Phrase sich selbst zu überleben.⁵⁸

Die geschichtliche Dialektik des Begriffes Freiheit verweist nach Adorno auf den Umstand, daß der Begriff nicht als geschichtliche Invariante zu fassen sei, dem die geschichtlichen Phänomene in ihrer zeitlichen Abfolge einfach gegenüber gestellt sind – wiewohl der Begriff von Freiheit sich ebensowenig in den verschiedenen Definitionen erschöpft, die ihm durch die Geschichte hindurch zugeschrieben worden sind. Paradox ließe sich sagen, die geschichtliche Dialektik des Begriffes Freiheit sei stets zugleich weniger und mehr als dessen jeweils konkrete Definition. Weniger, da im Begriff der Freiheit immer schon der Mangel ihrer noch nicht geleisteten Verwirklichung liegt; mehr, da mit der Bestimmung von Freiheit ein Horizont normativer Geltung aufgerufen wird, der durch den bloßen Begriff nicht abgedeckt wird.

Nachdem ich erläutert habe, weshalb die Frage nach der Freiheit für Adorno immer auch die Frage nach ihrem geschichtlichen Status enthält, gebe ich im folgenden einen Grundriß seines geschichtsphilosophischen Ansatzes. Der Stand von Freiheit bestimmt darin den Stand von Geschichte.

3.1.2 Naturgeschichte und Unfreiheit

Methodisch geht Adorno von der Vorherrschaft einer geschichtlichen Objektivität über die lebendigen einzelnen Subjekte aus. Er selbst nennt diese Objektivität den ‚historischen Zug‘, den ‚historischen Trend‘, die ‚Dynamik der Geschichte‘ oder

⁵⁸ Zu denken wäre hier an aktuelle Entwürfe politischer Philosophie, wie sie beispielsweise von Anthony Giddens und anderen Vertretern der *Politik des dritten Weges* formuliert werden. Armatya Sens Begriff der „sozialen Fähigkeit Freiheit“ wird von Giddens als ein kommunitaristisches Gebrauchsgut aufgefaßt, das im Umgang mit anderen Menschen genutzt werden kann. Die Dialektik von Freiheit und Gleichheit reduziert Giddens auf die nicht normativ begründeten Formeln von „Chancengleichheit“ und „Selbstverwirklichung“ der einzelnen sozialen Akteure untereinander (Vgl. Anthony Giddens: *Die Frage der sozialen Ungleichheit*. Frankfurt am Main 2001, 96–101). Unter dem Deckmantel dieses schwach, da nur abstrakt ausgearbeiteten Konzeptes wird Freiheit einseitig subjektiv verortet. Sie dient Giddens sozialstaatlichem Umverteilungskonzept als Kalkül, Verantwortungsansprüche ans Individuum zu stellen und bisherige staatliche Sozialleistungen zu schmälern: „Arbeit statt Sozialleistung“ (ebd., 134). Man müßte hier den Umkehrschluß ins Feld der politischen Diskussion führen, daß ein solcher Begriff falscher subjektiver Freiheit *realiter* über einen Zwang des einzelnen zur Anpassung an die Erfordernisse des Arbeitsmarktes nicht hinaus weist. Giddens *Politik des dritten Weges* arbeitet gerade da mit einem marktconformen ideologischen Konzept von Freiheit, wo sie sich von den Ideologien des Neoliberalismus abzusetzen versucht (vgl. ebd. 94, passim).

auch die ‚anwachsende Macht der Totale‘. Damit stellt er sich einer Geschichtsauffassung entgegen, die dem erkennenden Subjekt sinnstiftende Funktion bei der Betrachtung an sich sinnloser geschichtlicher Verhältnisse zuschreibt. Als prominenten Vertreter eines solchen ins Subjektive gewendeten Idealismus stellt Adorno Georg Simmel vor.⁵⁹ Simmels erkenntnistheoretische Schwäche liegt nach Adorno darin, daß er dem Subjekt das zu konstituieren aufgibt, was als Konstitutum schon vorhanden ist. Mit anderen Worten: Simmel übersieht die Tatsache, daß sich das erkennende Subjekt in einer immer schon konstituierten Welt befindet. Simmels methodischer Ansatz verfähre nach der Logik eines *hysteron proteron*: das logisch Nachgestellte wird als vorgängig behandelt.⁶⁰

Adornos Kritik an Simmels Methode relativiert die Bedeutung des erkennenden Subjektes als wesentlich sinnstiftendes Moment innerhalb einer Geschichtsphilosophie. Das einzelne lebendige Subjekt wird bei Adorno *expressis verbis* in der Tendenz zum ohnmächtig Unterworfenen des objektiven geschichtlichen Zugs. Dieser Tendenz korreliert die geschichtliche Erfahrung, potentiell Opfer der Geschichte zu sein:

Man kann eigentlich erst die Objektivität der Geschichte gegenüber den vorgebliehen subjektiven Stilisierungen recht erfahren, seit man sich selber als ein potentielles Opfer weiß,– und das ist eben wirklich erst seit den Kriegen und den totalitären Herrschaftsgestalten für den einzelnen Menschen in dieser Weise möglich gewesen.⁶¹

Der Vorrang des objektiven geschichtlichen Zuges vor der Willkür subjektiver Auslegung bleibt dem Subjekt allerdings nicht äußerlich. Adorno bestimmt den geschichtlichen Zug als eine *durch* das subjektive Bewußtsein der einzelnen sich vermittelnde Objektivität. Daraus resultiert ein negatives Allgemeines: Der Bezug des Besonderen auf das Allgemeine, der Bezug des einzelnen zu der ihn umgebenden Gesellschaft erhält einen Zwangscharakter, d.h.: der einzelne erfährt sich heute hauptsächlich nur noch in einem Anpassungszwang an das Allgemeine, er wird zum

⁵⁹ Vgl. NaS IV/13, 34ff. Adorno bezieht sich dabei auf Simmels Schrift von 1892: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main 1988.

⁶⁰ Vgl. ebd., 34f. Es bleibt allerdings fraglich, ob Adornos Kritik Simmel wirklich trifft. Adornos Geschichtsphilosophie und Methodologie ist Simmel in vielen Punkten verpflichtet.

⁶¹ Ebd., 35f.

Agenten seiner gesellschaftlichen Funktion,⁶² oder, wie Adorno es auch nennt: zu einem Objekt des Allgemeinen.⁶³ Als negativ oder schlecht bestimmt Adorno dieses Allgemeine, da im Zuge seiner anwachsenden Macht über das Besondere eine „wahre Dialektik zwischen Besonderem und Allgemeinem“ kaum mehr erfahrbar sei.⁶⁴ Der Weltgeist, bei Hegel das *durch* das Handeln der Subjekte wirklich werdende historisch-soziale Gefüge,⁶⁵ erscheint für Adorno gegenüber den lebendigen Subjekten und ihren einzelnen Handlungen verselbständigt. David Riesmanns Begriff der ‚lonely crowd‘⁶⁶, die Masse der vereinzelt Individuen, artikuliert diesen Zustand von Allgemeinheit, der von Adorno als ein schlechter qualifiziert wird. Allgemeinheit erschöpft sich in einer Ansammlung von in sich monadologisch abgeschlossenen Individuen ohne prästabilisierte Harmonie. Sie stellt sich für Adorno als eine schlechte dar, da in ihr gerade der Anspruch auf eine von allen Einzelnen in gleicher Weise geteilten und intersubjektiv vermittelten Allgemeinheit verkümmert ist. Was die Einzelnen tatsächlich an die Gemeinschaft bindet, wird entlang der Rationalität der Selbsterhaltung bestimmt. Indem die intersubjektiv geteilte Rationalität als oberstes Ziel die Erhaltung des Einzelnen fixiert, organisiert sich die Allgemeinheit weiterhin am Modell der bürgerlichen Privatwirtschaft. Irrational wird diese Form der Allgemeinheit, da ihr gerade der Sinn für das Allgemeine abhanden geht. Als allgemein gilt ihr der Antagonismus miteinander unversöhnter Einzelinteressen. Der am Leitfaden der bürgerlichen Rationalität der Selbsterhaltung entfaltete gesellschaftliche Antagonismus, dessen Produkt der gänzlich vergesellschaftete Mensch darstellt, erhebt das individuelle Streben zum herrschenden Bild oder auch: zur Ideologie des Allgemeinen.⁶⁷ Individualität entwickelt sich in der ebenso verkümmerten Gestalt wie das Allgemeine, ist strukturell mit dieser verschwistert.⁶⁸ Der herrschende Antagonismus verdrängt oder unterdrückt Erfahrungspotentiale einer Allgemeinheit, vor deren Hintergrund erst eine gelingende Individualität als ausgebildete Besonderheit sich abheben könnte.⁶⁹ Eine solche wird für Adorno nur in Gestalt einer verzerrten Spiegelschrift ablesbar im Ideologen der sich selbst erhal-

⁶² Vgl. ebd., 102.

⁶³ Vgl. ebd., 46.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1996, 327f.

⁶⁶ David Riesman/Nathan Glazer/Reuel Denney: The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character. New Haven 1961. Vgl. NaS IV/13, 13 und 256f.

⁶⁷ Vgl. GS 6, 336.

⁶⁸ Vgl. ebd., 337.

⁶⁹ Vgl. ebd.

tenden Individualität. Die Rationalität der Selbsterhaltung als Allgemeinheit stiftende gesellschaftliche Struktur scheitert nicht an Faktoren, die ihr äußerlich wären. Die Logik der Selbsterhaltung scheitert an ihrem eigenen Anspruch, sich selbst als Geltungsgrund von Allgemeinheit schlechthin zu setzen. Adorno glaubt, dieses interne Scheitern in ihrem Drang nach Identität ausmachen zu können. Nichtidentisches soll gemäß der Selbsterhaltungslogik nicht sein. Die Herrschaft des Identitätsprinzips unterdrückt, schließt aus, verdrängt, untersagt und/oder verleibt sich ein, was sich ihm zu widersprechen bzw. zu widersetzen droht. Damit erzeugt sie allererst das, was sie als Nichtidentisches von sich abgrenzen muß. Individualität und Allgemeinheit wäre für Adorno erst da verwirklicht, wo sowohl in ihren Begriff als auch in ihre Praxis das mitaufgenommen würde, was durch ihre gängigen Definitionen als ihnen heterogen ausgegrenzt wird. Die bisherige Geschichte, so könnte man Adornos immanente Kritik an Hegels Begriff des objektiven und absoluten Weltgeistes pointiert ausdrücken, vollzieht sich zwar durch die Subjekte hindurch; allerdings wurde mit der Vernunft ein historisches Apriori mithervorgebracht, das sich zu sich selbst wesentlich irrational verhält. Indem die sich historisch ausbuchstabierende Vernunft ihrem Telos der Selbsterhaltung folgt, arbeitet sie gleichzeitig der realen Zerstörung von gelungener Individualität entgegen. Wo sie als reale Vernunft geschichtlich auftritt, verhärtet sie sich zu einer naturgleichen Macht, der gegenüber die Subjekte sich unterzuordnen haben. Der mit der Vernunft artikulierte Anspruch auf Autonomie kehrt sich um in sein Gegenteil: Von den Einzelnen wird die historisch erzeugte Vernunft als etwas ihnen gegenüber fremdes, heterogenes erfahren.⁷⁰ Im bewußten Handeln der Menschen vollzieht sich immer auch ein Unbewußtes, das dem behaupteten Freiheitssinn des Bewußtseins querläuft. Adorno reflektiert hierbei auf das sich ohne Bewußtsein der Menschen durchsetzende Wertgesetz als eine in sich gehemmte Rationalitätsform, die in ihrer bisherigen geschichtlichen Erscheinung ihrem internen Anspruch nach Gleichheit und Gerechtigkeit nicht nachgekommen ist:⁷¹ Die historisch gewachsene Form des bürgerlichen Tausches gilt ihm als eine wesentlich unfreie.

⁷⁰ Geschichte, so ließe sich Adornos Diagnose positiviert ausdrücken, ist insofern immer die Geschichte der anderen. Kein einzelnes Subjekt, geschweige denn ein Kollektivsubjekt, vermag sich mit dem historischen Zug oder der sich geschichtlich zu verwirklichenden Freiheit identisch zu setzen. Zwischen den Subjekten und ihrer Geschichte klafft ein Riß, der gerade um Willen des Differenzsinnes der Freiheit offen gehalten werden muß.

⁷¹ Vgl. NaS IV/13, 237ff.

Mit Marx teilt Adorno die geschichtsphilosophische Auffassung, daß ohne lebendige Subjekte Geschichte schlechterdings nicht vollzogen werden kann.⁷² Allerdings notiert Adorno eine Regression der ‚lebendigen Subjekte‘ innerhalb der herrschenden Tauschrationalität, innerhalb derer sie zu bloßen exekutorischen Funktionen des Tausches herabgesetzt werden. Der Tausch höhlt die Kategorie der Einzelheit aus. Die vom Tausch erzeugte Gleichheit ist eine abstrakte, da sie über das Faktum der irreduziblen Einzelheit oder Singularität der durch den Tausch miteinander vermittelten Subjekte bzw. Arbeitskräfte hinweg sieht. Ein herrschaftsfreier Tausch wäre nach Adorno⁷³ eine gesellschaftliche Praxis, in welcher die Kategorie der atomen Einzelheit zu ihrem vollen Austrag käme. Der Tausch müßte aus seiner aktuellen Gestalt sich transformieren hin auf die aus seiner jetzigen Praxis resultierenden Formen realer gesellschaftlicher Ungleichheit. Ein Tausch, der seinem eigenen Verständnis nach ein unter der „Maßkategorie der Vergleichbarkeit“⁷⁴ gerechter und freier sein möchte, müßte die bisher gültige Tauschrationalität auf den Kopf stellen: Erst wo die verdrängte Ungleichheit in ihre Freiheit entlassen wäre, d.h. erst wo die praktizierte Ungleichheit *als* Ungleiches im Tauschverhältnis selbst Anerkennung fände, würde ihr Gerechtigkeit widerfahren:

Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch. Hat ihn die kritische Theorie als den von Gleichem und doch Ungleichen enthüllt, so zielt die Kritik der Ungleichheit in der Gleichheit doch auf Gleichheit, bei aller Skepsis gegen die Rancune im bürgerlichen Egalitätsideal, das nichts qualitativ Verschiedenes toleriert. Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus.⁷⁵

Die in den gesellschaftlichen Institutionen perpetuierte Rationalität, die sowohl jene der Selbsterhaltung als auch die des Tausches umfaßt, ist historisch an ihrem eigenen Begriff gescheitert. Was sich geschichtlich verwirklicht hat, sind die zu Ideologie gewandelten Verkürzungen ihrer Begriffe: Identität und Äquivalenztasch. Beide

⁷² Vgl. Karl Marx: Die deutsche Ideologie. Berlin 1990, 20: “Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen”, und: “Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein” (ebd. 27).

⁷³ Vgl. GS 6, 150.

⁷⁴ Ebd., 150.

⁷⁵ Ebd., 150.

stellen für Adorno Urszenen von Ideologie dar.⁷⁶ Keine Geschichte ohne die Subjekte, so ließe sich dieses negative Verhältnis formulieren, ohne die gleichzeitig stattfindende Entsubjektivierung der Subjekte durch die objektive Vormachtstellung des Tausches. Der Antagonismus von Subjekt und Totale, Besonderem und Allgemeinem ist durch die Rationalität des Tausches vermittelt.

Naturbeherrschung, Tausch- und Zweckrationalität, die geschichtlich entwickelten Gestalten des allgemeinen vernünftigen Weltgeistes, schlagen für Adorno um in Unvernunft. Vernunft bzw. Rationalität als Herrschaft verfährt mit ihrem Material wesentlich „subsumierend, klassifizierend, unterordnend und auch abschneidend“⁷⁷. Sie macht sich dabei blind gegenüber ihrer eigenen Tätigkeit des Setzens, da dem, was der Vernunft als Natur erscheint, immer schon eine Setzung des Geistes vorausgeht.⁷⁸ Wie Adorno in der *Negativen Dialektik* ausführt, ist Vernunft „ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser“⁷⁹. Sie sei naturhaft, zu Zwecken der Selbsterhaltung in Anspruch genommene psychische Energiequanten. Nach Adorno soll es phylogenetisch der Zwang des Frühmenschen zur Selbsterhaltung, ontogenetisch die frühkindliche Entwicklung sein, der in der „Vorgeschichte“ zu einer Trennung zwischen Vernunft und Natur drängt.⁸⁰ Die Schutzlosigkeit der bloßen Physis des Menschen muß, um überhaupt überlebensfähig zu sein, etwas aus sich herausbilden, das in der Lage ist, die Mängelsituation der bloßen Physis auszugleichen. Wo aber Vernunft sich von Natur getrennt hat, wird sie zu deren Anderem.⁸¹ Damit ist für Adorno ein von Identität und gleichzeitiger Nichtidentität bestimmtes Vernunft-Natur-Verhältnis konstituiert.⁸² Das Modell einer der Vernunft vorgängigen Natur wird entregelt: Physis ist nicht länger das der Vernunft zugleich Vorgängige und Opponierende, physis als das durch Vernunft zu beherrschende ist wesentlich das, was Vernunft überhaupt als ihr Anderes setzt. Physis wird zur Thesis der Vernunft.⁸³ Durch diese Naturalisierungsgeste wird der Weltgeist selbst zur „zweiten Natur“. Adorno sieht darin ein der Rationalität immanentes Moment von Ideologie. Vernunft produziert von sich aus den Schein eines Ansichseienden, Natürlichen, Nichtgesetzten: „Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unverän-

⁷⁶ Vgl. ebd., 151.

⁷⁷ NaS IV/13, 21f.

⁷⁸ Vgl. ebd., 22.

⁷⁹ GS 6, 285.

⁸⁰ Vgl. ebd. und 287.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. NaS IV/13, 171.

derliche Naturgegebenheit hypostasiert wird“.⁸⁴ Die bloße Berufung auf Natur als kritische Instanz und Einspruch gegen die Rationalitätserfahrungen der Moderne stößt für Adorno dabei ins Leere. Rousseaus „retour à la nature“ erweist sich für ihn als unmöglich: Die vorgeschichtlich vollzogene naturhafte Trennung von Vernunft und Natur ist nicht umkehrbar. Die Berufung auf die unverfälschte Natur als die zentrale normative Geltungskraft moderner Rationalitätskorrekturen greift zu kurz: Sie fällt auf einen naiven Romantizismus herein, der sich nicht nur vor dem Hintergrund einer Trennung von Vernunft, Rationalität und Natur entwickeln konnte, sondern ihn auch weiterhin aufrechterhalten muß. In einer einfachen Rückkehr zur Natur würde sich der von der Vernunft artikulierte Freiheitsanspruch weder aufheben, noch käme er zu sich selbst. Freiheit ist bei Adorno denkbar „nur durch den zivilisatorischen Zwang hindurch“.⁸⁵

Adorno zieht daraus für seinen geschichtsphilosophischen Ansatz eine weitreichende Konsequenz: Was bisher als Natur gesetzt war, soll sich als geschichtlich produziert zeigen, wie andererseits Geschichte selbst ihrer Naturhaftigkeit überführt werden soll. Adorno formuliert programmatisch:

An Philosophie wäre es, das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder [...] die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als geschichtliches Sein.⁸⁶

Adorno entwickelt entlang dieses Ansatzes einen kritischen Begriff von Geschichte als Naturgeschichte. Die bisherige Geschichte deutet Adorno, wie vorher schon Marx, als eigentliche Vorgeschichte, als Reich der Unfreiheit. Insofern sich Geschichte naturhaft reproduziert, gleicht für Adorno ihr Prozeß der mythischen Wiederholung des Immergleichen. So sehr auch der von Adorno konstatierte geschichtliche Zug ein Telos der Geschichte unterstellt, wird gerade durch diese Ausrichtung eine Gesetzmäßigkeit innerhalb der Geschichte sichtbar, die ihrer Bestimmung als sich selbst verwirklichender Freiheit widerspricht: Die Verwirklichung von Freiheit vollzieht sich selbst noch naturhaft, namentlich in Form sie bestimmender Gesetze. Da, wo Freiheit geschichtlich erscheint, ist sie zugleich wirkliche Unfreiheit und bleibt, so Adorno, dem Bann unterlegen, ohne den sie erst gar nicht wäre. Geschich-

⁸⁴ GS 6, 349.

⁸⁵ GS 6, 150.

⁸⁶ NaS IV/13, 179.

te, eine sich durch klares Bewußtsein gestaltende Welt, steht hingegen für Adorno als das verwirklichte Reich der Freiheit weiterhin aus.

Damit wäre Adornos Verständnis von Geschichte als Naturgeschichte und ihr Verhältnis zur Freiheit im wesentlichen umrissen. Im nächsten Kapitel setze ich die Beschäftigung mit der dialektischen Beziehung zwischen Vernunft und Natur fort, allerdings nicht mehr im Bezug auf Adornos geschichtsphilosophischen Ansatz. Im Zentrum steht Adornos Auseinandersetzung mit Kants Konstruktion des intelligiblen Charakters.

3.2 Zur Dialektik von Freiheit, Natur und Nichtidentität

In diesem Kapitel bilden Adornos Reflexionen über das Problem der Willensfreiheit den Kern der weiteren Rekonstruktion. Entlang seiner materialistischen Kritik an Kants Konstruktion des intelligiblen Charakters wird das antinomische Verhältnis von Vernunft und Natur weiter entfaltet (vgl. 3.2.1).

Die Frage nach der Freiheit stellt sich für Adorno in Gestalt eines Vermittlungsproblems zwischen Spontaneität und Determination. Der Doppelcharakter von Spontaneität: als präsubjektiver, a-rationaler Impuls ein notwendiges Konstituens rational agierender Subjektivität darzustellen, führt ein irreduzibles und notwendiges Moment von Nichtidentität in Adornos Freiheitskonzeption ein. Freiheit geschieht, vollzieht oder ereignet sich da, wo die regelgeleitete Vernunft durch das Hinzutretende des a-rationalen Impulses entregelt oder unbeherrschbar dezentriert wird. Das Modell für das Ich, so Adorno, bildet das Nicht-Ich. Der freie Wille unterliegt dabei einem naturalisierenden Zwang zur Anpassung an die Außenwelt, gegenüber der er sich als starker Wille zu behaupten versucht. Die Hervorhebung des naturhaften Moments innerhalb der Vernunftkonzeption bedeutet keine Bevorzugung einer wie auch immer vorzustellenden ersten Natur gegenüber der Vernunft. Natur ist da, wo sie in Erscheinung tritt, für Adorno ihrerseits immer schon vermittelte Unmittelbarkeit. Der Weg zur Freiheit führt nicht über eine Rückkehr zur Natur, sondern durch den zivilisatorischen Zwang hindurch (vgl. 3.2.2).

3.2.1 Intelligibilität und Natur

Der einzige positive Sinn von Freiheit liegt nach Adorno in der Möglichkeit, mit Freiheit „den Bann zu brechen oder ihm zu entrinnen“⁸⁷. Mit dieser positiven Bestimmung von Freiheit verknüpft Adorno seine Reflexionen über den Begriff der Naturgeschichte mit der Moralphilosophie. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen steht das antinomisch verfaßte Problem des freien Willens.

