

Gesten des Erinnerns

Die sprachtheoretischen Motive Adornos

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

Vorgelegt von
Carsten Müller (Berlin)

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Honneth
Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann
Tag der mündlichen Prüfung: 26. Mai 2004,
Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt/M

INHALT

| | |
|---|---------|
| 0. Einleitung | 3 |
| GESCHICHTSPHILOSOPHIE DES NOMINALISMUS | |
| 1. Symbol, Bild und Zeichen | 6 |
| 2. Die Zeichensprache der Aufklärung | 36 |
| 3. Odysseus | 52 |
| 4. Selbstkritik der Aufklärung: Vico | 59 |
| 5. Urbild und Erinnerung | 91 |
| SPRACHE UND VERDINGLICHUNG | |
| 6. Warentausch und Kommunikation | 119 |
| 7. Sprachpragmatik als Verdinglichungskritik | 124 |
| 8. Humboldts sprachtheoretische Verdinglichungskritik | 129 |
| 9. Die normativen Schwierigkeiten Adornos | 138 |
| 10. Exkurs: Szientistische Bedeutungstheorien | 152 |
| DIE SPRACHE DER PHILOSOPHIE | |
| 11. Der geschichtsphilosophische Ort der Philosophie | 160 |
| 12. Der Ausdruckcharakter philosophischer Sprache | 187 |
| Literatur | 199 |

0. Einleitung

Nicht nur musste es lange so scheinen, als sei erst durch Habermas Sprache ein Ort in kritischer Theorie eingeräumt worden; die sprachanalytische Wende wurde darüber hinaus als grundsätzliche Lösung gewisser Schwierigkeiten betrachtet, in die das ursprüngliche Projekt einer an Hegel, Marx und Freud anschließenden kritischen Gesellschaftstheorie geraten war.¹ Zwar ist vereinzelt immer wieder auf die sprachtheoretischen Reflexionen hingewiesen worden, die sich bei Marcuse² und Horkheimer³ ebenso finden, wie bei Adorno⁴; es dürfte aber der erhebliche Einfluss analytischer und postanalytischer Sprachphilosophie gewesen sein, der eine Befassung mit Adornos Sprachtheorie wenig aussichtsreich erscheinen ließ. Zu polemisch waren dessen Bemerkungen etwa gegenüber Wittgenstein, als dass sich nach möglichen Berührungspunkten hätte suchen lassen; erst mit erheblichem zeitlichen Abstand sind Versuche zu verzeichnen, vor allem Adorno und Wittgenstein gleichsam miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese sind allerdings so stark auf Adornos Begriffskritik und bedeutungstheoretische Fragen konzentriert, dass die geschichtsphilosophischen und ästhetischen Zusammenhänge, in denen er wichtige sprachtheoretische Überlegungen entfaltet, aus dem Blick geraten. Ich wähle in dieser Arbeit deshalb eine andere Vorgehensweise, indem ich zunächst die sprachtheoretisch relevanten Passagen der ‚Dialektik der Aufklärung‘ interpretiere und dabei der durch die Autoren selbst vorgegebenen Leitunterscheidung von Bild und Zeichen folge (Teil I); ich werde mich von dem Gedanken leiten lassen, dass Adornos Werk zumindest von einer solchen Kohärenz ist, die es erlaubt, in diesem Zusammenhang auch auf andere, zeitlich entferntere Texte zuzugreifen;⁵ diese Kohärenz wird von gewissen geschichtsphilosophischen Grundüberzeugungen gestiftet, auf die mithin auch seine das Werk durchziehenden sprachtheoretischen Äußerungen zu beziehen sind; das Ziel meiner Untersuchung liegt denn auch zunächst in dem Nachweis jener konstitutiven Verbindung von Geschichtsphilosophie und Sprachtheorie, die in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ihren prägnantesten Ausdruck findet, in den sprachpragmatisch motivierten

1 Albrecht Wellmer, Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‚sprachanalytischen Wende‘ der kritischen Theorie; in: U. Jaeggi/A. Honneth (Hg.), Theorien des historischen Materialismus; Frankfurt/M 1977, S. 465ff.

2 Hans-Ernst Schiller, Gehemmte Entwicklung. Über Sprache und Dialektik bei Herbert Marcuse; in: ders., An unsichtbarer Kette. Stationen kritischer Theorie; Lüneburg 1993, S. 98ff.

3 Gunzelin Schmid Noerr, Wahrheit, Macht und die Sprache des Eingedenkens. Zu Horkheimers sprachtheoretischen Reflexionen; in: ders., Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses; Darmstadt 1990, S. 115ff.

4 Die ersten Überlegungen zu Adornos Sprachtheorie finden sich, soweit ich sehe, bei Friedemann Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen; Frankfurt/M 1974, S. 211ff.; Hermann Schweppenhäuser, Sprachbegriff und sprachliche Darstellung bei Horkheimer und Adorno; in: A. Schmidt/N. Altwicker (Hg.), Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung; Frankfurt/M 1986, S. 328ff.

5 Ich folge darin Friedemann Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen; a. a. O., S. 14; ähnlich auch Hermann Schweppenhäuser, Theodor W. Adorno. Denken in Konstellationen – konstellatives Denken; in: Margot Fleischer (Hg.), Philosophen des 20. Jahrhunderts; Darmstadt 1990, S. 204ff.

Aktualisierungsversuchen aber nachgerade systematisch ausgeblendet wird. Der Nachvollzug der sukzessiven Entbildlichung früher Schriftsysteme soll in diesem Zusammenhang die geschichtsphilosophische Konstruktion vor dem Verdacht verfallstheoretischer Motive bewahren; ebenso soll eine Skizze des sprachtheoretischen Instrumentalismus der Aufklärungsphilosophie die polemischen Bemerkungen über die Verwandlung von Sprache in ein bloßes System der Signifikation gegen Missverständnisse absichern. Giambattista Vico wird sich dann als ungenannter Motivgeber der Kritik einer bilderfeindlichen Aufklärung erweisen, die genau deshalb vom Bild heimgesucht wird; seine Verschränkung von Geschichtsphilosophie und Sprachtheorie stiftet das narrative Vorbild der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Freilich gehen Adorno und Horkheimer über Vico hinaus, indem sie ihre Diagnose einer modernen Zerrissenheit zwischen Bild und Zeichen mittels des psychoanalytischen Theorems einer Wiederkehr des Verdrängten entwickeln.

Ich nehme dann die Leitunterscheidung von Bild und Zeichen in den Begriffen von Ausdruck und Kommunikation wieder auf (Teil II), um zwei gegensätzliche Interpretationen zu diskutieren, die beide den für Adorno so wichtigen Begriff der Verdinglichung sprachtheoretisch fruchtbar zu machen suchen. Ausdruck und Kommunikation werden sich dabei, wie zuvor schon Bild und Zeichen, als metatheoretische Kategorien erweisen, die auf die Verselbständigung und letztlich Vergleichgültigung ästhetischer und wissenschaftlicher Rationalität in einem gattungsgeschichtlichen Entzauberungsprozess abstellen; so gerät Adorno hinsichtlich dessen, was heute unter den Titeln von Umgangssprache und Lebenswelt firmiert, in normative Schwierigkeiten, weil ihm das kategoriale Instrumentarium zur Erfassung dieser eigensinnigen Gegenstände fehlt; er legt an sie vielmehr den äußerlichen Maßstab einer sprachlichen Hochkultur an und muss deshalb zu einer lediglich negativen Diagnose gelangen, die seinem eigenen Anspruch immanenter Kritik entgegensteht