Die zentrale philosophiegeschichtliche Bezugsquelle dieser Auseinandersetzung bildet Kants Freiheits-Konzeption. Kant behandelt sie wesentlich unter zwei verschiedenen Hinsichten: Die praktische Freiheit des an sich guten Willens und die Entwicklung einer transzendentalen Freiheit im Sinne eines transzendentalen Bestimmungsgrundes für Naturkausalität, die Kausalität aus Freiheit. Die Begriffsentfaltung der praktischen Freiheit führt Kant in seiner Moralphilosophie aus, hauptsächlich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sowie der *Kritik der praktischen Vernunft*. Sie ist wesentlich die Ausformulierung des Sittengesetzes, der reinen praktischen Vernunft, das Denken des kategorischen Imperativs. Ihr notwendiges Supplement stellt Kants Konstrukt des intelligiblen Charakters dar, Resultat und Resultante des Entwurfes der transzendentalen Freiheit, wie sie in der *Transzendentalen Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführt wird.⁸⁸ Der intelligible Charakter bildet die Vermittlungsinstanz zwischen dem Sittengesetz und der Ordnung der Dinge im nicht naturkausalen vernünftigen Faktum des Sollens.⁸⁹ Kants Auflösung der Antinomie zwischen der transzendental behaupteten Freiheit und der erkannten Determination innerhalb der Natur bietet einen befriedeten Dualismus, eine Zwei-Ebenen-Theorie⁹⁰ an: Die Verdopplung des Charakters einerseits in einen empirischen, den kausalen Gesetzmäßigkeiten folgenden und andererseits in den intelligiblen Charakter. Die gesamte Auseinandersetzung Adornos mit der Willensproblematik läßt sich entlang der Kritik entwickeln, die er an der Kantischen Konstruktion des Intelligiblen vollzieht. Ihr Zentrum bildet die in sich zumindest dreifach vermittelte Dialektik von Vernunft/Natur, Freiheit/Unfreiheit und Identität/Nichtidentität.

⁸⁷ NaS IV/13, 243.

⁸⁸ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt 1998, B 471ff./A 443ff. Im folgenden: KrV.

⁸⁹ Zur Konstruktion des intelligiblen Charakters bei Kant vgl. ebd., B 566ff./A538ff. Zum Verhältnis von Sollen und der kausalen Ordnung der Dinge vgl. ebd., B 576/A 548.

⁹⁰ Vgl. Herbert Schnädelbach: *Vermutungen über die Willensfreiheit*. In: Ders.: *Vernunft und Geschichte*. Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt am Main 1987, 96–123. Hier vor allem 96ff.

In Kants Konstruktion des intelligiblen Charakter spitzt sich das antinomische Verhältnis von Vernunft, Kausalität und Natur zu. Zur Diskussion steht die Frage nach der Wirkungskraft des Intelligiblen im empirischen Bereich: Wie sollte das, was sich per definitionem der Erfahrbarkeit entzieht, innerhalb der Erfahrbarkeit normative Geltungskraft erlangen? Zwischen der (transzendente) Freiheit gewährleistenden Intelligibilität und der im Empirischen herrschenden universellen unfreien Kausalität soll nach Kant einerseits ein unaufhebbarer Riß beide voneinander trennen, andererseits soll die Intelligibilität als das Jenseits, das Gegenüber und Getrennte (???) vom Empirischen die Garantie für das Praktischwerden des Sittengesetzes verbürgen.⁹¹ Adornos Kritik an Kants Konzeption entzündet sich demnach an einem Vermittlungsproblem. Er formuliert bündig:

Wäre der intelligible Charakter nicht mehr ?????, so wäre er nicht länger intelligibel sondern, im Sinn des Kantischen Dualismus, kontaminiert mit dem mundus sensibilis und widerspräche sich nicht minder.⁹²

Adorno macht den nichtidentischen Doppelcharakter von Vernunft, sowohl Natur als auch nicht Natur zu sein, zum Einspruch gegen Kants Dualismus. Weder ließe sich – wie Kant es macht – von einer Apriorität des Intelligiblen noch von dessen empiriefreier Reinheit sprechen.⁹³ Vernunft besitzt nach Adorno irreduzibel und wesentlich einen Zeitkern, ihr normativer Geltungsanspruch ist Produkt einer durchaus historischen Genese. Trotzdem geht Vernunft nicht in ihrer Geschichtlichkeit auf. Wo sie sich von Natur dispensiert, so Adorno, wendet sie sich zugleich gegen sie und somit gegen ihre Geschichtlichkeit, ohne die sie gar nicht wäre. Sie regrediert, verfällt der Natur, wo sie im Zuge der Naturbeherrschung ihrer Naturhaftigkeit vergißt; nur wo sie ihrer eingedenk bleibt, erweist sie sich hingegen als „Übernatur“.⁹⁴

Die praktisch werdende Freiheit wird dies nicht ohne Motivationen, die sie zur Handlung drängen. Das Sittengesetz, der an sich gute Wille oder auch das von der Vernunft gesetzte Faktum des Sollens sind Figuren Kants, in denen er versucht, den realen Kern der Vernunft-Natur-Antinomie apologetisch zu schlichten. Sie werden

⁹¹ Vgl. GS 6, 283f.

⁹² Ebd., 286.

⁹³ Vgl. ebd., 287.

⁹⁴ Ebd., 285. Vgl. darüber hinaus auch die berühmt gewordene Rede von dem „Eingedenken der Natur im Subjekt“ sowie auch die Aussage „Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung, ohne die Geist nicht existiert“, aus Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950. Hgg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main 1987, 63f.

von ihm als die apriorische Bedingung von Moral und Moralphilosophie eingeführt. Beide sollen, so will es Kant, nicht von anderem Seienden abgeleitet werden können. Das Sittengesetz, der an sich gute Wille und das Faktum des Sollens stellen bei ihm drei Synonyme der in nichts anderem als sich selbst gründenden Freiheit, der Unbedingtheit der reinen praktischen Vernunft, dar. Adorno sieht in der Konstruktion dieser radikal unbedingten Freiheit „eines der stärksten Motive“⁹⁵ der Kantischen Philosophie; gleichzeitig gereicht ihm die bloße Affirmation des guten Willens als ein einfach real Gegebenes zur schärfsten Kritik:

Kants Spekulation verstummt, wo sie einzusetzen hätte, und resigniert zu einer bloßen Beschreibung immanenter Wirkungszusammenhänge, die er, wäre er nicht überwältigt von seinem Vorsatz, schwerlich gezögert hätte, Blendwerk zu nennen: ein Empirisches erschleicht durch die Kraft der Affektion, die es ausübt, überempirische Autorität.⁹⁶

Was bei Kant ein vom Himmel der Vernunft auf die empirische Erde einwirkendes unvordenklich Gegebenes zu sein scheint, ist für Adorno eine in der Natur der Vernunft gründende und nicht wegzudenkende Antinomie. Die Widersprüche der Vernunft, so ließe sich pointiert Adornos Kritik an Kants großem Entwurf ausdrücken, sind keine, die das bloße Denken zu schlichten bzw. aufzulösen vermag: „Keine interpretative Kunst vermöchte die immanenten Widersprüche der Bestimmungen des intelligiblen Charakters zu beseitigen.“⁹⁷

Die Widersprüche von Vernunft und Freiheit zeigen sich im Fortgang des philosophischen Gedankens von Kant zu Adorno als äußerst reale und als solche wesentlich geschichtlich.

3.2.2 Spontaneität und Determination

In Anschluß an die Darstellung von Adornos materialistisch motivierter Kritik der Kantischen Konstruktion des intelligiblen Charakters führe ich nun aus, welche Konsequenzen das für Adornos moralphilosophische Ausgestaltung des Freiheitsbegriffs hat. Das Problem der Vermittlung zwischen moralischen Impuls und Vernunft stellt sich nun auf eine neue Weise dar.

⁹⁵ GS 6, 284.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., 285.

Adorno entwickelt die Vermittlungsproblematik entlang einer Reflexion auf den Begriff der Spontaneität. Ihm zufolge liegt in diesem Begriff der „Schlüssel zum Freiheitsbegriff“.⁹⁸ Wiederum bezieht sich Adorno hierbei auf Kant und wiederum bildet ein Aspekt der reinen Vernunft das Zentrum der Auseinandersetzung. Spontaneität, so ließe sich mit Adorno sagen, faßt Kant als einen formalen Organisationsbegriff des aktiven Verstandes, dem es um die Strukturierungen seiner Inhalte: den passivischen Anschauungen und Vorstellungen, zu tun ist.⁹⁹ Spontaneität nennt dann einen nichtsinnlichen Akt des Vorstellungsvermögens, den Akt einer Synthese.¹⁰⁰ Sie bildet die transzendental-logische Einheit von Einheit und Differenz. Kant nennt sie die apriorische „Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“¹⁰¹. Die Spontaneität der Vorstellungs- oder Einbildungskraft soll es dem Verstand apriorisch ermöglichen, verschiedene einzelne Vorstellungen miteinander in Verbindung zu setzen. Unter dem Begriff der synthetischen Einheit möchte Kant weniger die identische Struktur einzelner Vorstellungen, einzelner sinnlicher Daten, verhandelt wissen.¹⁰² Vielmehr macht er auf die logische Notwendigkeit einer durch das Subjekt statthabenden synthetischen Tätigkeit aufmerksam, die allererst den apriorischen Ermöglichungsgrund von kategorial erfaßbaren und analytisch rekonstruierbaren Identitäten bilden soll: „Die Kategorie setzt [...] schon Verbindung voraus“.¹⁰³

Die Vorstellung von Einheit wird von Kant als die zu der Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommende gedacht; er spricht ihr einen gleichermaßen irreduziblen als auch supplementären Charakter zu.¹⁰⁴ Einheit wäre demnach nicht das Produkt der Synthese; die Synthese bildet vielmehr das Resultat des supplementären Verhältnisses von Mannigfaltigkeit und Einheit der Vorstellungen des Subjekts.¹⁰⁵

Mit anderen Worten: Die transzendente Funktion des spontanen Aktes liegt nach Kant darin, unterschiedliche – man könnte auch sagen: *frei flottierende* – Vorstellungen zu den Vorstellungen eines Subjektes zu bündeln bzw. zu synthetisieren.¹⁰⁶ Der

⁹⁸ NaS IV/13, 295.

⁹⁹ Vgl. ebd., 297.

¹⁰⁰ Vgl. KrV B 130.

¹⁰¹ Ebd., B 130f.

¹⁰² Vgl. ebd., Fußnote B 131.

¹⁰³ Ebd., B 131.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., B 130f.

Begriff der Synthese bezieht sich dabei auf den Umstand, daß es bei dem spontanen Akt nicht um die Erzeugung von sinnlichen Vorstellungen überhaupt, sondern wesentlich um die Vermittlung oder auch Verbindung der verschiedenen sinnlichen Daten im Subjekt geht.¹⁰⁷ Die Instanz, die allererst eine ‚Ordnung der Dinge‘ schafft, ist Kant zufolge der spontane Akt; und dieser wird entwickelt als eine Tätigkeit des transzendentalen Subjekts. Gleichzeitig suspendiert sich Spontaneität im Akt selbst: Spontaneität tritt zu keiner Stelle und zu keiner Zeit *als* Spontaneität sinnlich in Erscheinung. Sie fungiert als verschwindender Vermittler. Sie synthetisiert, ohne selbst als Drittes der Synthese hypostasierbar zu werden; insofern ist sie bei Kant angelegt als die reine Tätigkeit des transzendentalen Subjekts. Sie ist dessen apriorische Ordnungs- und Strukturierungsinstanz; vor aller Erfahrung ermöglicht sie prinzipiell die Erfahrbarkeit von Selbst und Welt, ohne darin selbst zu einem Objekt der Erfahrung zu werden. Erst und allein *durch* den spontanen Akt wird die kategori-ale Erfassung der unendlich verschiedenen bzw. mannigfaltigen sinnlich-empirischen Vorstellungen ermöglicht.¹⁰⁸

Die transzendente Spontaneität bringt nicht nur Ordnung in die empirische Welt sondern darüber hinaus auch in das Bewußtsein. Nach Kant ist es nichts anderes als der Akt der Spontaneität, wonach sich die unterschiedlichen Vorstellungen eines Bewußtseins als wesentlich *ein* Bewußtsein, d.h. als Selbstbewußtsein erfahr- und erkennbar werden. Alle verschiedenen und von einander unterschiedenen Vorstellungen, die das Subjekt haben kann, sind zugleich von diesem durch es vereint. Indem das Subjekt sich auf die verschiedenen Vorstellungen als seine Vorstellungen bezieht, vollzieht sich darin die synthetische Funktion einer – wie Kant sie nennt – reinen oder ursprünglichen Apperzeption.¹⁰⁹ Seine Formel dafür ist bekannt: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“¹¹⁰.

Der spontane Akt des transzendentalen Subjekts erfüllt also zwei wesentliche Funktionen: Zum einen bildet er die Möglichkeitsbedingung des Subjekts zur strukturierten Wahrnehmung der äußeren Welt; er ermöglicht dem Subjekt ein identitäts- und subsumtionslogisch präfiguriertes Weltverhältnis. Darüber hinaus bildet er im gleichen Zuge die Möglichkeitsbedingung, die heterogenen, räumlich und zeitlich getrennten Vorstellungen eines Subjekts *als* Vorstellungen dieses Subjektes aufzu-

¹⁰⁷ Vgl. ebd., B 129.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., B 132ff.

¹¹⁰ Ebd., B 131. Hervorhebung im Original.

fassen; er ermöglicht die identifizierende Bezugnahme des Bewußtseins auf sich selbst durch alle heterogenen Vorstellungen hindurch. Im *actus purus* des spontan agierenden Verstandes erfährt sich das Subjekt als wesentlich mit sich selbst identisch:

Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine Vorstellungen* nenne, die *eine* ausmachen. Das ist aber so viel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen, aber unter der sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.¹¹¹

Spontaneität bildet somit die transzendente Voraussetzung des mit sich selbst identisch denkenden Ichs kat' exochen. Adornos Einsatz beginnt mit der Hervorhebung des Doppelcharakters von Spontaneität. Er zeigt, daß gerade im subjektiven Bestreben, die Selbstidentität des denkenden Ichs zu sichern, die synthetisierende Leistung der Spontaneität darin besteht, auf ein Vorbewußtes oder unwillkürliches Vor-Subjektives zu rekurrieren.¹¹² Dieses Vorbewußte hat jedoch seinerseits intellektuellen Charakter: Es denkt, noch bevor das Ich denkt.¹¹³ Das Bewußtsein, die Summe und Einheit aller intellegiblen Handlungen eines Individuums, wäre nicht ohne diese vor-subjektive Kraft. Schon Kant bestimmte die Spontaneität als ein Moment des Transzendenten; Adorno arbeitet die Dialektik aus, die in die doppelte intellegible Struktur von Spontaneität eingewoben ist: Spontaneität ist die präsubjektive Instanz im Innern des Subjekts, die Subjektivität und Individuation allererst stiftet und ermöglicht.

In dem Doppelcharakter der Spontaneität: zugleich präsubjektiv und bewußtseinsbildend, vorbereußt und subjektkonstitutiv zu sein, glaubt Adorno darüber hinaus, die geschichtlich indizierte Antinomie von Freiheit und Determination erkennen zu können. Was bei Kant als nichthistorische Transzendentalität der Gattung Mensch entworfen wird, wendet Adorno um in das historische Apriori des geschichtlichen Ringens um Freiheit. Er erläutert dies am Marxschen Gebrauch des Spontaneitätsbegriffs, wie er innerhalb dessen Sozialismustheorie entfaltet wird:¹¹⁴ Die von Marx avisierten spontanen Handlungen des Proletariats sollen einerseits die selbständigen,

¹¹¹ Ebd., B 135f. Hervorhebung im Original.

¹¹² Vgl. NaS IV/13, 297.

¹¹³ Vgl. ebd., 298.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 299.

freien, vernunftgemäßen Handlungen sein, basierend auf Einsicht und Erkenntnis in die Theorie. Zugleich soll ihnen aber auch ein Moment des Irreduziblen und Unmittelbaren innewohnen, das weder in der Theorie noch in der Geschichte aufgeht, sondern vielmehr die Theorie auf eine veränderte Praxis, die bisherige Naturgeschichte auf die vom Naturzwang befreite Geschichte hin überschreitet.¹¹⁵

Freiheit wäre demnach gerade dort, wo sie einer regelgeleiteten Einsicht folgt, auf einen Impuls angewiesen, der zugleich hinsichtlich seiner Effekte rational, hinsichtlich seiner extramentalen, impulsiven Struktur arational verfaßt ist. Adorno bestimmt diesen spontanen Impuls im Sinne einer vor-individuellen Kategorie zum einen als ein mimetisches Moment,¹¹⁶ zum anderen glaubt er im Impuls ein Moment des Archaischen ausmachen zu können.¹¹⁷ In beiden Fällen spricht Adorno von dem Impuls als von einem Hinzutretenden.

Das Verhältnis von subjektivem Gebrauch objektiver Vernunftgesetze und extramentalem Impuls entwickelt Adorno entlang der Dialektik des subjektinternen Willens, der für die Durchsetzung von Freiheit in der äußeren Welt notwendig ist, und dessen Unfreiwerden im Prozeß seiner Angleichung an die Erfordernisse der Außenwelt.¹¹⁸

Das, was Nicht-Ich, also Natur, gesellschaftliche Sanktion, äußere, verhärtete, undurchdringliche Welt ist, wird zum Modell des Ichs.¹¹⁹ Adorno konstatiert, daß die Entwicklung und Verfestigung des subjektiven Bewußtseins für die Bildung eines starken Willens unumgänglich ist, gleichzeitig jedoch eine Verdrängung des sponta-

¹¹⁵ Hier findet man eine Parallele zu einer Denkfigur Slavoj Žižeks. Das Paradox der erzwungenen freien Wahl erfolgt auf der Grundlage eines retroaktiven performativen Aktes: Erst dadurch, daß ich mich für etwas entschieden habe, wird die der Wahl vorgängige Unentscheidbarkeit bestimmt. Die Entscheidung strukturiert das Subjekt rückwirkend: Hat es sich für X entschieden, so deshalb, weil es immer schon X gewesen ist. Das Paradox reflektiert auf den Umstand, daß in einer Wahl Freiheit immer dadurch ‚gewählt‘ wird, indem das Subjekt schon vorhandene Strukturen als die seinen (wieder-)erkennt. Freiheit wählen heißt demnach nicht, sich im Sinne einer einfachen Wahlfreiheit für oder gegen etwas zu entscheiden. Indem das revolutionäre Subjekt sich *als* revolutionäres Subjekt bestimmt, anerkennt es die Revolution als sein Schicksal. Gerade in dieser Anerkennungsfigur vollzieht sich nach Žižek eine sich selbst suspendierende Freiheit. Der (erzwungenen) freien Wahl entspricht die emphatische Geste des Wieder-holens: Sie antizipiert einen Zustand, der erst mit der Wahl gesetzt wird, allerdings so, daß das Gesetzte als immer schon Vergangenes zur Verwirklichung allererst noch aussteht. Ein geschichtsphilosophischer Standpunkt objektiven und faktischen Unbeteiligtseins schließt sich dadurch für Žižek aus: “Das bedeutet, dass der Standpunkt eines anwesenden Agenten, der an einem revolutionären Projekt beteiligt ist, mit einem Mal sichtbar macht, wofür die objektivistische/positivistische Geschichtsschreibung, zur Faktizität gezwungen, definitionsgemäß blind bleibt – für die verborgenen Potentiale der Befreiung, die durch den siegreichen Marsch der Herrschaftsmächte zertrümmert wurden.” Slavoj Žižek: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main 2001, 31.

¹¹⁶ Vgl. NaS IV/13, 293f.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 326ff.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 265.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 266.

nen Impulses in den Bereich des Chaotischen mit sich bringt. Der Wille basiert notwendig auf einem subjektinternen Mechanismus, der im selben Atemzug zu dessen Verhinderungsgrund wird. Der Wille ist somit frei und unfrei zugleich, in sich antinomisch verfaßt.¹²⁰

Dem korreliert auf erkenntnistheoretischer Ebene das Verhältnis von somatischem Impuls und Geist. Deren Dialektik entwickelt Adorno anhand der beiden Kriterien Untrennbarkeit sowie Nichtvorgängigkeit. Weder ließe sich von einer Vorgängigkeit des Geistes vor dem Körper ausgehen, noch gelte das Umgekehrte, die Vorrangigkeit von Körper, Leib oder Natur gegenüber dem Geist: Ein Erstes ist weder der einen noch der anderen Seite des Verhältnisses zu attestieren.¹²¹ Die Differenz zwischen Geist und Natur nennt Adorno als ihrerseits schon durch die Abstraktion von deren Erfahrung gesetzt,¹²² nicht durch einen ursprünglichen ontologischen Abgrund begründet.¹²³ Adorno geht davon aus, daß der Geist durch physischen Drang in Bewegung versetzter „modifiziert leibhafter Impuls“¹²⁴ sei, dessen spezifische Modifikation gerade in einem Übermaß, dialektisch gesprochen: in einem qualitativen Umschlag bestehe, der den Gedanken von dem bloß Seienden trennt. Geist und Bewußtsein bleibt immer auf Leibliches verwiesen, ist getrennt von ihm nicht denkbar. Lust und Unlust, Glück und Schmerz stellen Körperliches dar, das das einzelne Bewußtsein affiziert. Ihre bewußte Empfindung ist das, was nicht Bewußtsein an ihnen ist.¹²⁵ Leid versetzt das Erkennen in Unruhe.¹²⁶ Artikuliert sich im Bewußtsein oder Denken Somatisches als Unruhe, erscheint der Körper ebenso als das Verdrängte des Geistes. Der somatische Impuls bildet das Nichtidentische des Geistes, das, was am Geist nicht Geist ist. Für Adorno ist daraus nicht eine Vorgängigkeit des Leibes ableitbar. Der Vorgängigkeit widerspricht zunächst ein logisches Argument: Eine solche Ableitung unterläge einem Kategorienfehler: Sie setzt sich selbst als Stellvertreter eines An-Sich, das jenseits und vor aller intersubjektiven Symbolisierbarkeit Geltung haben soll und gleichzeitig sich seiner vollen Symbolisierbarkeit widersetzt. Mit anderen Worten: Die Ableitung einer Vorrangigkeit des Leiblichen käme dem Versuch gleich, Leib und Natur zeichenhaft als etwas darzu-

¹²⁰ Vgl. ebd., 380.

¹²¹ Vgl. GS 6, 202.

¹²² Vgl. ebd.

¹²³ Vgl. ebd., 201.

¹²⁴ Ebd., 202.

¹²⁵ Vgl. ebd., 202.

¹²⁶ Vgl. ebd., 203.

stellen, was sich qua ontologischer Vorrangigkeit der Darstellung kategorial wider-
setzt. Der Versuch unternähme eine Unterdrückung oder auch Verdrängung des
apophantischen Als; sein blinder Fleck wäre die eigene Positionierung, logisch
gesprochen ein unberechtigter Wechsel der Referenzebene, eine $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\varsigma$ $e\tau\tau$ $a\tau\tau$
?????.

Nicht nur wäre eine solche Setzung oder ein solches Verständnis aus einer logischen
Perspektive unzulässig und bar jeder Dialektik.¹²⁷ Vielmehr geht es Adorno um die
Einsicht, daß der Körper selbst kein bloß unmittelbar gegebenes Faktum darstellt. Er
ist in sich vermittelt, je immer schon vergesellschaftet.¹²⁸ Sein Drang, seine Impulse
liefern an keiner Stelle unmittelbare Sinnesdaten, geben nicht von sich aus Reche-
nschaft über sich selbst ab, sind nicht *sui ipsius* *interpres*, bilden keine objektiven
Fakten des Subjekts oder des Bewußtseins ab, sondern müssen *als* Impulse, *als*
körperlicher Drang, *als* physisches Leiden allererst interpretiert, konkretisiert,
reflexiv bestimmt und dargestellt werden. Sie sind erst da wahr, erlangen erst da
normativ-verpflichtenden Charakter, wo sie als bewußte Erkenntnis ihrer selbst dem
Bewußtsein gegenüber treten. Nur innerhalb eines solchen dialektischen Verständ-
nisses von leiblichem Impuls und Bewußtsein, Sprache und Geist erhält das vielzi-
tierte „Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen“¹²⁹ seinen wahrheitsbedingenden
Charakter. Was dem vereinzelt Subjekt als das ihm eigenste in Gestalt von Lust-
oder Unlustimpulsen, Glück, Schmerz und Leid widerfährt, betrifft nach Adorno
weniger die Artikulation einer ursprünglich und in sich geschlossenen individuierten
Subjektivität in deren Unmittelbarkeit, sondern vielmehr das, was dem bedrängten
Subjekt als das Fernste erscheint: in sich vermittelte Objektivität.¹³⁰ Entscheidend ist,
daß wie bei der Diskussion der identitätslogischen Tauschrationalität auch an dieser
Stelle Adornos erkenntnistheoretisches Argument einer Dialektik von Impuls und
Reflexion auf ein Normatives geht, bzw. normativ bestimmt wird: Leiden soll nicht
sein.¹³¹ Im gleichen Atemzug muß dabei allerdings betont werden, daß diese Norma-
tivität ihrerseits nun nicht eine einfache Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit
bezeichnet; sie hat vielmehr das reflexive Innewerden der vermeintlichen Unmittel-
barkeit als einer letzten Endes gesellschaftlich vermittelten zur immanenten Voraus-

¹²⁷ Vgl. ebd., 202.

¹²⁸ Vgl. ebd., 200.

¹²⁹ Ebd., 29.

¹³⁰ Vgl. ebd., 29.

¹³¹ Vgl. ebd., 203.

setzung. Die erkenntnistheoretische Kritik am Identitätsdenken unterliegt bei Adorno daher stets einer sozialphilosophisch motivierten Geste: Die Abschaffung des Leidens ist nicht Aufgabe des Einzelnen, sondern die der Gattung.¹³² Die normative Geste geht auf Solidarität¹³³: „Eine solche Einrichtung [der Gesellschaft, *M.Z.*] hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsformen jenes Leidens“.¹³⁴

3.3 Negative Dialektik von Freiheit: Zu Begriff und Methode

In diesem Kapitel gehe ich weiterhin vom Freiheitsbegriff aus und hebe unterschiedliche Aspekte eines negativ dialektischen Begriff vom Begriff hervor. Im Zentrum steht die Ausgestaltung drei performativer Gesten, die ich mit den Begriffen exterminale Überschreitung, extralinguales Verlöschen und exzessiver Abbruch zu bestimmen versuche (vgl. 3.3.1).

Adorno nimmt Hegels Negationsfigur der bestimmten Negation auf und nutzt sie als ein Instrument immanenter Kritik. Ich stelle dar, inwiefern Adorno die bestimmte Negation performativ auffaßt: In ihrem Vollzug überschreitet oder durchbricht sie denn Bann herrschender Unfreiheit. Darüber hinaus tilgt die performative bestimmte Negation während ihres Vollzugs Unfreiheit und erzeugt im Bruch mit identitären Strukturen ein unreglementiertes, nicht kontrollierbares exzessives Moment von Freiheit (vgl. 3.3.2).

Adornos Negative Dialektik macht mit den bei Kant schon aufbrechenden Antinomien der Vernunft ernst. Während Kant den Versuch unternimmt, die Antinomien undialektisch im reinen Denken aufzulösen, hebt die Negative Dialektik ihren Wirklichkeitscharakter hervor. Die Widersprüche lassen sich durch pure Reflexion nicht aufheben, sie reichen in die Objektsphäre selbst hinein. Adorno macht diese Widersprüche zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen. Mit dem Blick auf das, was jenseits der Widersprüche wäre: die Freiheit des Nichtidentischen, versteht sich die *Negative Dialektik* als eine Selbstkritik der Philosophie (vgl. 3.3.3).

¹³² Vgl. ebd., 203.

¹³³ Vgl. ebd., 204.

¹³⁴ Ebd., 203.

Nichtidentität wird Adorno zur Gewähr von Freiheit. Ich arbeite in diesem Kapitel die mit ihr verknüpften normativen Aspekte aus: Gesellschafts- und Ideologiekritik, Selbstentfaltung mit und jenseits von Identität sowie die reflexive Fähigkeit zu einer Distanznahme gegenüber sich selbst (vgl. 3.3.4).

3.3.1 Die Performativität negativer Dialektik

Im vorigen Kapitel habe ich den Doppelcharakter von Spontaneität und Freiheit herausgearbeitet und aufgezeigt, inwiefern die Struktur dieses Doppelcharakters der Logik der Widerspruchslosigkeit widerspricht. Für Adorno stellt er vielmehr eine Einheit sich widersprechender Momente dar, die einem strengen Begriff von Dialektik nahekommt.¹³⁵

Die antinomische Gestalt von Freiheit führt Adorno im begrifflichen Medium eines negativ dialektischen Begriffs des Begriffs aus, den ich anhand der drei performativen Gesten: *exterminale Überschreitung*, *extralinguales Verlöschen* und *exzessiver Abbruch* darstellen möchte:

Die *exterminale Überschreitungsgeste* faßt die Paradoxie, daß erst dann Freiheit ist, wenn sie *mehr* als ihr eigener Begriff wäre. Konsequenterweise fordert diese Paradoxie ein *extralinguales Verlöschen* des Begriffes im Augenblick seiner Verwirklichung: Verwirklichte Freiheit wäre *nicht mehr* die (bloße) sprachliche Fassung von Freiheit. Insofern der Begriff im Akt seiner Verwirklichung verlöscht, arbeitet die dem Begriff inhärente Verwirklichungstendenz einem jähen und plötzlichen *Abbruch* des Begriffes zu, dessen *Exzeß* gerade in der von Adorno konstatierten Arbeit des Begriffes besteht, über sich selbst hinaus zu gelangen.

Überschreitung, Verlöschen und Abbruch lassen sich so als drei performative Momente eines negativ dialektischen *Begriffs vom Begriff* bestimmen, die aus der von Adorno beobachteten „Entzauberung des Begriffs“¹³⁶ resultieren:

In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, weil sie ihrerseits Momente der Realität sind, die zu ihrer Bildung – primär zu Zwecken der Naturbeherrschung – nötig. [...] Aus der Not der Philosophie, mit Begriffen zu operieren, darf so wenig die Tugend von deren Priorität gemacht werden, wie

¹³⁵ Vgl. NaS IV/13, 300.

¹³⁶ GS 6, 23.

umgekehrt aus der Kritik dieser Tugend das summarische Verdikt über Philosophie.¹³⁷

Adornos Denken läßt sich insofern von der Arbeit des Begriffs her bestimmen, wie es seine wiederholte eigene paradoxe Anstrengung vorführt, mit dem Begriff das Nichtbegriffliche *nicht* in den Begriffen aufgehen zu lassen, ohne die es Nichtbegriffliches gar nicht gäbe. Stellt man die drei performativen Bestimmungen des Begriffs vom Begriff der dreifachen Hegelschen Aufhebungsbewegung des Begriffs entgegen, so ließe sich folgendes feststellen: Wo Hegel zugunsten eines Allgemeinen versöhnend synthetisiert, arbeitet Adorno die internen Brüche im sprachlich verfaßten Denken aus: Der Hegelschen Negation ließe sich die Überschreitung gegenüber stellen, der bewahrenden Aufhebung das Verlöschen des Begriffs in sein nichtbegriffliches Surplus und die Bewegung der hochhebenden Transmutation ließe sich mit der Geste des exzessiven Abbruchs konterkarieren. Diese Differenz zwischen Adornos Begriff vom Begriff und Hegels dialektischer Aufhebungsbewegung bestimmt Adornos Denken als eine performative negativ dialektische Arbeit am Begriff. Dabei bergen Adornos Entzauberungsversuche der Sprache ihrerseits einen Zauber in sich: Daß das, was ist, nicht schon alles gewesen sein kann.¹³⁸ Diese Zauberformel steht hinter Adornos Denken in (geschichtsphilosophischen) Konstellationen, deren Programm von Benjamin vorformuliert wurde. Konstellationen sollen bei ihm den historischen Gegenstand der Reflexion aus seiner blinden geschichtlichen Bewegung heraussprengen und still stellen, ihn schockartig einer revolutionären Möglichkeit überführen, indem die zur Monade kristallisierte Konstellation kraft ihrer plötzlichen Stillstellung die Homogenität der Geschichte aufbricht.¹³⁹ Signifikantes einzelnes, das über sich, die Epoche und die Geschichte etwas auszusagen vermag, wäre demnach das durch die Konstellation (Re-)Konstruierte. Die monadologische Vorstellung einer ins Ephemere zurückgewichenen Metaphysik, wie sie in Adornos „mikrologischem Blick“ zur philosophischen Methode erhoben wird,¹⁴⁰ bestimmt sein Denken ein weiteres Mal als ein negativ dialektisches.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Vgl. GS 6, 391: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.“

¹³⁹ Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. A.a.O., XII. These, 702f.

¹⁴⁰ „Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz für das Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelten und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“, GS 6, 400.

Die Konstellationen und der mikrologische Blick beziehen sich, sofern sie eine Konkretion des Denkens anstreben, auf die Gestalt oder auch die *Farbe* der Utopie.¹⁴¹ Die Tätigkeit des Deutens wird dabei als philosophische Verhaltensweise ausgezeichnet, die in Form eines Glückversprechens ihrerseits Utopie antizipiert.¹⁴² Versuchte man, eine Bedeutungstheorie aus Adornos Denken zu rekonstruieren, so müßte sie von dem (schönen) Schein des *Mehr* oder *anderen*¹⁴³, „daß die Phänomene [...] immer in ihrer Konkretion ein anderes *bedeuten*, als das sie bloß sind“,¹⁴⁴ ihren Ausgang nehmen.

Dieses *Mehr* versucht Adorno unter Zuhilfenahme der drei performativen Gesten Überschreitung, Verlöschen und Abbruch von dem sprachinternen Zwang zur subsumierenden Identifikation zu befreien.

Folgerichtig erkennt Adorno in der Verwirklichungsmöglichkeit von Freiheit den *exzessiven Kern* des Begriffes, der sich durch die Geschichte hindurch erhalten hat:

[...] von Freiheit läßt sich sinnvoll überhaupt nur deshalb reden, weil die Möglichkeit zu ihr gegeben, konkret: weil Freiheit zu verwirklichen ist, – und fast möchte ich, im Gegensatz zur gesamten dialektischen Tradition von Hegel und Marx, denken, daß es eigentlich immer möglich gewesen wäre.¹⁴⁵

Im folgenden möchte ich den Fokus der Untersuchung auf eine Figur lenken, die Adorno in eigentümlicher Weise von Hegel adaptiert: Die Figur oder die reflexive Bewegung der bestimmten Negation. Es soll einsichtig werden, worin die spezifische Absetzung zu Hegels Gebrauch besteht. Mit den hier von mir eingeführten drei performativen Gesten Überschreitung, Verlöschen und Abbruch läßt sich die performative Funktion der bestimmten Negation bei Adorno erläutern.

¹⁴¹ Vgl. NaS IV/13, 352.

¹⁴² Vgl. ebd., 193f.

¹⁴³ Vgl. GS 6, 293f: „Als Möglichkeit des Subjekts ist der intelligible Charakter wie die Freiheit ein Werdendes, kein Seiendes. Er wäre verraten, sobald er dem Seienden durch Deskription, auch die vorsichtigste, einverleibt würde. Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes *anders* als es ist, aber nicht das Geringste läßt sich so vorstellen, wie es dann wäre.“ Hervorhebung von mir.

¹⁴⁴ NaS IV/13,194. Hervorhebung im Original.

¹⁴⁵ Ebd., 249.

3.3.2 Bestimmte Negation des Seienden

In der geschichtlich real gewordenen Unfreiheit zeigt sich für Adorno Freiheit in Form einer verzerrten Spiegelschrift. Die mikrologisch-reflexive Durchdringung des konkret Bestehenden betreibt Adorno mit der von Hegel adaptierten Bewegung der bestimmten Negation. Er unternimmt dabei erneut eine Absetzung von der idealistischen Tradition. Adorno glaubt in ihr einen Hang zum Positiven ausmachen zu können, dem sich eine strenge Dialektik zu ent schlagen hätte.¹⁴⁶ Seine Kritik läßt sich – ungeachtet dessen, ob die Kritik berechtigt ist – anhand einiger Stellen aus Hegels Philosophie plausibel machen.

In der *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*¹⁴⁷ charakterisiert Hegel das aus der bestimmten Negation Resultierende als konkretes Ergebnis einer Reflexion, welches in seiner bestimmten negativen Gestalt sich vom abstrakten Nichts des Skeptizismus unterscheidet: Während der Skeptizismus die Möglichkeit von objektiver Erkenntnis generell leugnet und gerade darin im Sinne Hegels schlecht abstrakt verfährt, nutzt Hegel die aus der konkreten Durchführung einer Denkbewegung resultierende Negativität als Rationalitätszuwachs des Bewußtseins. Entlang den objektiven Selbstverfehlungsleistungen des Bewußtseins entwickeln sich allererst dessen unterschiedliche Formen und Gestalten:

Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.¹⁴⁸

Die in den unterschiedlichen Gestalten des Bewußtseins konkret gemachte Bewegung der bestimmten Negation bildet innerhalb der Phänomenologie Hegels jene phänomenologische Figur, die es ihm erlaubt, die bewußtseinsinternen Prozesse des Scheiterns und der Verzweiflung¹⁴⁹ im Rahmen einer konsequenzlogischen Notwendigkeit aufeinander beziehen zu können. Das Resultat einer Negation bildet den alleinigen Ausgangspunkt weiterer Negationen. Insofern vollzieht sich Hegels Dialektik immanent: Sie verweilt konsequent beim Negativen. An keiner Stelle soll

¹⁴⁶ Vgl. GS 6, 161ff.

¹⁴⁷ Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. A.a.O., 73f.

¹⁴⁸ Ebd., 74. Hervorhebung im Original.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 72f.

das sich zur Freiheit hin entfaltende Bewußtsein anders in Erscheinung treten als durch die Negativität und Insuffizienz seiner eigenen Selbstbestimmungsversuche.

In § 82 der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* bestimmt Hegel das Resultat der spekulativ voranschreitenden Dialektik als ein positives. Was in einer Negation negiert wird, ist seinerseits nicht einfach ein Unbestimmtes, Indeterminiertes; die Negation entläßt aus sich kein „unmittelbares Nichts“¹⁵⁰, sondern sie negiert immer nur konkrete Bestimmungen, die *als* negierte Bestimmungen den bestimmten Inhalt der Negation darstellen: negierte Bestimmtheit als deren positives Resultat.¹⁵¹ Positiv ist das Resultat, insofern es eine Selbstbezüglichkeit der Negativität auf sich selbst darstellt. Hegel legt mit der Figur der bestimmten Negation ein Erkenntnispotential frei, das zwar dem Skeptizismus dahingehend Rechnung trägt, daß ein einfacher positiver Bezug zu dem Wissen als objektive Wahrheit nicht möglich ist. Gleichzeitig wird dieser Mangel aber durch das Beharren auf die selbstbezügliche negative Struktur allen Wissens positiviert. Die Negation wird ihm nicht zum Verhinderungsgrund von Wissen als vielmehr dessen Ermöglichungsgrund: Die Negativität wie das Festhalten an ihr benennt demnach die (negative) Wahrheit des Wissens.

Adorno glaubt, in dem spekulativen Resultat der bestimmten Negation Hegels gegen Hegel ein nichtdialektisches Moment ausmachen zu können, die Rückführung von Dialektik auf traditionelle Logik:

Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche *more geometrico minus* mal minus als plus verbucht.¹⁵²

Demgegenüber faßt Adorno die bestimmte Negation als ein Verhalten widerständigen Denkens. Er beharrt auf der rein negativen Gestalt des durch sie Negierten.¹⁵³ Aus ihr soll keine neue positive Setzung, Identität, entstehen, mit ihr sollen negatorische Überschreitungen ausgeführt werden. In negativer Form klingt das, was an Identität Nichtidentität ist, im Vollzug der bestimmten Negation an, wird als verzerr-

¹⁵⁰ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 1. Frankfurt am Main 1995, 177.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 176f.

¹⁵² GS 6, 161.

¹⁵³ Vgl. ebd., 162: „Die Negation der Negation macht diese nicht rückgängig, sondern erweist, daß sie nicht negativ genug war [...]“.

te Spiegelschrift des Bestehenden lesbar. Der Schein des unmittelbaren Soseins des Gegebenen soll ausgelöscht werden,¹⁵⁴ der Bann des als übermächtig erscheinenden Ganzen von innen her aufgebrochen werden.

Supplementär zum Begriff des Begriffs negativer Dialektik lassen sich die drei performativen Gesten der *externalen Überschreitung*, des *extralingualen Verlöschtens* und des *exzessiven Abbruchs* auch als Funktionen der bestimmten Negation Adornos zuschreiben: In der bestimmten Negation herrschender Unfreiheit überschreitet die reflexive Negation deren Bann. Insofern spricht Adorno dem Individuum die reflexive Kraft zu, über alle Selbst- und Fremdzuschreibungen reflexiv hinauszutreten. Im Akt der bestimmten Negation – und einschränkend müßte hinzugefügt werden: zunächst nur und ausschließlich in diesem – wird reale Unfreiheit für den Augenblick ihrer konkreten Bestimmung ausgelöscht. Schließlich brechen in der Reflexion identische Strukturen auf, ihr eignet ein Moment der Entregelung, ein exzessives Moment nicht regelgeleiteter Freiheit.

3.3.3 Ausgang vom Widerspruch: Die Realität der Antinomien

In direktem Anschluß an die vorigen Überlegungen ließe sich sagen, daß das Kantische Programm einer Selbstkritik der Vernunft bei Adorno in das einer negativistischen Selbstentregelung der Vernunft transformiert wird. In Vernunft macht die negative Dialektik einen Zwang aus, der von ihr ausgeht, ihr selbst nicht äußerlich bleibt. Den Zwang faßt Adorno als Zwang zur Identifikation: „Soll die Menschheit des Zwangs sich entledigen, der in Gestalt von Identifikation ihr real angetan wird, so muß sie zugleich die Identität mit ihrem Begriff erlangen“¹⁵⁵. Genötigt dazu wird Vernunft durch ihr Bestreben nach Ordnung, Macht und Herrschaft. Herrschaft verstanden im doppelten Sinne: Herrschaft über sich selbst (innere Natur) und Herrschaft über anderes. Dieses verdoppelt sich noch einmal: Das andere in Gestalt von anderen Menschen und das andere in Gestalt von äußerer Natur. Wo Natur, innere wie äußere, von der Vernunft zu ihrem unterdrückten anderen wird, wendet sich die Vernunft zugleich gegen sich selbst: Sie unterdrückt, verdrängt und grenzt gerade dasjenige aus, dem sie selbst entstammt: den naturhaften Drang nach Selbst-

¹⁵⁴ Vgl. ebd.

¹⁵⁵ Ebd., 148.

erhaltung. Gleichzeitig tritt Vernunft naturhaft in Erscheinung. Wo Vernunft sich historisch entwickelt hat, gleicht sie einer naturhaften Übermacht, gegenüber der sie sich allererst zu behaupten hätte. Sie wird zu dem amorphen Block, von dem der in sie historisch eingespeiste Differenzsinn der Freiheit sie zu emanzipieren suchte:

Der Widerspruch zwischen Allgemeinem und Besonderem hat zum Gehalt, daß Individualität noch nicht ist und darum schlecht, wo sie sich etabliert. Zugleich bleibt jener Widerspruch zwischen dem Begriff der Freiheit und deren Verwirklichung auch die Insuffizienz des Begriffs; das Potential von Freiheit will Kritik an dem, was seine zwangsläufige Formalisierung aus ihm machte.

Solcher Widerspruch ist kein subjektiver Denkfehler; objektive Widersprüchlichkeit das Erbitternde an Dialektik, zumal für die heute wie zu Hegels Zeiten vorherrschende Reflexionsphilosophie.¹⁵⁶

Vernunft und ihre Verwirklichung gestaltet sich daher unauflösbar antinomisch. Das ist der Einspruch Adornos gegenüber Kant: Die Antinomien der Vernunft lassen sich nicht im Denken beruhigen. Entgegen Kants Wunsch drückt sich in ihnen ein realer Widerspruch aus, eine reale Unversöhntheit der Sachen mit sich selbst, ein internes Ungenügen, das nicht durch das reine Denken geschlichtet werden kann: „Der dialektische Widerspruch ist weder bloße Projektion mißglückter Begriffsbildung auf die Sache noch Amok laufende Metaphysik“¹⁵⁷. Adornos Vorwurf gegenüber Kant – bei aller Anerkennung, die er seiner Philosophie zollt – ist der: Um sein Konzept von Vernunft und Freiheit zu retten, muß Kant repressiv mit den Antinomien verfahren. Das bleibt der Freiheit selbst nicht äußerlich. Die Antinomie der Selbsterhaltung herrscht durch sie hindurch. Um der Freiheit Willen soll – so die Kritik Adornos – die Freiheit sich mit ihrer realen Unmöglichkeit, d.h. mit ihrer realen Unfreiheit begnügen, letzten Endes keine andere Leistung erbringen, als in der freiwilligen Befolgung ihrer gesellschaftlichen Unmöglichkeit sich selbst zu suspendieren. Gegenüber dieser repressiven Dimension, die er in Kants emanzipatorisch-aufklärender Freiheitskonzeption ausmacht, positiviert Adorno den Umgang mit dem Widerspruch, indem er ihn zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen macht. Negative Dialektik entwickelt sich demnach in Anerkenntnis der Unausweichlichkeit solcher aporetisch verfaßter Strukturen¹⁵⁸; sie bestimmt ihre Reflexionen als „Selbstkritik der

¹⁵⁶ Ebd., 154.

¹⁵⁷ Ebd., 155.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 156.

Philosophie“¹⁵⁹ und schießt dabei auf das, „was jenseits des Widerspruchs wäre“¹⁶⁰. Die Freiheit des Nichtidentischen.

Das lenkt den Blick auf den Begriff der Nichtidentität selbst. Im folgenden hebe ich wesentliche normative Aspekte des Nichtidentischen hervor.

3.3.4 Nichtidentität

Die normative Bindungsmacht des Nichtidentischen läßt sich dort ablesen, wo Nichtidentität zunächst keine moralische Kategorie bezeichnet, sondern als Kategorie negativ dialektischer Reflexion behandelt wird. Mit dem Widerspruch bildet die Nichtidentität eine, wenn nicht *die* Grundkonstellation negativer Dialektik. Negative Dialektik hat sich von dem Anspruch losgesagt, einerseits eine Methode auszubilden und andererseits ein einfach real Gegebenes zu bezeichnen.¹⁶¹ Ihr Widerspruch resultiert allererst aus der Reflexion auf das Verhältnis von Denken zu Gedachtem:

Dialektische Erkenntnis hat nicht, wie ihre Gegner es ihr vorrechnen, von oben her Widersprüche zu konstruieren und durch ihre Auflösung weiterzuschreiten [...]. Statt dessen ist es an ihr, der Inadäquanz von Gedanke und Sache nachzugehen; sie an der Sache zu erfahren.¹⁶²

Den Sachen, das ist die Annahme Adornos, mangelt es an Identität.¹⁶³ Sie sind von sich aus, *an sich* nicht mit sich selbst versöhnt, nur ungenügend in sich selbst mit sich identisch. Nichtidentität bezeichnet von hier aus eine Mangelkategorie und mahnt eine Vollständigkeit an, die mit dem begrifflichen Instrumentarium der Subsumtionslogik unerreicht bleibt.¹⁶⁴ Letztere subordiniert, stempelt ab, erzeugt Exemplare statt Individuen, setzt die Sache mit ihrem Begriff gleich,¹⁶⁵ wohingegen die dialektische Kritik auf die Sprengung der mit und gegen die Identität gesetzten Unfreiheit aus ist, den noch unabgegoltenen Bereich von Nichtidentität den Sachen

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd., 149.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 148.

¹⁶² Ebd., 156.

¹⁶³ Vgl. ebd., 148.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 152.

¹⁶⁵ Vgl. ebd.

zurückerstatten möchte und insofern „mehr und anders als das Identitätsdenken [...] identifiziert“¹⁶⁶.

Von dieser doppelten Inanspruchnahme des Nichtidentischen als einer reflexions- und sprachphilosophischen Figur lassen sich mehrere normative Gehalte des Nichtidentischen entwickeln:

1. Sofern die Tauschrationalität für Adorno eine Urszene von Ideologie darstellt, da in ihr Ungleiches als Gleiches getauscht wird, betreibt die negativ dialektische Reflexion auf Nichtidentisches zugleich Ideologie- und Rationalitätskritik.
2. Diese geht über in die Kritik am herrschenden gesellschaftlichen Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderem, Allgemeinheit und Individuum: Beide konstituieren sich durch einen Zwang zur Identität, in dem gerade das verlustig geht, was Individualität zu sich selbst bringen könnte: die ungeschmälerte Freiheit eines jeden Selbst, das sich mit dem identifikatorischen Zwang zur Selbsterhaltung von ihm befreien könnte.
3. Schließlich verfolgt die negativ dialektische Kritik am Identitätsdenken eine moralische Absicht: Eine Praxis der Selbstbesinnung zu initiieren, die um die Unhintergebarkeit der objektiven Widersprüche weiß, sich aber in einer reflexiven Distanz zu diesen hält, nicht vor ihnen kapituliert; keinen – um einen Ausdruck Albert Camus zu gebrauchen – philosophischen Selbstmord¹⁶⁷ zu begehen.

3.4 Negative Moralphilosophie

Ich unternehme nun den Versuch, aus dem bisher Erarbeiteten eine negative Moralphilosophie Adornos zu extrahieren. Adorno entwickelt einen emphatischen Erfahrungsbegriff. Sie geht auf die Erfahrbarkeit des Nichtidentischen, ein „Mehr“ an den Dingen, das von der Subsumtionslogik kategorisch abgeschnitten wird. Die Erfahrung des Nichtidentischen zielt letzten Endes auf die Erfahrung von Glück. Glück geht für Adorno da auf, wo mit dem Begriff die identische Schale des Begriffes transzendiert wird. Letzter Fluchtpunkt des Erfahrungsbegriff bildet die Versöhnung des Nichtidentischen im Medium des Negativen (vgl. 3.4.1).

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf 1993.

Erfahrung ist eng verwoben mit einem normativen Begriff reflexiver Praxis, der auf eine richtige Einrichtung der Gesellschaft abzielt (vgl. 3.4.2).

Die Analyse der moralphilosophischen Implikationen des Freiheitsbegriffes münden in einer diskursiv-performativen Praxis der Selbstbesinnung. Mit Selbstbesinnung umreißt Adorno ein Selbstverhältnis, das Abstand nimmt zu allen Selbst- und Fremdzuschreibungen. Sie umschreibt die Tätigkeit, in der Freiheit für das Subjekt aufgeht. Selbstbesinnung läßt sich so fassen als eine vernünftige Praxis, die das Wissen um die Unauflösbarkeit der Aporien in die eigene Lebensgestaltung aufnimmt (vgl. 3.4.3).

3.4.1 Erfahrung, Glück, Versöhnung

Einer der zentralen Begriffe im Umfeld des negativ Moralischen ist der einer emphatischen Erfahrung. In ihrem Namen und gegen das szientistische Ideal einer ‚Durchstreichung des subjektiven Faktors‘ spricht sich Adorno erkenntnistheoretisch für ein „Mehr an Subjekt“¹⁶⁸ aus. Dem korreliert der Vorrang des Objekts. Mit ihm erhält eine Reflexionskategorie den Vorrang im Denken, die sich kategorial der Zurichtung des Gedankens entzieht. Anke Thyen schreibt in ihrer Monographie *Negative Dialektik und Erfahrung*:

Nichtidentität bleibt bei Adorno bestehen, weil er am Leitfaden des Objekts argumentiert, das selbst eben nicht das Moment der Erfahrung impliziert. Deswegen ist Erfahrung bei Adorno an individuelle Erfahrung gebunden [...].¹⁶⁹

Erfahrung benennt nun die kommunikative Kategorie, die *zwischen* Subjekt und Objekt statt hat. Es wäre nicht zu wenig, mit Thyen zu sagen, die *Negative Dialektik* ließe sich überhaupt als eine Theorie der Erfahrung lesen.¹⁷⁰ Dies gilt aber nur dann, wenn Erfahrung nicht im Sinne einer ontogenetischen Entwicklungslogik verstanden wird.¹⁷¹ Erfahrung im emphatischen Sinne Adornos bezieht sich gerade auf das, was sich der Erfahrbarkeit konstitutiv zu entziehen oder zu widersetzen droht: Ihr Bezug richtet sich durchgängig auf das, was von den identitären Schließungsstrukturen

¹⁶⁸ GS 6, 50.

¹⁶⁹ Anke Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*. A.a.O., 214.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 213.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 217.

unterdrückt oder ausgegrenzt wird; Erfahrung geht also auf Nichtidentisches. In ihm glaubt Adorno ein Erfahrungspotential ausschöpfen zu können, das den Rahmen des Kategorisierbaren sprengt und die diskreten Formen geordneten Wissens übersteigt. Das Ideal der Identitätslogik: Vollständigkeit und Absolutheit des Wissens, könne nur durch einen Bruch mit ihr erreicht werden. Allererst in den von einander verschiedenen und unterschiedlichen Erfahrungen des Nichtidentischen wäre eine vollständige Erfahrung der Sachen und Gegenstände möglich. Erst hier wären sie in ihrem ‚Mehr‘ erfahrbar, als sie nach der Logik von Subsumtion und Identität darstellten. Die Erfahrung des Nichtidentischen „wäre nichts anderes als die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion“¹⁷². Solche Erfahrung bildet demnach die Reflexionspraxis des Subjekts, die sich den performativen, negativ dialektischen Gesten von Überschreitung, Verlöschen und Abbruch gemäß verhält. Adorno beschreibt Erfahrung als ein Verhalten der Entäußerung des Gedankens an die Sache, das sich im Denken gänzlich der Sache überläßt. Das Subjekt soll sich selbst auf das konkrete Objekt hin überschreiten oder in ihm verlöschen; der Gang des Gedankens soll vom Objekt her bestimmt werden. Die Aktivität des Subjekts schlägt um in ein radikal passivisches Moment von Selbst- und Welterfahrung:

Entäußerte wirklich der Gedanke sich an die Sache, gälte er dieser, nicht ihrer Kategorie, so begänne das Objekt unter dem verweilenden Blick des Gedankens selber zu reden.¹⁷³

Gegen eine gewisse Nähe zu einem radikal positivistischen Wissenschaftsideal, das in einer solchen Formulierung anklingen mag, muß eingewandt werden, daß Adorno mit der mimetischen Geste des sich Anschmiegens an das Objekt in keiner Weise positivistisch-analytischen Strategien der Entsubjektivierung das Wort reden möchte. Ganz gegenteilig hält er an einem Augenblick irreduzibler Nichtrationalität des Subjekts, oder besser: an einem Moment subjektiver Entgrenzungskraft fest, ohne den die philosophische Erfahrung verkümmern würde.¹⁷⁴

Adorno rückt hier in die Nähe von Nietzsches Zarathustra, der an die Intensivierung der schöpferischen Kräfte Sehnsucht, Liebe und Chaos gemahnt.¹⁷⁵ In der Erfahrung

¹⁷² GS 6, 25.

¹⁷³ Ebd., 38.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 50f.

¹⁷⁵ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra I-IV. Kritische Studienausgabe Bd. 4. Hgg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 1993, 19.

des Nichtidentischen geht für Adorno Glück auf. Ihre Darstellung zwingt zu Paradoxien, deren Matrix er im Anschluß an Eichendorffs Wort von der „Schöne[n] Fremde“ entwickelt: nahe Ferne, ferne Nähe und gewährte Nähe des Fremden.¹⁷⁶ Im Glück hebt sich die diskrete Trennung von Innen und Außen auf: „Glück [...] gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes“¹⁷⁷. Nach Adorno geht Glück auf in der Erfahrung einer irreduziblen, nicht verallgemeinerbaren Singularität. Diese ist material gebunden an eine Sache, einen Ort, ein Erlebnis oder einen Namen, ohne daß je das Glück die Sache, der Ort, das Erlebnis selbst ist oder darstellt.¹⁷⁸ Die Glückserfahrung speist sich von dem „absolut, unauflöslich Individuierten“¹⁷⁹ eines Objekts, das dem erfahrenden Individuum unendlich weit entrückt ist. Die traditionelle Forderung nach einer *adaequatio* käme nach Adorno erst da vollständig zu sich selbst, wo der Begriff des Begriffs sich auf jenes absolut Individuierte als seine eigene Unmöglichkeit hin ausrichtet.¹⁸⁰ Indem er dies macht, haftet seiner Arbeit ein Glücksversprechen an,¹⁸¹ das in der Nichtidentität seinen Versöhnungs- und Ruhepunkt erkennt.

Adorno deckt damit eine performative Struktur nichtbegrifflichen Glücks auf, das sich in der Arbeit des Begriffs als Negativität, Abwesenheit und Entzogenheit von Glück mitartikuliert. Seine Forderung nach ungeschmälernten individuellen Erfahrungen des Nichtidentischen geht dabei in letzter Konsequenz auf die Utopie einer mit sich selbst versöhnten Vernunft. Wie Thyen ausführt, bleibt die Kategorie der Versöhnung bei Adorno „schillernd“¹⁸². Trotzdem lassen sich mehrere Aspekte des Versöhnungsgedankens rekonstruieren.¹⁸³ Versöhnung ließe sich demnach bestimmen als

1. eine emphatische Kommunikation zwischen Subjekt und Objekt in voller Anerkennung des Nichtidentischen in Gestalt einer „gewährten Nähe [...] jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“¹⁸⁴;

¹⁷⁶ Vgl. GS 6, 192 und 366f.

¹⁷⁷ GS 6, 367.

¹⁷⁸ Ebd., 366.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Vgl. ebd.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. A.a.O., 219.

¹⁸³ Vgl. ebd.

¹⁸⁴ GS 6, 192.

2. eine reflexive Praxis, in der sich der Gedanke dem Vorrang des Objekts im Sinne eines Eingedenkens seiner eigenen Naturhaftigkeit vorbehaltlos überließe;
3. eine solche Praxis wäre eine, in welcher dem Herrschaftsanspruch des Subjekts über sich und andere, äußere und innere Natur entsagt würde;
4. zugleich böte eine solche Praxis eine Versöhnungsgeste mit der Geschichte als Naturgeschichte, die ihre Aufhebung wäre: „[...] die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung“¹⁸⁵;
5. eine Freiheit, welche die ungeschmälerte Freiheit dessen wäre, was vom Ich als Nicht-Ich abgetrennt, verdrängt oder kategorial zugerichtet wird;
6. die negative Gestalt der Negativen Dialektik kat' exochen, deren irreduziblen materialen Bezug die unterschiedlichen Gestalten des Nichtidentischen darstellten und deren performatives Medium die bestimmte Negation des Seienden bildete.

Utopie als eine Versöhnung im Medium des Negativen gereicht dem späten Adorno von 1969 zu einer reflexiven Haltung, die sich nicht der Resignation hingibt, sondern vielmehr ein widerständiges Denken als Flaschenpost¹⁸⁶ zur Aufgabe hat:

Denn Denken hat das Moment des Allgemeinen. Was triftig gedacht wurde, muß woanders, von anderen gedacht werden: dieses Vertrauen begleitet noch den einsamsten und ohnmächtigsten Gedanken. Wer denkt, ist in aller Kritik nicht wütend: Denken hat die Wut sublimiert. Weil der Denkende es sich nicht antun muß, will er es auch den anderen nicht antun. Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit. Die universale Unterdrückungstendenz geht gegen den Gedanken als solchen. Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein. Wer es nicht verkümmern läßt, der hat nicht resigniert.¹⁸⁷

Adorno verweigert sich einem positiven Bild von Utopie oder eines nach normativen Maßstäben richtig geführten Lebens. Das von ihm verordnete Bilderverbot bezeichnet zunächst die Übereinstimmung eines theologischen mit einem materialistischen Motiv.¹⁸⁸ Es entspringt einem erkenntnistheoretischen Vorbehalt: Das Bild, so

¹⁸⁵ Ebd., 204.

¹⁸⁶ Vgl. Willem van Reijen/Gunzelin Schmidt Noerr (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947 bis 1987, Frankfurt am Main 1987.

¹⁸⁷ Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft Bd. 2. Frankfurt am Main 1997, 798f. Im folgenden: GS 10/2.

¹⁸⁸ Vgl. GS 6, 207.

Adorno, unterläge der subjektiven Willkür der Herrschaft,¹⁸⁹ es schöbe ein Drittes zwischen das Bewußtsein und das, was das Bewußtsein denkt.¹⁹⁰ Der Gedanke, so führt er weiter aus, ist kein Abbild der Sache, er geht bilderlos auf die Sachen selbst.¹⁹¹ Die erkenntnistheoretischen Skrupel Adornos gegenüber einer Abbildtheorie haben einen normativen Kern: Es soll von dem Zustand der Versöhnung kein Bild denkbar sein. Denken und Bildhaftigkeit schließen einander aus. Adorno wittert im Bild eine drohende Übermacht des Imaginären. Die Beherrschung durch das Bild schließt für ihn die Spontaneität des Subjekts aus.¹⁹² Das Bild suggeriert eine Vollständigkeit oder auch Totalität, die dem Gedanken die Konfrontation mit Widersprüchlichkeit und Nichtidentität benimmt.¹⁹³ Das Bild konformiert, wo der Gedanke sich seinem eigenen Nonkonformismus überlassen sollte. Insofern ist das von Adorno befürwortete Bilderverbot der Utopie kein willkürliches Verdikt, kein Ausruf eines Denkverbots, vielmehr genau dessen Gegenteil, das Beharren auf der emphatisch verstandenen Denkwürdigkeit des Utopischen, ein Augenblick noch des irreduziblen Bedürfnisses,¹⁹⁴ das Denken, der Geist, könnte im Zustand der Versöhnung das sein, worauf er im unversöhnten nur hindenkt: gestillter leibhafter Drang.¹⁹⁵

3.4.2 Praxis

Diesen Analysen arbeitet ein Begriff von negativ dialektischer Praxis zu, den Gerhard Schweppenhäuser systematisch auf vier Momente hin ausdeutet.¹⁹⁶ Zunächst gebraucht Adorno den Begriff der Praxis für die Bezeichnung der menschlichen Tätigkeit schlechthin. Dieser wird zum einen unter deskriptiver Hinsicht ausgearbeitet, er benennt dann die verschiedenen Gestalten der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Dem kontrastiert zum anderen ein Begriff von Praxis, der an den Kriterien von Freiheit und Autonomie ausgerichtet normativ sagt, wie Praxis sein sollte. Aus der Differenz der deskriptiven und normativen Dimension entwickelt sich

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 206.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 205 und Theodor W. Adorno: *Ontologie und Dialektik* (1960/1961). Frankfurt am Main 2002, 332f.

¹⁹² Vgl. ebd.

¹⁹³ Vgl. ebd.

¹⁹⁴ Zum Verhältnis von Gedanke, Wunsch und Bedürfnis des Denkens vgl. GS 6, 399f.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 207.

¹⁹⁶ Vgl. Gerhard Schweppenhäuser: *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg 1993, 48ff.

nach Schweppenhäuser viertens ein Begriff von Praxis, der auf Aspekte der Gesellschaftsveränderung nach den Maßstäben des Normativen ausgerichtet ist.¹⁹⁷ Allen Differenzierungen des Praxisbegriffes gemein ist ihr Bezug auf eine von Kant über Marx verlaufende Linie. Sie beruht in der schon angeführten Verwirklichungstendenz, die Adorno in der Philosophie selbst angelegt sieht. Ihr Telos wäre der Zustand einer mit sich selbst versöhnten Vernunft, mithin eben auch die „Versöhnung von Theorie und Praxis, von Geist und Natur“¹⁹⁸. Schweppenhäuser, und mit ihm Christoph Türcke, deuten diesen Zustand als das zu erreichende „Maximum“¹⁹⁹ menschlichen Handelns, als ein „Handeln, worin selbstbestimmte Vernunft, vernünftige Selbstbestimmung sich äußert. Das erst wäre wahrhafte, d.h. dem menschlichen Vernunftvermögen angemessene, menschenwürdige Praxis“.²⁰⁰ Die normative Kritik, die sich entlang des Praxisbegriffes entwickeln läßt, zielt in zwei Richtungen: Zum einen geht sie auf das mit der Neuzeit anhebende Projekt der Naturbeherrschung, zum anderen bezieht sie sich auf die im Sozialen waltende Übermacht der gesellschaftlich vermittelten Heteronomie gegenüber dem Bestreben des Einzelnen, autonom handeln zu können.²⁰¹ Freiheit wird von Schweppenhäuser in diesem Prozeß ein „negativ formulierte[r] Maßstab für eine normativ begründete Kritik“²⁰² zugesprochen. Entgegen der Traditionslinie des Marxismus kommt der Kategorie des Individuums bei Adorno eine tragende Rolle zu. Nach Schweppenhäuser sieht Adorno in dem einzelnen Individuum den „systematische[n] Ort der Rehabilitierung moralphilosophischer Motive“²⁰³. Es wird samt seiner reflexiven Fähigkeit zur Theorie, wie Adorno sagt, zum „Statthalter der Freiheit“²⁰⁴ und somit zum Prüfstein gelingender gesellschaftlicher Praxis überhaupt. Das einzelne Individuum ist demnach das Subjekt der Moralphilosophie, sofern es die Praxis negativ dialektischer Selbstbesinnung betreibt. Die Präferenz des Individuums läßt sich allerdings nicht – und das müßte sowohl mit als auch gegen Schweppenhäuser eingewandt werden – ihrerseits losgelöst betrachten von einer Dialektik, die es nicht erlaubt, etwas als ihr vorgängig oder sie im Sinne eines Ersten oder Ursprünglichen bedingend zu denken.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 48.

¹⁹⁸ Ebd., 53.

¹⁹⁹ Christoph Türcke: Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno. In: Hager/Pfütze (Hg.): Das unerhörte Moderne. Lüneburg 1990, 53.

²⁰⁰ Ebd., 50f.

²⁰¹ Vgl. Gerhard Schweppenhäuser: Ethik nach Auschwitz. A.a.O., 56f.

²⁰² Vgl. ebd., 127.

²⁰³ Vgl. ebd., 61.

²⁰⁴ GS 10/2, 763.

Das einzelne Individuum bildet daher den Fluchtpunkt von Moralphilosophie und bildet ihn doch nicht: Keine Individualität ohne Gesellschaft wie auch keine Gesellschaft ohne Individuen, die dazu geschickt wären, sich des Verstrickt- oder Verwobenseins ihrer Selbst in Gesellschaft durch eine reflexive Praxis zu besinnen.

3.4.3 Selbstbesinnung

Über die Analysen Schweppenhäusers und Türckes hinaus müßte noch eine weitere Gestalt negativ moralischer Praxis aufgezeigt werden: Die Praxis der Selbstbesinnung. Diese geht über das von den beiden Kommentatoren angepeilte autonome Verhalten der Einzelnen, selbstbestimmt zu handeln, hinaus. Selbstbesinnung verweist auf eine reflexive Haltung der Widerständigkeit, die letztlich in einem Zurücktreten, einem Abstandnehmen von allen Selbst- und Fremdzuschreibungen besteht.²⁰⁵ Das eigene Selbst, dessen Verhärtungen und Anpassungsleistungen und die aus ihnen resultierenden individuellen Deformationen stehen hier zur Selbstkritik aus. Das ‚Programm der Selbstbesinnung stellt die Frage nach der Möglichkeit eines richtigen Lebens sowie die Frage nach der Möglichkeit von Moralphilosophie heute. Es zielt darauf ab, „das Bewußtsein ihrer [der Moralphilosophie, *M.Z.*] Antinomien ins Bewußtsein aufzunehmen“²⁰⁶. Anstelle einer Antwort auf die Fragen der Moralphilosophie gibt Adorno zur Aufgabe, die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Moral allererst richtig zu stellen.²⁰⁷

Negative Dialektik ließe sich im Anschluß daran verstehen als Adornos Modell, die Frage nach der Moral heute richtig zu stellen. Sie entläßt keine Handlungsanweisungen aus sich, die einen Leitfaden zum gelingenden Leben bieten. Das Beharren auf der Negativität des Bestehenden wie der Kritik daran kommuniziert eine Antwort auf Kants Freiheitskonzeption als eine im Unbedingten gründende Freiheit. In unterschiedlichen Ansätzen führt die Negative Dialektik aus, daß dieses Unbedingte seinerseits bedingt wird von einem naturgeschichtlich unfreien Apriori.

Die Praxis negativ dialektischer Selbstbesinnung wäre im Anschluß daran eine, die im Namen einer irreduziblen Freiheit versucht, ihrer eigenen historischen und

²⁰⁵ Vgl. NaS IV/10, 249f.

²⁰⁶ Ebd., 248.

²⁰⁷ Vgl. ebd.

sozialen Bedingtheit inne zu werden. Sie beschreibt eine reflexive Praxis der negativistischen Durchdringung der Bedingtheit alles Bedingten und bildet das zugleich äußerste und innerste Moment einer negativ-materialistisch verfahrenen Wende des Erlösungs- und Versöhnungsgedankens, wie sie schon die frühe Kritische Theorie betrieben hat.²⁰⁸ In der Reflexion auf die Bedingtheit alles Bedingten liegt für Adorno auch die Möglichkeit, *im Vollzug der Reflexion* Abstand zu gewinnen: Abständigkeit, Zurücktreten des Subjekts aus allen seinen, von sich und anderen zugeschriebenen gesellschaftlichen Rollen und Erwartungen. Was an positiven Bestimmungen über das Subjekt herrscht, soll in den diskursiv-performativen Akten der Selbstbesinnung abgebrochen, überschritten und – zumindest für die Dauer der Reflexion – ausgelöscht werden. Im Vollzug dieser Akte eröffnen sich neue Erfahrungsgehalte reflexiver Negativität: Die Negativität des reflexiven Bezugs zu sich selbst offenbart das Zugrundegehen aller Gründe oder auch die Ent-Setzungen aller Setzungen des Subjekts. Insofern vollzieht oder ereignet sich innerhalb der diskursiven Performativität der Selbstbesinnung ein negatives Erscheinen von Freiheit: Freiheit als Entreglung; Freiheit als Ent-Setzung und Freiheit als die Enthüllung einer Grundlosigkeit in der reflexiven Selbstbezüglichkeit des Subjekts. Freiheit schließlich als ein Eingeständnis der Brüchigkeit, Haltlosigkeit, der wesentlichen Inkonsistenz und Fallibilität sämtlicher positiver Bestimmungen, auch und gerade der moralischen Einzelurteile. Erst angesichts dieser Negativität drängt die Selbsterkenntnis über sich hinaus in den Bereich des Moralischen, entfaltet Freiheit eine normative Wirksamkeit. Selbstbesinnung wäre dann die moralische Praxis oder Selbsttechnik, die den Versuch unternimmt, die wirklichen Aporien im vollen Bewußtsein ihrer Unauflösbarkeit in den eigenen vernünftigen Lebensvollzug mit aufzunehmen.

²⁰⁸ Vgl. dazu Max Horkheimers Aufsatz: Materialismus und Moral von 1933. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Schriften 1931–1936. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1988.

4 Derrida: Die negative Normativität der Gerechtigkeit

Ich stelle in diesem Kapitel Normativität als ein wesentliches, wenn auch verdecktes Moment schon der sprachphilosophischen Arbeiten Derridas dar. Normativität, so die These, resultiert zum einen aus dem differentiellen Verhältnis der *différance* zu ihrer primordialen Bejahung; zum anderen läßt sich eine reine Differentialität ohne normativen Verpflichtungscharakter, wie sie ein Denken der *différance* zunächst nahelegt, nicht oder nur schlecht denken: Die unbedingte *différance* muß, wo sie theoretisch wirksam werden soll, sich selbst anerkennen bzw. bejahen, wie Derrida mit Bezug auf Nietzsche darstellt. Versteht man Derridas unbedingtes ‚Ja‘ zur nachmetaphysischen *différance* als einen performativen Akt, der zur *différance* verpflichtet, lassen sich von da aus seine später durchgeführten Dekonstruktionen als eine interne Wendung oder Reflexion seines Denkens auf performative Akte verstehen, mit denen der normative Charakter der *différance* schließlich explizit zu Tage tritt. Ich möchte anhand einer Analyse der negativen Gestalten des Gerechtigkeitskonzepts ersichtlich machen, inwiefern diesen Formen des Negativen über die Theorie der Dekonstruktion hinaus ein unbedingter normativer Verpflichtungsstatus zukommt.

Meine Rekonstruktion von Derridas Philosophie der Gerechtigkeit strukturiert sich entlang dieser Fragen:

Welche spezifischen Bestimmungen zeichnen die Gerechtigkeitskonzeption Derridas aus? Wie verhalten sich Dekonstruktion und Gerechtigkeit zueinander? Welche Bedeutung erlangen dabei negative Figuren wie Aporie, Abgründigkeit, Nichtwissen, Unendlichkeit und Unbestimmbarkeit (vgl. 4.1)? Welche Bedeutung hat der Andere für die Gerechtigkeit bzw. für die Dekonstruktion (vgl. Exkurs)? Was heißt urteilen (vgl. 4.2)? Welche normativen Implikationen hat das Projekt der Dekonstruktion (vgl. 4.3)? Wie verhält sich die *différance* zu Fragen des Normativen und welche Rückschlüsse ermöglicht das auf das Verhältnis von Derridas jüngeren, an praktischen Fragen orientierten Dekonstruktionen und seiner sprachphilosophisch orientierten Frühphase (vgl. 4.4)?

4.1 Die Aporien der Gerechtigkeit

Wie wohl in kaum einem anderen Text verknüpft Derrida in *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*²⁰⁹ das Anliegen der Dekonstruktion mit der Frage nach der Gerechtigkeit. Während Derridas Text den juristischen Problembereich von Recht und Gerechtigkeit in seinen Mittelpunkt rückt, untersuche ich den Text auf seine normativen Implikationen, die nie völlig abtrennbar sind vom spezifisch juristischen Kontext und auf einen Begriff allgemeinerer normativer Praxis verweisen. In die Sphäre des Juristischen reicht die moralische hinein. Die Unabgrenzbarkeit der einzelnen Kategorien des Normativen werden nicht als eine Defizienz, als ein Malus im Konzept der praktischen Philosophie aufgefaßt, wie dies beispielsweise in Habermas Kritik an Derrida, er verwische mit irrationaler Geste die Gattungsunterschiede, anklingt. In den unterschiedlichen Öffnungsgesten soll demgegenüber die negative Kraft des Normativen zum Ausdruck gebracht werden. Die hier relevante Negativität speist sich aus der Positivierung differentieller Selbst- und Weltverhältnisse sowie aporetischer Konfigurationen von Recht und Gerechtigkeit.

Ich möchte in diesem Abschnitt die spezifischen Gestalten von Negativität und Differenz als auch Derridas Positivierungsgesten der aporetischen Struktur von Rechts- und Gerechtigkeitsverhältnissen unter folgenden Aspekten darstellen:

Das asymmetrische Verhältnis von dekonstruierbaren Rechten und einer nicht dekonstruierbaren Gerechtigkeit (vgl. 4.1.1); eine Auflistung der Aporien, die dieses Verhältnis strukturieren (vgl. 4.1.2) und die Extrapolation der negativen Gestalten unbestimmter Bestimmtheit, die sich aus den Aporien entwickeln lassen (vgl. 4.1.3). Diesen Abschnitt abschließend entwerfe ich eine Skizze der Unmöglichkeitfiguren sowie der Abgründigkeit des Gerechtigkeitskonzepts. Gerechtigkeit, wie sie die Dekonstruktion entwickelt, verläuft quer zu einem transzendentalpragmatischen Entwurf eines Universalismus, dessen kommunikativer Horizont durch die Pole Konsens und Dissens vorgegeben ist. Die Dekonstruktion arbeitet eine Abgründigkeit innerhalb der Gerechtigkeit heraus, die den Rahmen einer durch Dissens erzeugten vernünftigen Konsensualität von innen her aufbricht. Sie verweist damit auf eine

²⁰⁹ Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*. A.a.O.

letzten Endes nicht beherrschbare immanente Transzendenz, die *in* den vernünftigen Diskursen *mit* der Vernunft am Werke ist (vgl. 4.1.4).

4.1.1 Nicht dekonstruierbare Gerechtigkeit

Um Gerechtigkeit ereignen zu lassen, muß Gerechtigkeit in Gestalt eines Rechtes zur Anwendung gebracht werden. Derrida zeigt, daß jede Anwendung eines Rechts eine, wenn auch legitime, notwendige und irreduzible Gewalt zur Voraussetzung hat. Jedes Recht muß für sich eine Kraft in Anspruch nehmen, die es ihm ermöglicht, seine Wirkung zu entfalten. Mit anderen Worten: Das Recht muß, um wirken zu können, in Kraft gesetzt werden, oder – um das von Derrida in Anspruch genommene englische Idiom zu zitieren: es muß *enforced* werden.²¹⁰

Als Konsequenz daraus führt Derrida die *Gesetzeskraft*, die dem Recht notwendig innewohnende Kraft, auf eine ursprüngliche Gewalttat zurück, die weder rechtmäßig noch unrechtmäßig zu nennen wäre.²¹¹ Der Blick auf die Frage, wie sich diese legitime Kraft oder Gewalt von anderen Formen der Gewalt, die immer als ungerecht angesehen werden, unterscheiden ließe,²¹² rückt den Begriff der Kraft, der Gewalt und der *force* in den Fokus seiner Analyse. Der Begriff der Kraft soll hierbei keiner „dunklen, substantialistischen, okkult–mystischen“ Interpretation überlassen werden, aber auch nicht Begriffsauslegungen einer „ungerechten, unregelten, willkürlichen Gewalt“ das Wort reden.²¹³ Im Gegensatz dazu geht es Derrida um die Ausarbeitung des differentiellen Charakters der Kraft:

Es geht mir immer um die differentielle Kraft und Gewalt, um die Differenz als Kraftdifferenz oder als Differenz der Gewalt, um die Kraft und die Gewalt als *différance* oder als Kraft und Gewalt der *différance* [...]; es geht mir um die „performative“ Kraft (Gewalt), die illokutionäre oder perlokutionäre Kraft (Gewalt), um die persuasive und rhetorische Kraft (Gewalt), um die Kraft (Gewalt) der Bejahung und Behauptung einer Signatur, aber auch und vor allem um all jene paradoxen Situationen, in denen die größte Kraft (Gewalt) und die größte Schwäche sich seltsam kreuzen und in einem denkwürdigen gegenseitigen Austausch stehen.²¹⁴

²¹⁰ Vgl. ebd., 11.

²¹¹ Vgl. ebd., 13f.

²¹² Vgl. ebd., 12f.

²¹³ Ebd., 14.

²¹⁴ Ebd., 15.

Derrida rückt das, was er im Anschluß an Montaigne den „mystischen Grund der Autorität“ nennt, ins Zentrum seiner Reflexionen. Mystisch ist der Grund der Autorität, da er nach Montaigne in nichts anderem gründet, als in sich selbst und somit seinerseits grundlos ist. Er wird nicht durch eine vorgängige Regel getragen, die ihn bedingt. Vielmehr bürgt er für die Normativität, oder noch stärker: Mit ihm soll die Normativität *kat' exochen* genannt werden. Der so ausgewiesene grundlose Grund der Autorität dezentriert das Gesetz in einen Bereich *vor* oder *jenseits* des Gesetzes; in einen Bereich, der dem Gesetz gleichsam nicht äußerlich bleibt, sondern einen unendlichen Abgrund im Innern des Gesetzes erfahrbar werden läßt: Der ortlose Ort der *force*, von dem Derrida behauptet, das er in ein Schweigen gemauert sei, an das die Sprache nicht rühren könne.²¹⁵

Die in sich grund-lose Gewalttat der Gesetzeskraft bzw. der setzenden Kraft eines Gesetzes transzendiert „den Gegensatz zwischen dem, was (be)gründen will, und dem, was sich gegen alle (Be)gründung richtet“²¹⁶. Sie übersteigt dabei die Sphäre des theoretischen, mit Konstativa operierenden Diskurses. Die notwendige Gewalt des Rechts bestimmt Derrida in diesem Ausbruch oder dieser Öffnung des konstativen Diskurses als eine performative, auslegende und deutende Gewalt.²¹⁷

Ich möchte nun zeigen, inwiefern Derrida das Projekt der Dekonstruktion mit dieser irreduziblen performativen Gewalt in Zusammenhang bringt oder besser: unabtrennbar verknüpft. Er spricht der Gerechtigkeit die Attribute des Unendlichen, der Selbstdezentrierung und der Nichtthematisierbarkeit zu. Gerechtigkeit sei das schlechthin Nichtdekonstruierbare, in sich nicht auflösbar und in keiner Bestimmung aufhebbar – sei es die einer Rechtsauslegung, die einer philosophischen Aussage oder die eines sonstigen performativen Aktes; wohingegen die Rechte in ihrem Bezug auf die Gerechtigkeit stets den produktiven Mangel einer letztendlichen Undarstellbarkeit und Fehlbarkeit der Gerechtigkeit in sich tragen und somit prinzipiell unendlich Anlaß zur Dekonstruktion geben. Oder jenseits der dekonstruktivistischen Terminologie ausgedrückt: Die Unmöglichkeit bestimmter Rechte, *die* Gerechtigkeit auszuführen oder auszusprechen, bindet sie einerseits unendlich an die Gerechtigkeit, andererseits ermöglicht erst diese Insuffizienz die Diskurse über das Recht, das

²¹⁵ Vgl. ebd., 28.

²¹⁶ Ebd., 29.

²¹⁷ Vgl. ebd., 28.

Stellen von politischen, juridischen und moralischen Fragen sowie die Notwendigkeit, auf diese Fragen immer wieder neue Antworten finden zu müssen.

Derrida rückt die Dekonstruktion an zentraler Stelle in die unmittelbare Nähe zu Lévinas Ethik des Anderen:

Ich bin versucht, den Begriff der Gerechtigkeit, den ich hier tendenziell von dem des Rechts unterscheide, in gewissem Maße jenem anzunähern, der sich bei Lévinas findet, und zwar gerade aufgrund der Unendlichkeit, die ihn auszeichnet, und des heteronomen Verhältnisses zum Anderen, zum Antlitz des Anderen, das mir befiehlt, dessen Unendlichkeit ich nicht thematisieren kann und dessen Geisel ich bin.²¹⁸

Ich möchte nun innerhalb eines Exkurses über das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem ausführen, wie es zu dieser Attributierung der Gerechtigkeit kommt.

Exkurs: Singularität, Unbestimmbarkeit und Würde des Anderen

Die ethische Anforderung, unter die Derrida das Unternehmen der Dekonstruktion gestellt sieht, ließe sich in Anbetracht dessen kurz und bündig in dem Imperativ: ‚Sei gerecht‘ fassen. ‚Sei gerecht‘ heißt immer und vor allem: ‚Sei gerecht gegenüber dem Anderen‘.²¹⁹

Entscheidend ist, daß sich das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem nicht symmetrisch ausgestaltet; ein Verhältnis der Gerechtigkeit läßt sich nicht mittels einer Symmetrie gegenseitigen Ausgleichs, gleichmäßiger Verteilung der Güter (und sei es das oberste Gut der Gerechtigkeit) herbeiführen. Derridas Einwand gegen einen solchen symmetrischen Ausgleich wäre: Gerade die Ausgleichlogik schließt den Anderen kategorisch aus. Sie schließt ihn deshalb aus, weil der Ausgleich ein Ausgleich kategorialer Bestimmungen wäre, weil der Ausgleich die Herrschaft der Kategorie über das Besondere, Individuierte oder Singuläre erhebt und das Singuläre darunter verschwindet.

Von hier aus läßt sich eine zeitgenössische Kritik am ethischen Ideal des Utilitarismus entwickeln: Dessen Maxime nach Benthams Wort, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl anzustreben, verbleibt innerhalb des kategorialen Ausgleichs. Vielmehr noch: Die Kategorien werden einzementiert. Ungeachtet dessen, daß die

²¹⁸ Ebd., 45.

²¹⁹ Vgl. ebd.

Maxime versucht, Glück in doppelter Weise quantifizierbar zu machen, schließt sie die Möglichkeit eines Glücksversprechens für jeden Menschen kategorial aus. Die Kehrseite des größtmöglichen Glückes ist die kategorische Aufrechterhaltung einer ethischen, moralischen, juristischen, politischen und sozialen Ungleichheit. Im Namen einer pragmatistischen, allgemeinnützlichen Gleichheit wird die Ungleichheit als ein unaufhebbares Übel von Anfang an mit transportiert.

Die Berechnung (von Glück und Güte) streicht in ihrem summarischen Ergebnis gerade das aus, was berechnet werden sollte. Der Andere im emphatischen Sinne ist der oder das, was sich kategorial den Kategorien entzieht, was den Rahmen der Berechenbarkeit irreduzibel übersteigt. Der Anspruch, so ließe sich mit Derrida gegenüber dem Utilitarismus einwenden, der vom Anderen ausgeht, transzendiert die Ökonomie der Berechnung und der wertenden Abwägung. Der Andere stellt einen Wert jenseits jeden möglichen Werts dar; mit ihm wird ein Wert gesetzt, der jeden möglichen Bewertungsmaßstab: sei es den der monetären Ökonomie, sei es den der Markteffizienz oder sei es den von Gut und Böse, außer Kraft setzt. Der irreduzible Wert jenseits jeden möglichen Werts des Anderen birgt in sich einen unbedingten Verpflichtungscharakter, dem sich das praktische, handelnde und urteilende Selbst ausgesetzt sieht, der sich konstitutiv seiner Bestimm- und Beurteilbarkeit entzieht und der seinen Einsatzort gerade da hat, wo die Herrschaftslogiken des Selbst – die Verfügungs-, Aneignungs- und Bestimmungsgesten von Sprache – ihren eigenen Möglichkeiten nach versagen oder aussetzen.

Derridas Bezug zu Lévinas Ethik des Anderen stellt gleichzeitig eine Reformulierung des Kantischen Konzepts der Würde mit einer signifikanten Verschiebung dar. Kant bestimmt Würde im Rahmen seiner Ausgestaltung einer praktischen Vernunft. Er bezeichnet mit dem Begriff der Würde das vernünftige Wesen als ein Zweck an sich selbst, jenseits aller sonstigen Mittel-Zweck-Relationen.²²⁰ Die Würde wird als von allen Äquivalenz- und Gemütswerten qualitativ unterschieden eingeführt, da nach Kant mit der Würde ein an und für sich Unbedingtes gesetzt ist, das sich als Bedingungsgrund aller anderen an sich relativen Zwecke von diesen kategorial abhebt.²²¹ Er spricht Würde dem vernünftigen Wesen zu, insofern es autonomer Gesetzgeber seiner selbst ist;²²² mit Würde bezeichnet Kant somit das prädikatlose Prädikat des

²²⁰ Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Darmstadt 1998, BA 74f.

²²¹ Vgl. ebd., BA 77.

²²² Vgl. ebd., BA 76f.

praktisch handelnden Subjekts, das den unbedingten Verursacher, den Träger und das ausführende Organ des Sittengesetzes darstellt.

Vernunft, Autonomie, Sittengesetz, Selbstzweck und Unbedingtheit nennen fünf Bestimmungen des Kantischen Würdebegriffes, die konstellativ ineinander verwoben sind. Derridas ethische Forderung nach der Gerechtigkeit gegenüber dem unendlichen Anderen verschiebt dieses Konzept dahingehend, als daß in und mit dem Bezug des Selbst auf den Anderen eine ethische Konstellation aufgerufen wird, die zwar einerseits eine Strukturgleichheit zu Kants Würdekonzept aufweist, zugleich jedoch in einer wesentlichen Hinsicht von diesem abweicht:

Während Kants Würde in der Autonomie des Selbst verankert ist, wird das Selbst bei Derrida und Lévinas vom Anderen her dezentriert. Der ethische Anspruch der Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen bildet einen Moment der Heteronomie, von dem her sich der Verpflichtungscharakter der ethischen Beziehung entwickelt. Die Prädikate Unbedingtheit, Nichtrelativierbarkeit und Unausdeutbarkeit stellen hingegen eine Homologie zwischen den beiden Konzepten her. Doch der Unterschied ist wesentlich: Mit der Betonung des Heteronomen wird mit dem Primat der Vernunft in der Moralphilosophie gebrochen: Über Moral läßt sich nicht vernünftig reden. Wo der Andere zum Thema wird, ist er auch schon wieder *als* unbestimmbar Anderer verschwunden. Der Andere ist insofern nie ein so oder so ausdeutbarer Anderer. Weder sprachliche Bestimmungen, noch nonverbale Deixis vermögen den Anderen dingfest zu machen. Schon alleine der Versuch wäre ein Scheitern. Kein Urteil über den Anderen ist möglich, in dem der Andere nicht durch das Urteil verfehlt würde.

Gleichwohl ist es gerade die Asymmetrie zwischen Anderem und Selbst, von der her die Forderung nach der Gerechtigkeit erhoben wird. Die Unbestimmbarkeit des Anderen mündet nicht in ein einfaches Schweigen.²²³ Die Unaussprechbarkeit des Anderen zwingt zur Sprache. Mit dem Anderen ist die direkte Adressierung, die Identifikation von etwas als Gerechtigkeit nicht möglich: „[...] man kann die Gerechtigkeit nicht thematisieren oder objektivieren, man kann nicht sagen ‚dies ist gerecht‘ und noch weniger ‚ich bin gerecht‘, ohne bereits die Gerechtigkeit, ja das Recht zu verraten“²²⁴. Das Verhältnis zwischen Sprache und Anderem, Sprache und Gerech-

²²³ Mit Lyotard ließe sich sagen, daß selbst das Schweigen einen Satz bildet. Das Schweigen steht nicht außerhalb des Diskurses sondern bildet eines seiner Verknüpfungsmöglichkeiten. Vgl. Jean-François Lyotard: Der Widerstreit. München 1989, 9f.

²²⁴ Vgl. Derrida: Gesetzeskraft, 21.

tigkeit, Recht und Gerechtigkeit gestaltet sich indirekt, auf dem Umweg eines Durchgangs durch die Unmöglichkeit.

Derrida bestimmt diese Unmöglichkeit als die Unmöglichkeit, Gerechtigkeit zu dekonstruieren und Dekonstruktion als die Erfahrung dieser Unmöglichkeit.²²⁵ Er bezieht die Gerechtigkeit auf unauflösbar Individuiertes, auf Singuläres, auf das, was nicht weiter zersetzbar ist, was aber gleichsam ent-setzt, was zur Dekonstruktion aufruft. Der unendliche Verpflichtungscharakter der Gerechtigkeit ruft zur Dekonstruktion des Rechts auf, aber das Recht verfehlt die Gerechtigkeit, wo es im Namen der Gerechtigkeit *enforced* werden soll.²²⁶ Der Ermöglichungsgrund für das Recht ist die Unmöglichkeit von Gerechtigkeit; die Dekonstruktion des Rechts ‚funktioniert‘ nur aufgrund der Undekonstruierbarkeit der Gerechtigkeit. Nur weil es mit und in der Gerechtigkeit ein Undekonstruierbares gibt, so Derrida, gibt es überhaupt Dekonstruktion.²²⁷ Die Asymmetrie zwischen Sprache, Recht und Gerechtigkeit verdreifacht die Dekonstruktion:

1. Sie ist möglich nur aufgrund der nicht dekonstruierbaren Gerechtigkeit, möglich also nur aufgrund einer Unmöglichkeit;
2. sie wirkt, wo sie dekonstruiert, wo Recht gesprochen wird, wo dadurch, daß Recht gesprochen wird, verschiedentlich Recht gesprochen wird und somit politischer und geschichtlicher Fortschritt praktiziert wird;²²⁸
3. sie wirkt als differentielle Kraft *zwischen* den dekonstruierbaren Rechten und der nicht dekonstruierbaren Gerechtigkeit.²²⁹

Nachdem ich das Verhältnis von Recht zu Gerechtigkeit in seiner grundlegenden Asymmetrie rekonstruiert habe, möchte ich nun ausführen, inwiefern dieses asymmetrische Verhältnis in sich aporetisch verfaßt ist.

²²⁵ Vgl. ebd., 30f.

²²⁶ Vgl. ebd., 46.

²²⁷ Vgl. ebd., 30.

²²⁸ Vgl. ebd.

²²⁹ Vgl. ebd.

4.1.2 Aporetische Gerechtigkeit

Derrida bestimmt Erfahrung phänomenologisch als das, was sich zu der Erfüllung eines Zieles einen Weg bahnt, einen Zugang oder Durchgang schafft: Die Erfahrung ist die Reise zu einem angestrebten Ziel. Die Aporie ist demnach als das, was den Zu- oder Durchgang versperrt, zu denken. Daher, so schließt Derrida, kann es keine volle Erfahrung der Aporie geben bzw. die Erfahrung einer Aporie wäre die Erfahrung einer Unmöglichkeit oder eine unmögliche Erfahrung.²³⁰

Die Gerechtigkeit, gänzlich auf der Seite des Regellosen, öffnet bzw. reißt die berechnende Regelanwendung auf: Nur dort wäre Gerechtigkeit, wo dieser Aufbruch kurzfristig den herrschenden und blinden Automatismus instrumenteller Vernunft – um einen Begriff Horkheimers zu verwenden – zu suspendieren vermag. Dieses Moment der Aufkündigung und der Suspension, der unbestimmbare Zeitpunkt einer Aussetzung, phänomenologisch gesprochen, der Augenblick einer Epoché,²³¹ der *zur selben Zeit* das Moment der Wiedereinführung der Regel und die Wiedereinreihung in eine vorgängige Regelmäßigkeit bedeutet, wird zur unmöglichen Markierung oder *marque* einer in sich aporetisch strukturierten Gerechtigkeitserfahrung. Derrida nennt drei Gestalten dieses aporetischen Bewußtseins, die in der A-Präsenz oder Nichterkennbarkeit der Entscheidung zum Nicht-Erscheinen gebracht werden:

Die Epoché der Regel

hebt die Freiheit für verantwortliches Handeln hervor, ohne die das Fällen einer gerechten Entscheidung gar nicht denkbar wäre. Gerade diese Freiheit verbietet ein bloßes Befolgen vorgegebener Regeln. Sie muß durch einen deutenden, affirmativen Akt erweitert oder bereichert werden. Dieser Akt fällt mit der Suspendierung und mit der Resituierung des regelgeleiteten Betriebs zusammen. Das macht den Augenblick der Entscheidung zu einem Unmöglichen. Affirmativ verhält sich die Deutung zur Regel und zur Berechnung, da das mit der Erfahrung unmöglicher Gerechtigkeit imprägnierte Recht nichts anderes bedeutet, als seine Rekontextualisierung innerhalb des symbolischen Netzes, das schon vor der unmöglichen Entscheidung vorhanden war. Allerdings gestaltet sich diese Rekontextualisierung in Gestalt einer Neu-

²³⁰ Vgl. ebd., 33.

²³¹ Vgl. ebd., 42.

Erfindung: Die suspendierte Regel muß vor ihrer Neuanwendung, vor ihrem erneuten enforced-werden, neu erfunden werden. Die Entscheidung muß also „einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen“. ²³² Oder, in einer anderen Wendung gefaßt: Der Richter muß das Gesetz vor das Gesetz bringen, um sich frei für das Gesetz entscheiden zu können.

Die Heimsuchung durch das Unentscheidbare

nennt die aporetische Undarstellbarkeit des Unentscheidbaren. Die Prüfung durch das Unentscheidbare ist eine Prüfung ohne bezeichnenbares Ergebnis, eine Erfahrung ohne Erfahrung. Das Unentscheidbare ist nicht Nichts. Es bringt die Gewißheit, die Gegenwart, den klaren kriteriologischen Apparat einer Entscheidung ins Wanken: Hat sich eine Entscheidung überhaupt ereignet?

Die Dringlichkeit, die den Horizont des Wissens versperrt

Die Gerechtigkeit wartet nicht. Sie fordert, daß der Augenblick der Entscheidung der Augenblick einer Überstürzung sei, unabhängig, wieviel Zeit zur Überprüfung und Überlegung der Entscheidung vorangegangen sein mochte. Die logische Struktur der Dringlichkeit führt der kontinuierlichen Wissensakkumulation notwendig und irreduzibel den Bruch einer Diskontinuität zu. Auch eine bloß vorgestellte, unendlich lange Zeit der Überlegung würde durch den Augenblick der Entscheidung in die endliche Begrenzung der Zeit zurückgeholt werden. Eine in der Phase der Prüfung und Überlegung erworbene Meisterschaft des Wissens würde durch die Dringlichkeit, die immer einen performativen, erzeugenden, deutenden Charakter besitzt, der Entscheidung einer „Nacht des Nicht-Wissens und der Nicht-Regelung“ ²³³ ausgesetzt.

²³² Ebd. 47.

²³³ Ebd., 54.

4.1.3 Negativität der Aporien

Vor dem Hintergrund der asymmetrischen und aporetischen Beziehung zwischen Recht und Gerechtigkeit möchte ich nun vier Gestalten des Negativen extrapolieren:

1. Die grammatische Figur der Aporie ist die des zweiten Futurs: Gerechtigkeit wird immer schon gewesen sein. Die apräsente Struktur der Gerechtigkeit deutet auf eine *Urverdrängung* hin, die in jedem neuen unmöglichen Akt der Gesetzeskraft quasi naturhaft wiederholt wird.
2. Die performative Struktur der aporetisch gefaßten Gerechtigkeit bevorzugt mit Emphase eine bestimmte Figur: Das Versprechen. Diese Figur gestaltet Derrida in sich paradox aus: *Das Versprechen sichert, indem es die Gegenwart auf eine unbestimmte und unbestimmbare Zu-kunft hin öffnet*. Das Versprechen bleibt dabei ein rein formaler Akt ohne inhaltliche Füllung. Es verspricht, daß die Gerechtigkeit als Kommende noch ausstehe. Es transzendiert den Horizont messianischer und auch anderer religiöser oder säkularisierter Heilserwartungen. Der performative Vorstoß der Deutung und des Versprechens reißen nach Derrida den Horizont üblicher eschatologischer Geschichtsauffassungen auf, das Kommen der Gerechtigkeit erfüllt sich in keiner vollen gegenwärtigen Präsenz, sei sie auch noch so weit in die Zukunft hinein projiziert.
3. Die adäquate und ebenso paradoxe grammatische Modalität des Versprechens ist diejenige der Möglichkeit, die sich an eine Unmöglichkeit bindet. Es ist *die Modalität des vielleicht*. Vielleicht bezeichnet hier nicht ein schüchternes Zurückweichen oder ein zaghaftes Zögern. Der adverbiale Konjunktiv drückt *die strukturelle Unsicherheit* aus, *ob sich Gerechtigkeit überhaupt ereignet*.²³⁴
4. Schließlich ließe sich anführen, daß mit den imperativischen Gesten der *Entrege-lung des Rechts* und der *größtmöglichen Distanzierung* von den, wie Derrida sie nennt, „bereits identifizierbaren Gebiete[n] der Moral, der Politik, des Rechts, jenseits der Unterscheidung zwischen dem Nationalen und dem Internationalen,

²³⁴ Derrida widmet in *Politik der Freundschaft* dem ‚Vielleicht‘ eine ausführliche Analyse. Vgl. ebd.: Kapitel 2: Aus Freundschaft lieben: vielleicht – der Name und das Adverb, 51–79. In: Ders.: *Politik der Freundschaft*. Frankfurt am Main 2000.

dem Öffentlichen und dem Privaten“²³⁵ *ein normatives Kalkül der Selbstzentrierung* gefordert wird.

Die vier Gestalten des Negativen umreißen den Rahmen der Unbestimmbarkeit der Gerechtigkeit. Von ihr läßt sich also nicht im Sinne einer einfachen Unterbestimmtheit sprechen, sie bildet im Vergleich zu den bestimmten, prädikativ ausdeutbaren Rechten nicht eine simple Abwesenheit und läßt sich ebenso wenig als bloße Signatur eines Mangels festlegen. Das Verhältnis von Recht zu Gerechtigkeit bestimmt sich weniger als indeterminiert sondern vielmehr als in sich selbst überdeterminiert; es folgt der paradoxen Logik unbestimmter Bestimmtheit.

Im folgenden möchte ich darstellen, inwiefern das Paradox der unbestimmten Bestimmtheit eine Abgründigkeit transportiert, die einen auf Konsens und Einheit der Vernunft ausgerichteten kommunikativen Horizont normativer Geltungsansprüche, wie Habermas sie im Blick hat, aus sich heraus entgrenzt.

4.1.4 Die Abgründigkeit der Gerechtigkeit

Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit, wegen dieser Gerechtigkeit ist sie wahnsinnig. Dieses Gerechtigkeitsverlangen macht sie verrückt. Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion: sie ist im Recht oder in der Geschichte des Rechts am Werk, in der politischen Geschichte und in der Geschichte überhaupt, bevor sie sich als jener Diskurs präsentiert, den man in der Akademie, in der modernen Kultur als „Dekonstruktivismus“ betitelt.²³⁶

Derrida bestimmt die Dekonstruktion einmal als „verrückt nach“ der Gerechtigkeit, kurz darauf soll diese „Gerechtigkeit, die kein Recht ist, [...] die Bewegung der Dekonstruktion“ selbst sein: Die Dekonstruktion ist verrückt nach etwas, was sie immer schon gewesen sein wird – und dies noch, bevor sie in der Form ihres Diskurses historisch in Erscheinung getreten ist. Derrida unternimmt hier den Versuch, das Anliegen der Dekonstruktion über die Grenzen eines rein akademischen Verhaltens und Denkens zu heben. Die gegenseitige Durchdringung und Verknüpfung von historisch-politischer Aktivität *jenseits* des spezifischen Diskurses und dem spezifischen Diskurs der Dekonstruktion wird von Derrida als eine Art metonymisches

²³⁵ Vgl. ebd., 58.

²³⁶ Ebd., 52.

Verhältnis aufgefaßt, worin die eine Seite immer schon sowohl das Ganze als auch nur den Teil eines umfassenderen Ganzen ausmacht und darüber hinaus die Verschränkung von historisch-politischer Selbsttätigkeit und reflektierendem Diskurs selbst noch einmal das benennt, was es miteinander verbindet.

Darin liegt eine gewisse Naturalisierungsgeste: Dekonstruktion funktioniert – mit oder ohne ihren Diskurs, in und jenseits des Denkens von Dekonstruktion. Wo sie funktioniert, verfährt sie als eine quasi-naturale anonyme Strategie. Daran knüpft sich ein autologischer Invisibilisierungsprozeß:

Wird Dekonstruktion als das begriffen, was in Gestalt einer *objektiven Tendenz* historische, soziale und politische Entwicklungen markiert, verwirklicht diese immer schon das, was für das philosophische Projekt der Dekonstruktion stets noch aussteht: „[...] die Idee einer unendlichen Gerechtigkeit“.²³⁷ Im Denken der eigenen unmöglichen Möglichkeit wirft sie sich in die unendliche Tiefe ihrer aporetischen Verfaßtheit. Das benennt ihr Diskurs mit der Bewegung der *mise en abyme*,²³⁸ einem Begriff, den sie sich von André Gide geliehen hat. Darüber hinaus unterliegt der *Doppelcharakter* bzw. der *double-bind* der Dekonstruktion einer *supplementären Logik*: Die anonyme Strategie verlangt nach dem Denken der Dekonstruktion, um als Dekonstruktion in Erscheinung treten zu können, *gleichzeitig* kann aber die Dekonstruktion nur vor dem Horizont ihrer eigenen Unmöglichkeit gedacht werden als eine Bewegung, die erscheint, wenn sie nicht in Erscheinung tritt. Sie erscheint, indem sie nicht erscheinen darf; sie verwirklicht sich, während sie sich dem Abgrund ihrer wirklichen Unmöglichkeit reflexiv stellt.

Die Idee einer im Kommen bleibenden Gerechtigkeit wird nicht durch einen idealtypischen universalistischen Begriff des Begriffs normativ abgesichert, wie es beispielsweise Habermas mit der kommunikationstheoretisch organisierten *Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen* im Blick hat:

Die Perhorreszierung des Einen und das Lob der Differenz und des Anderen verdunkeln den dialektischen Zusammenhang zwischen beidem. Denn die transitorische Einheit, die sich in der porösen und gebrochenen Intersubjektivität eines sprachlich vermittelten Konsenses herstellt, gewährt ja nicht nur, sondern fördert und beschleunigt die Pluralisierung der Lebensformen und die Individualisierung der Lebensstile.

²³⁷ Ebd., 51.

²³⁸ Vgl. ebd., 33.

Je mehr Diskurs, um so mehr Widerspruch und Differenz. Je abstrakter das Einverständnis, um so vielfältiger die Dissense, mit denen wir *gewaltlos* leben können.²³⁹

Demgegenüber destabilisiert die Dekonstruktion das Feld der praktischen Philosophie durch einen abgründigen Begriff von Gerechtigkeit, dessen Hauptanliegen entgegen des universalistischen Denkens einer idealtypisch und herrschaftsfreien Kommunikation in dem Aufreißen von Schließungstendenzen sowohl im Konsens als auch im Dissens besteht. Die Dekonstruktion stellt eine *Umwertung universalistischer Werte* dar: Sie denkt Unbedingtes nicht als Schließung sondern als abgründige Öffnung im Innern aller Bestimmungen. Sie verläuft quer zu dem kommunikationstheoretischen Binarismus von Konsens und Dissens, da der Abgrund des Unbestimmbaren durch die Bestimmungen hindurch jeden vernunftgeleiteten Selbst- und Fremdbezug in sich spaltet und das Primat der Verständnisorientiertheit mit einer ‚langen Nacht des Nichtwissens‘ konfrontiert.

Im nun anschließenden Kapitel möchte ich dieses Querlaufen zur Transzendentalpragmatik anhand einer Gestalt des Nichtwissens besonders hervorheben. Es ist das Nichtwissen, das alle meine Urteile muß begleiten können. Ich rekonstruiere eine dekonstruktivistische Bewegung, die einerseits die Spezifik dieses Nichtwissens hervortreten läßt, gleichzeitig aber auch Auskunft über die Bewegung der Dekonstruktion gibt, ohne dabei eine Methode der Dekonstruktion entwickeln zu wollen.

4.2 Das Nichtwissen im Urteilen

Für die Entwicklung der Dekonstruktion hin zu moral- und rechtsphilosophischen Fragestellungen stellt Derridas Text *Préjugés. Vor dem Gesetz*²⁴⁰ ein wesentliches Moment dar. Er reflektiert darin die Haltung der Dekonstruktion zum Urteil und zum Urteilen als ein Thema, gegenüber dem sich seine frühere Philosophie auf Distanz gehalten habe:

²³⁹ Jürgen Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. A.a.O., 153–186. Hier: 180. Hervorhebung im Original.

²⁴⁰ Jacques Derrida: *Préjugés*. A.a.O.

Im Grunde kann man den ganzen Diskurs über die *différance*, über die Unentscheidbarkeit et cetera auch als ein Dispositiv des Vorbehalts gegenüber dem Urteil in allen seinen (prädikativen, präskriptiven, stets entscheidenden) Formen betrachten. Es wäre leicht zu zeigen, daß hinter diesem offensichtlichen Vorbehalt ein Urteil seinen Platz einnimmt oder wiederkehrt, das die Szene, von der es abwesend zu sein schien, mit einer verneinenden Tyrannei befehligt, die noch störrischer [...] ist.²⁴¹

Derrida bezieht sich dabei auf eine moderne Epoche²⁴² der „Tyrannei“, die darin gründet, das Urteilen als etwas Sekundäres, Abgeleitetes und nicht mehr Zeitgemäßes zu betrachten und daher die gesamte Thematik des Urteilens zu vernachlässigen. Für die philosophische Abwertung des Urteils führt er drei philosophiegeschichtliche Referenzquellen an:

1. Die phänomenologische epoché Husserls als Suspendierung der Seinsthesis, mit der eine vor-prädikative Erfahrung zum bevorzugten Objekt philosophischer Erkenntnis gemacht wurde;
2. die Wahrheit der Heidegger'schen *alétheia*, die den Wahrheitsvollzug als ein meditatives prä-positionales Entdecken auslegt und darin die klassische Urteilsstruktur abwertet, sowie
3. die psychoanalytische Bewegung der Verneinung, die dem urteilenden Diskurs eine irreduzible Paradoxie eingeschrieben hat („Es ist nicht die Mutter“, sagt der Analysand. „Es ist die Mutter“ berichtet der Analyst).²⁴³

Derridas Reflexionen auf die „Epoche“, in welche die Frühphase seines Denkens fällt, referieren, so ließe sich sagen, ein dekonstruktivistisches Vorurteil über das Urteil:²⁴⁴ Das Urteil gründe nicht in sich selbst, sein Grund läge woanders, es selbst sei abgeleitet, unwesentlich, mit einem Wort: sekundär.²⁴⁵

Unter Bezugnahme auf das intellektuelle Verhältnis zu Lyotard und der Frage, die den *Préjugés*-Text durchstrukturiert: „Wie urteilen? Wie Jean-François Lyotard beurteilen?“²⁴⁶, revidiert Derrida dieses Vorurteil und konstatiert eine Unumgänglichkeit des Urteilens oder auch die Unmöglichkeit, nicht zu urteilen. Derrida anerkennt eine infinitesimale Größe des Urteils, einen irreduziblen Anspruch, mit der

²⁴¹ Ebd., 26.

²⁴² Vgl. ebd., 26 und 28.

²⁴³ Vgl. ebd., 26ff. zur paradoxen Figur der Benennung der Mutter durch ihre Negation vgl. ebd., 20.

²⁴⁴ Vgl. ebd., 28.

²⁴⁵ Vgl. ebd.

²⁴⁶ Der Text *Préjugés* entstand 1985 im Rahmen eines Kolloquiums in Cerisy-la-Salle, das der Würdigung der Arbeiten Lyotards gewidmet war. Vgl. ebd., 97, Anmerkung 1.

jede Reflexion, jedes Interpretament und jedes Philosophem imprägniert sei.²⁴⁷ Das Urteil, die Notwendigkeit oder auch der Zwang zu Urteilen werden jetzt zu einer Unhintergebarkeit der philosophischen Tätigkeit; das Urteilen wird re-essentialisiert: „[...] man würde dabei niemals mit dem Urteilen Schluß machen oder vielmehr mit dem, was zu fragen veranlaßt, ‚wie urteilen‘.“²⁴⁸

Die Unhintergebarkeit einer Urteilsbildung bleibt dem Prozeß des Urteilens nicht äußerlich. Analog zur Selbstentgrenzungslogik hermeneutischer Verstehensprozesse befinden sich alle am Prozeß des Urteils Beteiligte: Der Urteilende, das Urteil sowie das Beurteilte immer schon in einem dem Urteil vorgängigen Prozeß des Urteilens. Noch bevor ein Urteil ausgesprochen oder gefällt sein wird, wird schon geurteilt worden sein oder: Das Urteil steht vor dem Urteil. Derrida nennt drei Gestalten dieser Vor-Urteilslogik: Das Voreingenommensein, das Angeklagt-Sein sowie das zur Erklärung aufgefordert Sein.²⁴⁹ Er stellt eine Nähe zwischen dem Akt des Sprechens, der Aussage, des Wissenlassens, des Urteilens, der Beschuldigung und der Anklage her: Das Anzeigen wie das Aussagen (*l'acte de dénoncer autant que d'énoncer*) sind Formen des Bestimmens, des Festlegens, des Kategorisierens. „Das Angeklagt-Sein ist also eine kategoriale Kategorie“²⁵⁰ schließt Derrida. Er verallgemeinert das Angeklagt-Sein auf jede mögliche Form sprachlichen Verpflichtetseins: „Angeklagt(er) ist, wer immer in unserer Sprache vor der Anklage oder dem Urteil zu einer Erklärung aufgefordert wird“²⁵¹.

Die philosophische Aussageform des *logon didonai* steht genauso unter dem Bann der Vorurteilslogik wie ein Angeklagter vor Gericht. Derrida unternimmt den Versuch, den ontologischen Bann der klassischen Aussageform durch eine „performative Wende“ (Gondek/Waldenfels) aufzubrechen. Was macht diesen Bann zunächst aus? Derrida glaubt in der klassischen Was-Frage der Metaphysik eine unberechtigte Voraussetzung, ein Vor-Urteil oder ein implizites Wissen darüber ausmachen oder bestimmen zu können, was es heißt, zu urteilen.²⁵² Dieses Vor-Urteil sei letzten Endes ein ontologisches bzw. eines, das zu einer Ontologisierung des Urteils und des Urteilens führt. Die Was-Frage impliziert, daß das Urteil Auskunft über das Wesen

²⁴⁷ Vgl. ebd., 30.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Ebd., 14.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Ebd. Die französischen Übersetzungen im Referenztext habe ich hier weggelassen.

²⁵² Vgl. ebd., 21.

des zu Beurteilenden gibt. Es sei das Wesen des Urteils, das Wesen zu sagen.²⁵³ Die Was-Frage ruft die Identitätslogik auf, mit ihr sollen Wesensbestimmungen von Seiendem gemacht werden: S ist P, wie die klassische Aussagenlogik es formuliert. Derrida hebt hervor, daß damit „ein Vorrecht des Theoretischen und des Konstativen über das Performative oder das Pragmatische“²⁵⁴ präjudiziert wird und das vorgibt, wie das Wesen des Wesens zu bestimmen sei.²⁵⁵ Er glaubt darin die Sicherheit und Stabilität einer *doxa* ausmachen zu können, die ihrerseits gänzlich ungeschützt und ungewiß sei und sich nur aufgrund der Autorität erhalten kann, die innerhalb der philosophischen Tradition der Suche nach dem Wesen, dem Glauben an die Identität und der Vorrangigkeit einer Ursprünglichkeit oder eines letzten Grundes zugebilligt worden ist.²⁵⁶ Kurz: Derrida unternimmt den Versuch, die Präferenz der Metaphysik, die Auszeichnung des Logos vor der Doxa, nun ihrerseits als eine autoritäre, Sicherheit gewährende und vorurteilsbeladene Doxa zu dekonstruieren. Die dekonstruktive Strategie, die er dafür in Anschlag nimmt, ist die Ersetzung der Was-Frage durch die Wie-Frage: „Wie urteilen?“,²⁵⁷ die Ersetzung also eines essentialistischen Wahrheitsverständnisses durch ein funktionalistisches. Mit der Verschiebung des Fragehorizontes rückt die Ungewißheit, was denn überhaupt ein Urteil sei, allererst in den Blick und dekonstruiert so die klassische Autorität der Wesens- und Identitätslogik. Die Frage nach dem Wie? rückt die Modalität des Urteils, seine sprachliche Form, die Tätigkeit des Urteilens als solche in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, also genau jene Aspekte, die dem Vorurteil des Was? zum Opfer gefallen sind: Die Performativität, das Pragmatische und den jeweiligen Modus des Urteilens.²⁵⁸ Während die Was-Frage immer schon über den Modus entschieden hat, indem sie nach dem Wesen und der mit sich selbst gleichen Identität fragt, konfrontiert die Wie-Frage den Urteilenden mit der Abwesenheit eines jeden vorgängigen Modus im Akte des Urteilens. Die Zentrierung auf die Frage „Wie urteilen“ als Ausgangspunkt des philosophischen Urteils durchstößt den Bann der Vorurteilslogik; der Urteilende wird aus der scheinbaren Sicherheit, was zu beurteilen sei, herausgerissen und sieht sich einem Nicht-Wissen gegenüber gestellt, das möglicherweise noch einmal ganz andere Ausmaße annimmt, als das Nicht-Wissen der Metaphysik. Das Nicht-Wissen

²⁵³ Vgl. ebd., 22.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Vgl. ebd.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 21.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 21ff.

²⁵⁸ Vgl. ebd., 22.

jenseits des Vorurteils hat das Vorurteil, Wissen zu wollen, was ein Urteil sei, suspendiert.²⁵⁹ Von da aus stellt sich die Frage, ‚wie urteilen?‘ ohne zweiten Boden, ohne Wissen, was überhaupt ein Urteil sei. Die dergestalt emphatisch verstandene Wie-Frage fordert zu einem Urteil ohne Urteil, zu einem Urteil in Anbetracht der Ermangelung eines Kriteriums, zu einem ‚Urteil ohne Kriterium‘²⁶⁰ auf. Urteilen, führt Derrida aus, enthält in sich eine Anforderung, sich dem Unentscheidbaren und damit auch den vor-prädikativen, nicht-propositionalen Selbsterfahrungen Ohnmacht, Angst und Schrecken zu stellen.²⁶¹ Die Ent-Setzung des Wissens legt ein tatsächliches Entsetzen bloß, ein Entsetzen, das von der Metaphysik ausgeschlossen werden sollte; ein Entsetzen, das – so ließe es sich zumindest formulieren – das Verdrängte der Metaphysik oder, wie Derrida sagt, des ganzen theoretisch-ontologischen Dispositivs²⁶² darstellt. Derrida macht die Begegnung mit diesem Entsetzen und die Ent-Setzung des Vorurteils zur Bedingung der Möglichkeit von Urteilen überhaupt; das Nicht-Wissen, die Unsicherheit und die Vorurteilslosigkeit stellen für ihn drei Bestimmungen eines *Gesetzes* des Urteilens dar:

Aber die Abwesenheit eines Kriteriums interpretiere ich hier weniger als Abwesenheit bestimmter oder bestimmender, ja sogar reflektierender Regeln, sondern als erschreckende oder begeisternde Wirkung dieser Urteilsszene, der wir gerade begegnet sind: Da man nicht, ohne schon im Vorurteil zu sein, mit der Frage beginnen kann: „Was ist Urteilen?“, da man ohne Wissen, ohne Sicherheit, ohne Vorurteil mit der Frage beginnen muß: „Wie urteilen?“, *ist die Abwesenheit eines Kriteriums das Gesetz*, wenn man so sagen darf.²⁶³

Nachdem Derrida die Destruktion des metaphysischen Urteils so weit getrieben hat, führt er aus, daß ohne das Nicht-Wissen, ohne die Abwesenheit eines Kriteriums, urteilen nie und zu keiner Zeit möglich gewesen wäre. Eine Verfügbarkeit über die Kriterien des Urteilens, ein Verfügen also über das Gesetz des Urteilens, würde das Urteil verunmöglichen: „Es gäbe höchstens Wissen, Technik, Anwendung eines Codes, Anschein von Entscheidung [...]. Es bestünde kein Grund zu urteilen oder sich wegen des Urteils zu sorgen“²⁶⁴. Das heißt aber, daß die von Derrida diagnostizierte sekundäre und unwesentliche Form des Urteils gerade diejenige ist, die Urteil

²⁵⁹ Vgl. ebd., 21.

²⁶⁰ Derrida zitiert hier Lyotard, vgl. ebd., 23.

²⁶¹ Vgl. ebd., 22.

²⁶² Vgl. ebd.

²⁶³ Ebd., 23. Hervorhebung von mir.

²⁶⁴ Ebd., 24.

und Urteilen allererst ermöglicht. Der nicht vorhandene Wesensgrund des Urteils befähigt dazu, trotz und gegen das klassische Vorurteil der metaphysischen Was-Frage, auch metaphysische Urteile zu fällen. Mit anderen Worten: Nur weil die Metaphysik nicht nur ihr Vorurteil über sich selbst ist, sondern ebenso das Nicht-Wissen ihrer selbst, konnte sie mitsamt ihrer Vorurteilslogik durch ihre Geschichte hindurch das Urteil denken und Urteile fällen. Die Destruktion des metaphysischen Vorurteils ist nur ein Teil ihrer Dekonstruktion. Sie legt Zeugnis ab noch von der Möglichkeit, die sich aus ihrer Unmöglichkeit dekonstruieren läßt.

Damit hätte ich die dekonstruktive Bewegung dieses Nichtwissens nachgezeichnet. Für den weiteren Verlauf meiner Arbeit wird es entscheidend sein, die normativen Ex- und Implikationen auszuarbeiten, die sich in den, mit den und durch die hier umrissenen Gestalten des Negativen transportieren.

4.3 Die Negativität des Normativen

Das Nichtwissen im Urteilen, die aporetische Struktur der Gerechtigkeit, das performative Versprechen, die unbestimmte Bestimmtheit des Vielleicht und der zu Distanz und Entregelung aufrufende Imperativ des ‚Sei gerecht‘ verlaufen quer zu einem idealtypisch ausgerichteten universalistischen Normativitätsbegriff, dessen wesentliches Kriterium die intersubjektive Gültigkeit, also soziale Geltung und Anerkennung darstellt und der auf normenkonformen Verhalten und Wertinternalisierung basiert.²⁶⁵ Die Dekonstruktion arbeitet abgründige Spaltungsprozesse innerhalb der Dichotomie von Bestimmung und Unbestimmtheit, Konsens und Dissens, Idiom und Kategorie aus, die normative Gehalte zugleich hervorbringt und bedroht. Sie entwickelt einen neuen Typ von Horizont: An den internalisierten Peripherien, den dezentrierten, ortlosen Orten der unterschiedlichen praktischen Diskurse ließe sich Derridas Ansatz als ein normatives antitotalitäres Denken bestimmen, das in immer neuen Ansätzen identitätslogische Abschlüsse eines Diskurses zu unterlaufen trachtet.

²⁶⁵ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main 1999, 134f.

Nachdem ich im vorigen Kapitel kurz auf die Absetzung der praktischen Philosophie Derridas von dessen Frühwerk eingegangen bin und Derridas revidierende Stellungnahme zur Frage nach dem Urteil dargestellt habe, möchte ich in den folgenden Abschnitten Verbindungslinien zwischen Früh- und Spätwerk im Hinblick auf normative Aspekte aufzeigen. Meines Erachtens lassen sich aus den sprachphilosophischen Interventionen der Derridaschen Frühphase schon die normativen Impulse entwickeln, die dann innerhalb der praktischen Philosophie ethische, moralische, juristische, politische und soziale Ausgestaltungen finden.

4.3.1 Dezentrierung und Subversion von Identität

Ich nehme zunächst einen Gedanken Simon Critchleys auf, der in der unbestimmten Bestimmtheit der *différance* einen unbedingten kategorischen Imperativ oder auch ein Gebot erblickt, auf den sich jede dekonstruktivistische Arbeit verpflichte²⁶⁶:

Der [!] ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann. [...] Es gibt also eine Pflicht in der Dekonstruktion, die den Leser zum einen zu einer strengen und asketischen Arbeit der Lektüre veranlaßt und zum anderen eine Lektüre hervorbringt, die insofern Achtung gebietet, als sie eine irreduzible Dimension der Alterität eröffnet. Kurz gesagt [...] ist dies der Grund, warum man sich mit der Dekonstruktion beschäftigen sollte.²⁶⁷

Diese Alterität, die aus der *différance* hervorgeht und die ich *différentielle Alterität* nennen möchte, läßt sich mit Bezug auf das dekonstruktivistische Gerechtigkeitskonzept im Rahmen einer dreifachen normativen Kriteriologie zusammenfassen:

1. Die Alterität wirkt aufgrund einer irreduziblen Differenz. So sehr Gerechtigkeit doppelt negativ an das Recht gebunden ist (Es gibt keine Gerechtigkeit ohne ein Recht, das seinerseits nie die Gerechtigkeit *als* Gerechtigkeit ausführen wird) – so sehr Gerechtigkeit mit dem Recht verknüpft ist, so sehr gibt es eben auch eine irreduzible Differenz zwischen beiden. Es läßt sich sagen, daß gerade da, wo das Recht auf Gerechtigkeit verpflichtet wird, Gerechtigkeit und Recht sich in Form einer irreduziblen Differenz aufeinander beziehen. Der normative Bindungsscha-

²⁶⁶ Vgl. Simon Critchley: Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion. In: Gondek/Waldenfels: Einsätze des Denkens. A.a.O., 341.

²⁶⁷ Ebd., 340f.

rakter des Rechts an die Gerechtigkeit entsteht und erhält sich allererst aufgrund dieser Differenz. Es gäbe einen psychotischen Kurzschluß da, wo diese Differenz aufgehoben würde, wo das Recht die Gerechtigkeit wäre oder die Gerechtigkeit ein bestimmtes Recht.

2. Indem sich die *différentielle* Alterität einer irreduziblen Differenz verpflichtet, entfaltet sich eine Dynamik, innerhalb derer das ganz Andere sich dem umgreifenden Zugriff des Selben, des Selbst, der Zirkularität der Tauschrationalität oder auch der sicheren Regel uneinholbar entzieht, auf das hin sich die Logiken des Selbst und der Identität in Gesten interner Überschreitungen, Entgrenzungen und Entregelungen immer aber auch beziehen müssen. Das zweite normative Kriterium der *différentiellen* Alterität wäre also die Entzogenheit des Anderen und die Überschreitungsnot des Selbst.
3. Die *différentielle* Alterität grenzt sich unendlich ab von dem Status Quo. An keiner Stelle, zu keinem Zeitpunkt wird aus der Alterität ein bloßes So-Sein. Als Alterität *darf* sie nie im Empirischen aufgehen, sie *muß* die Differenz zwischen sich und dem Empirischen *unbedingt* aufrechterhalten; der Differenzverlust wäre ihr Tod. Gegenüber der empirischen und symbolischen Wirklichkeit, dem prädikativ und kategorial ausdifferenzierten So-Sein, bleibt die *différentielle* Alterität eine noch Ausstehende. Ihre Zeit ist eine, die in der Zeitlichkeit nicht aufgeht. Ihr Tempus ist das zweite Futur, ihre Formel die des *à venir*, des steten Im-Kommen-Bleibens.

Das letzte Kriterium trägt ein Moment von Atopie in sich. Juridische und ethische Gerechtigkeit darf demnach nur in der negativen Form des Nicht-so-und-so-bestimmt-Seins, ‚jenseits des Seins‘ (Lévinas) nicht nicht in Erscheinung treten. Derrida bezeichnet in *Marx' Gespenster*²⁶⁸ die Öffnung zum Anderen als ‚*gerechte* Öffnung‘²⁶⁹. Er spricht diesbezüglich auch von einem ‚*Messianischen ohne Messianismus*, der uns hier wie Blinde führt‘²⁷⁰. Für die Gerechtigkeit gibt es keinen Namen, mit ihr wird paradox etwas bezeichnet, was sich der Bezeichnung grundlegend entzieht; mit der Gerechtigkeit wird ein Unnennbares benannt, das seinerseits in immer wieder neuen Anläufen zu Bestimmungsversuchen moralischer, juridischer

²⁶⁸ Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Fischer 1996.

²⁶⁹ Ebd., 110. Hervorhebung im Original.

²⁷⁰ Ebd. Hervorhebung von mir.

oder politischer Art aufruft. Unter Rückgriff auf Derridas sprachphilosophisches Konzept der *différance* soll nun die Struktur dieser Unbenennbarkeit näher charakterisiert werden.

4.3.2 Unbenennbarkeit des Seins

Derridas Gerechtigkeitskonzeption erscheint aus dieser Perspektive als eine Weiterentwicklung der *différance* mit normativen Vorzeichen, in welcher der Versuch unternommen wird, den namenlosen Diskurs *zwischen* den Diskursen auszubuchstabieren. Die *différance*, von Derrida eingeführt als ein „Bündel“ heterogener Kraftlinien, welches das „allgemeine System der Ökonomie“ der Schrift kontrolliert,²⁷¹ gilt Derrida als eben genau das, was als Namenloses²⁷², als schlechthin „Unbenennbares“²⁷³ innerhalb der Schrift nicht Schrift ist. *différance* soll demnach nicht verstanden werden als ein unbestimmtes X, das der Schrift in Gestalt einer einfachen Opposition gegenüber stünde; es ist ebenso nicht ein noumenales Quasi-Ding-an-sich, das durch einen quasi-transzendentalen Apparat von der Phänomenalität der Schrift getrennt wäre. Auch greift nicht mehr die Logik von Ursache und Folge, von Ursache und deren Effekt. *différance* bezeichnet sowohl den ursprungslosen Ursprung von Schrift als auch deren nichtursächliche Wirkung. Sie bezeichnet das Unterscheidende des Unterscheidens, die nicht zur Wahrnehmung gelangende Stille zwischen den Zeichen, den Phonemen und Graphemen; kurz: mit *différance* wird von Derrida das benannt, was die Schrift ermöglicht, was den Entfaltungsraum aller möglichen differentiellen Beziehungen der Zeichen zueinander eröffnet, das was die Logik der Repräsentation eröffnet, ohne dabei selbst an irgendeiner Stelle zur Darstellung oder zur Präsenz zu gelangen. Die *différance*, so will es Derrida, geht der Schrift durch die Schrift unvordenklich voraus, bildet eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war, ist oder gewesen sein wird; sie bildet ebenso die verschwindende Spur der Schrift, die ihrerseits nur Spur dieses Verschwindens ist. Dabei dreht sich das strukturalistische Verständnis dessen, wofür ein Zeichen steht, um. Das Zeichen ist nicht länger ein Platzhalter für eine aufgeschobene außersprachliche Präsenz, Substanz, Subjekt oder Objekt. Das Zeichen wird zur Spur einer Spur, die nicht zur Erscheinung gelangt, deren Erscheinen in ihrem Verschwinden liegt. Die *différance*

²⁷¹ Vgl. Jacques Derrida: Die *différance*. A.a.O., 29.

²⁷² Vgl. ebd., 51.

²⁷³ Ebd.

bezeichnet ein Nicht-Phänomen, eine Phänomenalität, die wesentlich nicht phänomenal erfahrbar ist. Genauso wenig stellt sie allerdings eine rein nuomenale Wesenheit vor. Sie ist weder die von der empirischen Schrift abgetrennte Idee, noch deren idealtypischer universalistischer Grund. Mit der *différance* entwickelt Derrida die Struktur einer Negativität oder auch eine negative Struktur, die dem Paradox unbestimmter Bestimmtheit folgt.

Das Interessante für meine Untersuchung scheint mir in dem Umstand zu liegen, daß der dekonstruktivistische Bezug auf die *différance* als die unbestimmte Bestimmtheit der Schrift nicht von der postmodernen Beliebigkeit gekennzeichnet ist, für welche die Dekonstruktion einer bestimmten Lesart zufolge erhalten muß. Der Beliebigkeit der ‚free floating significant‘ widerspricht die Geste der Unbedingtheit, mit der sich die Dekonstruktion auf das Unbenennbare der *différance* als der Diskurs zwischen der Metaphysik und der Nicht- oder Nachmetaphysik verpflichtet. Derrida schreibt am Ende seines Aufsatzes:

Es wird keinen einzigartigen Namen geben, und sei es der Name des Seins. Und das muß ohne Nostalgie gedacht werden, will sagen, jenseits des Mythos von reiner Mutter- oder Vatersprache, von der verloren Heimat des Denkens. Das muß im Gegenteil *bejaht* werden, wie Nietzsche die Bejahung ins Spiel bringt, als Lachen und als Tanz.²⁷⁴

Der Bezug zu dem Unbenennbaren muß bejaht werden. Derrida positiviert den Bezug des Philosophen zu der abgründigen Negativität, die er entlang der *différance* entwickelt und die sich nicht in eine Bestimmung auflösen läßt. Diese Negativität verweigert sich dem prädikativen und kategorialen Zugriff. Insofern drängt Derrida zu einer Hegelschen Geste: Dem Verweilen beim Negativen.²⁷⁵ Der letzte Schritt ihrer Erkenntnis wäre ihre rückhaltlose Anerkennung.

Ich möchte in einem letzten Schritt der Analyse auf das Moment irreduzibler Normativität der *différance* eingehen und damit das dekonstruktivistische Konzept der Gerechtigkeit vorstellen als eine interne Wendung der Dekonstruktion hin auf performative Akte, die in ihrer Differentialität ihren unausweichlich normativen Impulsen eingedenk bleiben.

²⁷⁴ Ebd., 51f.

²⁷⁵ Vgl. G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. A.a.O., 36.

4.4 Das irreduzibel Normative der *différance*

Die Asymmetrien, Metonymien und Aporien der Dekonstruktion stellen keine bloßen Sophismen nachmetaphysischen Denkens dar. Ein solches Verständnis ginge an zentralen Stellen nicht nur der jüngeren Arbeiten Derridas vorbei. Die sprachphilosophisch ausgerichteten Dekonstruktionen von Metaphysik, Sinn und Präsenz aus Derridas Frühphase stellen Verpflichtungsgesten gegenüber einem anderen Verständnis dar, das sich in mikrologischen Lektüren von der (Schrift-) Tradition der Metaphysik absetzt. Die Verpflichtung richtet sich dabei auf das, was Derrida gewissen Vorurteilen der Metaphysik kritisch entgegenstellt: Das Unbenennbare in der Sprache, die Performativität der Schrift, das Urteil ohne Kriterium, die Unterdrückung und Verdrängung des Nichtidentischen durch die Prädikate und die Kategorien, das ephemere Gleiten der Signifikanten, die rückhaltlose Verausgabung, die Unerreichbarkeit des Anderen und die Dezentrierung des Selbst.

Allesamt sind das Phänomene des Diskursiven. Es gibt, wie Derrida in der Grammatologie ausführt, nichts, was dem Text oder dem Diskurs vorgängig wäre. Das ist seine radikale Absage an jeglichen Substantialismus. Von hier aus ließe sich einwenden, daß Gerechtigkeit nichts anderes sei als ein Zeicheneffekt der *différance*, ein Element der Schrift unter anderen Elementen; es sei das unbeherrschbare Treiben der *différance* selbst, die eine Bevorzugung auch des Signifikanten ‚Gerechtigkeit‘ vor anderen Signifikanten nicht gestatte oder nicht ermögliche. Dem ist zwar zuzustimmen: Der Signifikant ‚Gerechtigkeit‘ unterliegt der gleichen Dissemination wie auch die Signifikanten ‚Gott‘, ‚Geld‘, ‚Geschichte‘, ‚Ursprung‘, ‚Anfang‘, oder ‚Ich‘. Allerdings läßt sich eine solche Aussage erst dann treffen, wenn man die *différance* als Schriftkonzeption anerkannt hat, d.h. ihr das Recht zugesprochen hat, wahre bzw. richtige oder funktionierende Aussagen über das Verhältnis von Schrift und Welt formulieren zu können. Die *différance* muß ihrerseits in ihr Recht gesetzt werden. Meines Erachtens drückt sich das in der Bejahungsgeste Derridas aus. Dieser quasi-primordiale Akt der Anerkennung ist notwendig, um überhaupt die theoretische Tätigkeit der Dekonstruktion im Gang zu halten. Mit der Bejahung und der Anerkennung sind aber zwei performative Gesten schon *mit* der *différance* *gegeben*, die einen Einspruch gegenüber der postmodernen Beliebigkeit der frei flottierenden Signifi-

kanten erheben. Vielmehr werden diese in ein Paradox verwickelt: Das herrschaftsfreie Treiben der *différance* ist in doppelter Weise unbedingt: Zum einen wird sie durch keine Substantialität bedingt, die ihr vorausginge, zum anderen ist sie nur möglich vor dem Hintergrund einer unbedingten Bejahung. Mit diesem Unbedingten führt sie *hinter ihrem eigenen Rücken* Normativität wieder ein. Gleich der irreduziblen Notwendigkeit zu Urteilen, ist die *différance* in jedem Augenblick ihrer Herrschaftslosigkeit mit Normativität imprägniert. Kein Signifikant, dessen Signifikat nicht auch das sein soll, was der Signifikant über ihn sagt; kein Diskurs, ohne den normativen Anspruch, daß es auch so sein soll, wie es der Diskurs aussagt. Ich denke, gerade an der Stelle, wo Derrida auf die reine Differentialität der *différance* pocht, schießt in sie ein irreduzibles Moment des Normativen, und sei es nur dieses, *daß* die *différance*, das Differierende der Differenz, sein soll.

Es wäre interessant, Derridas Philosophie oder Ethik der Gabe auf seine eigene Frühphilosophie anzuwenden. Funktioniert nicht die *différance* nur aufgrund einer Gabe, die wiederum nicht als ihr vorgängig zu denken ist und die im Treiben der *différance* nur scheinbar keinen Ort hat? Eine Gabe, die aus der *différance* gleichsam ausgeschlossen wird und auf die sie sich nur als ihr Unmögliches wird beziehen können? Bildet nicht die Gabe und das Unbedingte den Parasiten der *différance* kat'exochen? Gibt nicht dasselbe ‚Es‘ die *différance*, das auch das ‚Es‘ des ‚Es gibt‘ wie auch des ‚Es gibt Gerechtigkeit‘ ist?

Ohne an dieser Stelle eine Antwort auf diese Fragen zu geben, läßt sich doch die unbedingte, infinitesimale normative Bedingtheit der *différance* feststellen. Derridas Entwicklung hin zu praktischen Fragen der Dekonstruktion stellt aus dieser Perspektive keine Abwendung von den ‚sprachphilosophischen Eskapaden‘ seiner früheren Philosophie dar. Die Entwicklung seiner Philosophie läßt sich eher als eine interne Drehung des sprachphilosophischen Ansatzes fassen. Kein Abschied also von der reinen Differentialität, sondern die Hinwendung zu gewissen performativen Praktiken, die das Normative der Differenz in ihrer Tätigkeit mitreflektieren: Gabe, Gerechtigkeit, Politik, Freundschaft und Religion.

5 Statt eines Schlußwortes: Versöhnung ohne Versöhnung – Adorno und Derrida

Nachdem ich in den Kapiteln 3 und 4 normative Aspekte der Moralphilosophien Adornos und Derridas extrapoliert habe, möchte ich abschließend einige Überlegungen formulieren, die sich auf das Verhältnis der beiden vorgestellten Konzepte zueinander beziehen. Dieses Schlußkapitel stellt einige tentative Vorüberlegungen zu möglichen weiteren Arbeiten vor, in denen die beiden Philosophien miteinander verglichen werden sollen.

Zwischen den Ansätzen Adornos und Derridas läßt sich ein ganzes Bündel an Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten aufzeigen. Die Darstellung der spezifischen, auf performative Begriffsgesten zielenden Absetzungsbewegungen Adornos von der philosophischen Tradition (vgl. Kapitel 3) als auch die Rückbindung der normativen Implikationen einer nicht dekonstruierbaren Gerechtigkeit in die metaphysikkritische und sprachphilosophisch durchgeführte Frühphase der Philosophie Derridas (vgl. Kapitel 4) haben gezeigt, inwiefern die Ausgestaltung ihrer moralphilosophischer Fragestellungen *auch* dem jeweiligen Bezug zur metaphysischen Tradition geschuldet ist. Die kategoriale Trennung von Moralphilosophie und Metaphysikkritik wird in beiden Ansätzen als in sich porös verhandelt. Sowohl Adorno als auch Derrida wenden die an den Rändern der Kategorien unabweisbar auftretenden Unschärfen ins Produktive. Sie gelten ihnen nicht als ein Malus menschlicher Erkenntnisfähigkeit oder Urteilskraft.

Im Gegenteil: Adornos negative Dialektik, verpflichtet dem Versuch, „mit dem Begriff über den Begriff hinaus zu gelangen“ und die Dekonstruktionen Derridas, die vorgeben, „mit dem Projekt [der Metaphysik, *M.Z.*] über das Projekt“²⁷⁶ hinauszuschreiten, wurden in dieser Arbeit als zwei moralphilosophische Ansätze dargestellt, die das Hegelsche Diktum vom „Verweilen beim Negativen“ ernst nehmen. Adornos im Medium des Negativen agierender solidarischer Rettungsversuch der „Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“²⁷⁷ korreliert mit Derridas nichtmetaphysischen

²⁷⁶ Vgl. Jacques Derrida: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. In: Ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1997, 380–421.

²⁷⁷ GS 6, 400.

Bejahungsgesten im Medium der sich selbst dekonstruierenden Metaphysik. Gerade in extremen Gesten der Ablehnung metaphysischer Ansprüche kehren diese als normative in die Konzepte zurück. In der Negation von Metaphysik, in der reflexiven Durchdringung ihrer erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Unhaltbarkeit, lösen sich die Geltungsansprüche der Metaphysik nicht in Nichts auf; sie verpuffen nicht einfach, erhalten sich auch nicht in Gestalt eines dem Denken opponierenden Denkverbots und bilden ebensowenig eine bloße Residualkategorie nachmetaphysischer Philosophie. Was an Metaphysik unhaltbar geworden ist, kehrt wieder in ihrem traditionell Anderen: in den unterschiedlichsten Gestalten der Immanenz, des Ephemeren, des – wie es bei Adorno heißt – versprengten Einzelnen, aber auch in den von Strategie und Kalkül durchherrschten ortlosen Orten der *différance*. Doch die in ihr Gegenteil verkehrten metaphysischen Ansprüche halten es auch dort nicht aus; sie betreiben eine Flucht vor Identifikationen, subsummierenden Oberbegriffen, kategorialen Festlegungen und letzten Bestimmungsgründen.²⁷⁸

Im folgenden erörtere ich, inwiefern es sinnvoll ist, einen Vergleich beider Ansätze mit Hinblick auf den jeweiligen Schrift-Begriff zu beginnen. Beide entwickeln den Schriftbegriff im Rahmen ihrer Metaphysikkritik (vgl. 5.1). Im Anschluß daran stelle ich die moralphilosophischen Gemeinsamkeiten thetisch dar und gehe abschließend auf mögliche Unterschiede ein (vgl. 5.2).

5.1 Zur Normativität der Schrift

Ich möchte in bezug auf die vorangestellten Überlegungen nun den Schriftbegriff Adornos, wie er ihn in der zwölften und letzten ‚Meditation zu Metaphysik‘ der *Negativen Dialektik* einführt, und Derridas Konzeption der *différance* einander annähern.

Für Adorno gerät Metaphysik zu ihrer eigenen Spiegelschrift, möglich nur, wie es in der Schlußpassage der *Negativen Dialektik* heißt, „als lesbare Konstellation von Seiendem“²⁷⁹. Die Metaphysik soll nicht mehr letzter Rückzugspunkt, letzte Sicherungsinstanz oder archimedischer Nullpunkt des Denkens, zentrale Verfügungsstelle

²⁷⁸ Vgl. Gerhard Gamm: *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*. Frankfurt am Main 1994.

²⁷⁹ GS 6, 399.

von Sinn und Ordnung sein; in ihr soll nicht mehr der aufzuklärende Grund von Sein, Macht, Erlösung und Glück gesucht oder gefunden werden. Metaphysik soll nicht mehr die Formgebung der bloß stofflich gegebenen Materie leisten, nicht mehr als den Sachen vorausliegend, oder diese allererst begründend gedacht werden; „lesbar“, so Adorno, werde Metaphysik allein in den zu Konfigurationen zusammengestellten Elementen des innerweltlichen Seienden. Metaphysik wird dabei zu deren Schrifteffekt. Sie verdinglicht sich nicht im bloßen So-Sein des Seienden. Die zur Schrift gewordene Konstellation verläuft quer zu dem, was das Seiende *als* Seiendes überhaupt definiert: Die identifizierende Kraft des Begriffs. Die Konstellationen Adornos weisen mit dem Begriff über den Begriff hinaus, sprengen gerade das, was an den Begriffen bloßer Begriff ist. Metaphysik wird zur lesbaren Schrift eines Unlesbaren, für das die Kategorien Grund, Ursache und erster Ursprung nicht mehr zutreffen, da mit ihnen eine Vorgängigkeit behauptet wird, die in der Konstellation nirgendwo anzutreffen ist. Die Konstellationen sprechen das aus, was sich *zwischen* dem Seienden abspielt. Ihre Schrift ist eine, die ist, indem sie zur Darstellung bringt, was sowohl ist als auch nicht ist, was weder ist noch nicht ist, was, indem es ist, nicht ist oder auch: was nicht nicht ist. Diese Meontik der Schrift, wie sie Adorno expliziert, besitzt eine strukturelle Ähnlichkeit mit Derridas Konzeption der *différance*. Das, wie Heidegger sagen würde, sinnverbürgende Anwesen von Metaphysik kehrt sich im Denken der *différance* um:

[...] das Anwesende wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist. Es wird zu einer Funktion in einer verallgemeinerten Verweisungsstruktur. Es ist Spur und Spur des Erlöschens der Spur.²⁸⁰

Die Metaphysik wird zur Schrift einer Spur, die ihr eigenes Verschwinden notiert, und gleichzeitig deren Erlöschen. Die Schrift der *différance* wie auch die Konstellationsschrift Adornos zeigen sich aus dieser Perspektive als Schriftkonzeptionen, die zum einen die Absage an eine Ursprungs- oder auch Transzendentalitätsmetaphysik betreiben, zum anderen quer zur Identitätslogik verlaufen. Identität wird bei beiden Konzeptionen von innen her aufgebrochen.

²⁸⁰ Jacques Derrida: Die *différance*, 49.

Die Negative Dialektik schließt mit einer Konzeption der Metaphysik als Schrift, Derridas Denken hebt mit einer Schriftkonzeption an, der man die gleichen Intuitionen unterstellen kann. Von hier aus läßt sich berechtigt die Frage stellen, inwieweit nicht die Dekonstruktion eine weitere Ausgestaltung negativ-dialektischer Impulse ist, die den Paradigmenwechsel vollzogen hat, der in der Negativen Dialektik an einigen Stellen schon anklingt: Von der negativen Subjektphilosophie hin zu einer Negation des Subjekts als *der* philosophischen Kategorie schlechthin; die Ersetzung also des Subjekts durch die Schrift. Der kritische Einwand gegen diese Vermutung folgt ihr allerdings auf dem Fuß: Ist eine Philosophie ohne Subjekt überhaupt konsequent denkbar? Wird nicht doch an einer bestimmten Stelle die Position des Subjektes unwiderruflich wiederbesetzt – sei es auf der erkenntnistheoretischen Ebene im Sinne des Kantischen „Ich denke“, sei es auf derjenigen der Sprachphilosophie, die eine verstehende oder begreifende Instanz annehmen muß, die prinzipiell in der Lage ist, Zeichen *als* Zeichen zu deuten, eine Instanz also, die über das ‚apophantische Als‘ Rechenschaft abzulegen vermag; sei dies weiterhin auf der Ebene des Moralischen im Sinne einer irreduziblen Handlungsinstanz, die gut, böse oder jenseits von beiden handelt; sei es darüber hinaus im Feld des Sozialen, das sich nicht oder nur schlecht ohne eine Subjektivität denken läßt, die wesentlich intersubjektiv strukturiert ist; oder sei es auch bezüglich der Technik, die sich, gleichgültig, ob sie als Gestell, instrumentelle Vernunft, Medium oder Dispositiv des Wissens gedacht wird, ohne Subjekte, die sie auch weiterhin bedient, nicht mehr möglich wäre?

Diesem berechtigten Gegeneinwand läßt sich mit Verweis auf die normativen Implikationen der Metaphysikkritik sowohl bei Derrida als auch bei Adorno begegnen. Die erkenntnistheoretische oder sprachphilosophisch durchgeführte Kritik am Identitätsdenken ist immer eine, die normative Züge aufweist: Identität konstruiert demnach eine Totalität, die nicht sein soll. Adorno expliziert seine Totalitarismuskritik als Kritik an der Subsumtionslogik, die aus dem irreduziblen Einzelnen, Individuellen ein bloßes Exemplar der Gattung macht; Derrida wittert in der Herrschaft identitätslogischer Zirkularität die Verdrängung des Anderen, die Überdeckung der Singularität und damit die Installierung einer in sich ungerechten Allgemeinheit. Metaphysikkritik, Totalitarismuskritik und Kritik an der Identitätslogik sind sowohl bei Adorno als auch bei Derrida auf das Engste miteinander verknüpft, so daß sich schließen läßt: Die Kritik an der Metaphysik drängt von sich aus zu

normativen Aussagen, mit denen der Bereich der Moralphilosophie allererst angesprochen wird.

In einem letzten Schritt möchte ich die Gemeinsamkeiten der beiden moralphilosophischen Ansätze thetisch hervorheben. Schließlich diskutiere ich die Frage, wo – wenn überhaupt – von einem Unterschied der beiden Konzeptionen gesprochen werden könnte.

5.2 Nichtidentität und Alterität

Wie verhalten sich die Figuren der auf Gerechtigkeit zielenden différentiellen Alterität und die Freiheit des Nichtidentischen zueinander? Ich möchte darauf in Form von sechs Thesen eine erste Antwort geben:

1. Beide positivieren die jede Bestimmung schattenhaft begleitende Unbestimmbarkeit. Im Nichtwissen spüren sie normative Geltungspotentiale auf, sei es die Freiheit des Nichtidentischen oder die sich der Berechenbarkeit entziehende Gerechtigkeit.
2. Beide Konzepte rekurrieren auf ein irreduzibles Moment des A-rationalen, ohne das sich moralische Selbst- und Weltverhältnisse nicht konstituieren könnten: Das betrifft den leiblichen Impuls bzw. das Hinzutretende bei Adorno und den Bruch mit regelhaften Ordnungssystemen bei Derrida.
3. Beide verweigern einen Dualismus, eine befriedete Zwei-Ebenen-Lösung: Nichtidentität opponiert nicht der Identität, Unfreiheit bildet nicht das konträre Gegenteil von Freiheit, Gerechtigkeit opponiert nicht dem regelnden Recht. Ihre kritischen Interventionen verlaufen quer zu dichotomisch strukturierten Ordnungen.
4. Beide verwahren sich dagegen, eine Vorgängigkeit, einen Ursprung oder eine wie auch immer beschaffene Substantialität normativer Setzungen zu behaupten: Normativität ist nicht einfach da, sondern vielmehr Resultante aus Reflexionen und Dekonstruktionen: Es gibt weder für Adorno noch für Derrida einen an sich guten Rahmen, in dem sich die Idee des moralisch Guten entfalten könnte. Der

repressive, totalisierende Charakter von Rahmung selbst wird zum philosophischen Problem.

5. Nichtidentität und undekonstruierbare Gerechtigkeit verbindet ein antitotalitärer Zug: Subsumptionslogische Identifikationsgesten, totalitäre Schließungen, gesellschaftliche Automatisierungs- und statische Reglementierungstendenzen sollen nicht sein. In ihrer solitären Herrschaft reproduzieren sich Unfreiheit und Ungerechtigkeit.
6. Gelingende Verhältnisse zwischen Singularität und Universalität, Einzelem und Allgemeinem finden nur da statt, wo sich das universelle Recht auf den Horizont einer singulären Gerechtigkeit hin ausrichtet. Eine gelungene Form von Universalität wäre die, in welcher die Universalität die Gerechtigkeit der je anderen Singularität zur vollen Geltung brächte. Äquivalent dazu würde nur da die Rede von einer gesellschaftlichen Freiheit ihren angemessenen Platz finden, wo sich eine Allgemeinheit über die absolute Verschiedenheit ihrer Akteure konstituiert. Sie gelänge erst da, wo sie nicht mehr als ein Drittes den einzelnen Individuen gegenüberstünde, wo in jedem Einzelnen der Anspruch auf Allgemeinheit in einer irreduziblen eigenen Gestalt verwirklicht wäre.

Es stellt sich die Frage, wo sich innerhalb oder außerhalb dieser Gemeinsamkeiten Unterschiede konstatieren lassen. Zum Abschluß soll wenigstens noch auf ein Moment hingewiesen werden, an dem meines Erachtens die Philosophien Adornos und Derridas divergieren:

Während in den stets partikularen Gesten der bestimmten Negation Adornos solidarischer Rettungsversuch der „Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“²⁸¹ am Gedanken einer mit sich selbst versöhnten Vernunft festhält, unternimmt Derrida mit Bezug auf die doppelte Bejahung bei Nietzsche nichtmetaphysische Positivierungsversuche im Medium der sich selbst dekonstruierenden Metaphysik. Affirmiert wird hierbei schließlich das Differierende der Differenz.

Es ließe sich nachweisen, daß Derridas methodisches Vorgehen eine Radikalisierung verschiedener Diskurse (um nur die Wesentlichen zu nennen: den Zeichenstrukturalismus de Saussures, den Textbegriff der Hermeneutik, Nietzsches Pathos der Distanz, die paradoxe Diskursstrategie der Psychoanalyse, die ontisch-ontologische

²⁸¹ GS 6, 400.

Differenz der Seinsphänomenologie Heideggers, die phänomenologische Verzeitlichung von Zeit bei Husserl) betreibt und, ausgehend von ihren Selbstverständnissen, diese überschreitet. Sein Augenmerk gilt immer auch dem Nachweis einer internen Mangelhaftigkeit der von ihm untersuchten und geliehenen Ansätze. Die Überschreitungsgesten drücken ein Verlangen nach einer neuen Sprache, nach einer neuen Philosophie aus. In der doppelten Architektur dekonstruktivistischer Lektüren, in ihrer Ausarbeitung der Doppelcharaktere (von Recht und Gerechtigkeit, Ökonomie und Gabe, Schrift und *différance*, Markierung und Wiederholung des Zeichens) artikuliert sich ein Rationalitätsgewinn, da sie die Aporien nicht repressiv behandelt, sondern in ihnen ihren bevorzugten Ort findet. Gerade wo sich die Dekonstruktion auf ihr *a-topisches* Potential hin öffnet, hält sie an der aporetischen Verfaßtheit der Wirklichkeit fest. Das ethische Verhältnis von Singularität und Universalität wird zwar gleich einer Passion²⁸² dem Denken zugänglich gemacht, eine versöhnende Aufhebung erstrebt die Dekonstruktion jedoch nicht. Das dekonstruktivistische Denken eines „Messianischen ohne Messianismus“²⁸³ bleibt am Schluß unversöhnt. Vielleicht deutlicher als an irgendeiner anderen Stelle tritt hier die Positivierungsgeste einer – wie Derrida sagt – ursprünglichen Zweiheit bzw. Differenz hervor. Die Antworten der Dekonstruktion auf die Totalisierungstendenzen im Sozialen wie auch im Denken bestehen in Akten subversiver Verschiebung und Öffnungsgesten. Der normative Impuls, der sie dazu veranlaßt, soll jedoch nicht mit sich versöhnt werden: Er bleibt für immer auf die wieder-holende Geste der Dekonstruktion verwiesen. Das Opfer der von der Dekonstruktion unbedingt bejahten Differenz ist die Möglichkeit, Versöhnung überhaupt zu denken. Wo sie im Namen der Gerechtigkeit die Differenzen denkt, wird der Horizont einer utopischen Versöhnung und Aufhebung des Disparaten zum Undenkbaren.

Dem ließe sich jedoch der Einwand gegenüberstellen, daß Derridas Dekonstruktionen ein irreduzibles Moment von Versöhnung nicht unter den Tisch fallen lassen können. Wieso sollte sonst die Frage nach der Gerechtigkeit, der Gabe oder auch der Freundschaft und der Religion überhaupt gestellt werden? Derridas Beharren auf der paradoxen Erfahrung von ununterscheidbarer Verschiedenheit und der (unausgesprochene) Verzicht auf den Wunsch nach metaphysischer Versöhnung ließe sich von

²⁸² Vgl. Alwin Letzkus: Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas. München 2002.

²⁸³ Jacques Derrida: Marx' Gespenster, 101.

hier aus als eine Weiterführung des nichtidentischen Gedankens fassen. Dies wäre dann ein entscheidender Punkt, an dem Derrida, stärker noch als Adorno, metaphysischen Ansprüchen eine normative Absage erteilt. Ob eine solche Einschätzung allerdings den von Adorno durchgeführten bestimmten Negationen des Bestehenden gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt.

6 Literaturverzeichnis

Die Siglen werden am Ende einer Titelangabe kursiv dargestellt.

6.1 Adorno

- Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft. Bd. 2. Eingriffe, Stichworte, Anhang. In: Ders.: Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. Bd. 10.2. Hgg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main 1997. (*GS 10/2*)
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: Ders.: Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden. Bd. 6. Hgg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main 1997. (*GS 6*)
- Adorno, Theodor W.: Ontologie und Dialektik. (1960/61). Hgg. von Rolf Tiedemann. In: Adorno, Theodor W.: Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 7. Hgg. vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt am Main 2002.
- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie. (1963). Hgg. von Thomas Schröder. In: Adorno, Theodor W.: Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 10. Hgg. vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt am Main 1996. (*NaS IV/10*)
- Adorno, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. (1964/65). Hgg. von Rolf Tiedemann. In: Adorno, Theodor W.: Nachgelassene Schriften. Abteilung IV, Vorlesungen, Bd. 13. Hgg. vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt am Main 2001. (*NaS IV/13*)

6.2 Derrida

- Derrida, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Aus dem Französischen von Alexander Garcia Düttmann. Frankfurt am Main 1992.
- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché. 7. Auflage. Frankfurt am Main 1997.
- Derrida, Jacques: Die Zukunft der Universität. Frankfurt am Main 2001.
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Vom Autor und Übersetzer durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Deutsch von Garcia Düttmann. Frankfurt am Main Sonderausgabe 1996. (*Gesetzeskraft*)
- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Übersetzt von Susanne Lüdemann. Überarbeitete Ausgabe. Frankfurt am Main 1996.
- Derrida, Jacques: Mémoires. Für Paul de Man. Hgg. von Peter Engelmann. Deutsche Erstausgabe. Wien 1988.
- Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft. Übersetzt von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main 2000.
- Derrida, Jacques: Préjugés. Vor dem Gesetz. Wien 1992. Hgg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Detlef Otto und Axel Witte.
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Hgg. von Peter Engelmann. 1., vollst. dt. Ausg. Wien 1988.

6.3 Sonstige verwendete Literatur

- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I.2: Abhandlungen. Hgg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter der Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1980.
- Briel, Holger M.: Adorno und Derrida. Bemerkungen über ihre unterschiedlichen ästhetischen Konzeptionen. Amherst 1991.
- Briel, Holger M.: Adorno und Derrida. Oder: Wo liegt das Ende der Moderne? New York 1993.
- Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf 1993.
- Critchley, Simon: The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas. Oxford 1992.
- Gamm, Gerhard: Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne. Frankfurt am Main 1994.
- Giddens, Anthony: Die Frage der sozialen Ungleichheit. Hgg. von Ulrich Beck. Frankfurt am Main 2001.
- Gondek, Hans Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt am Main 1997.
- Gripp-Hagelstange, Helga: Adorno und Derrida. Oder: Der Versuch einer „Dekonstruktion“ der Metaphysik. Duisburg 1990.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. 2. Auflage. Frankfurt am Main 1997.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 1999.
- Hager, Frithjof/Pfütze, Hermann (Hg.): Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung. Lüneburg 1990.
- Haverkamp, Anselm (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt am Main 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe unter der Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Bd. 8. 4. Auflage. Frankfurt am Main 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe unter der Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Bd. 7. 1. Auflage. Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe unter der Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Bd. 3. 5. Auflage. Frankfurt am Main 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe unter der Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Werke in 20 Bänden. Bd. 12. 5. Auflage. Frankfurt am Main 1999.
- Hentschel, Rüdiger: Sache selbst und Nichtdenkungsgeanke. Husserls phänomenologische Region bei Schreber, Adorno und Derrida. Wien 1992.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max Horkheimer: Gesammelte Werke Bd. 5 Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950. Hgg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main 1987.
- Horkheimer, Max: Materialismus und Moral. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Schriften 1931–1936. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main 1988.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Bd. 4. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt Sonderausgabe 1998 nach dem 5., erneut überprüften reprographischen Nachdruck 1983 der Ausgabe Darmstadt 1964.
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Bd. 6: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt Sonderausgabe 1998 nach dem 5., erneut überprüften reprographischen Nachdruck 1983 der Ausgabe Darmstadt 1964.

- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Bd. 2. Hgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt Sonderausgabe 1998 nach dem 5., erneut überprüften reprographischen Nachdruck 1983 der Ausgabe Darmstadt 1964. (KrV)
- Kohlmann, Ulrich: Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos. Lüneburg 1997.
- Laermann, Klaus: Lacacan und Derrida. Frankolatry: Gegen die neueste Mode, den neuesten Nonsens in den Kulturwissenschaften. In: Die Zeit vom 30. Mai 1986.
- Letzkus, Alwin: Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas. München 2002.
- Luttwak, Edward: Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy. New York 1999.
- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit. Übersetzt von Joseph Vogl. Mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens. Zweite, korrigierte Auflage. München 1989.
- Marx, Karl: Die deutsche Ideologie. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 3. 9. Auflage. Hgg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin. Berlin 1990.
- Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 3. 9. Auflage. Hgg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin. Berlin 1990.
- Menke, Christoph: Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida. Frankfurt am Main 1988/1991.
- Muenker, Stefan: Ästhetische Perspektiven philosophischer Praxis: Adorno, Derrida, Wittgenstein. Berlin 1994.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra I-IV. Kritische Studienausgabe Bd. 4. Hgg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Auflage. München, Berlin, New York 1993.
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe Bd. 12. Hgg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Zweite, durchgesehene Auflage. München, Berlin, New York 1988.
- Rademacher, Claudia: Versöhnung oder Verständigung? Kritik an der Habermasschen Adorno-Revision. Lüneburg 1993.
- Riesman, David/Glazer, Nathan/Denney, Reuel: The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character. New Haven 1961.
- Schirmmacher, Frank: Totgeschwiegene Schuld. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 34 vom 10.2.1988.
- Schmidt Noerr, Gunzelin/Reijen, Willem van (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947 bis 1987. Frankfurt am Main 1987.
- Schnädelbach, Herbert: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt am Main 1987.
- Schurz, Robert: Ethik nach Adorno. Frankfurt am Main 1985.
- Schweppenhäuser, Gerhard: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie. Hamburg 1993.
- Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892). In: Ders. Gesamtausgabe. Bd. 2: Über soziale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Hgg. von Heinz J. Dahme. Frankfurt am Main 1988.
- Thyen, Anke: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt am Main 1989.
- Weigel, Sigrid (Hg.): Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus. Köln, Weimar, Berlin 1995.
- Wetzell, Michael/Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin 1993.
- Wischke, Mirko: Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main 1993.
- Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik und andere kleinere Schriften. Hgg. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main 1989.
- Zenklusen, Stefan: Adornos Nichtidentisches und Derridas *différance*. Für eine Resurrektion negativer Dialektik. Berlin 2002.
- Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main 2001.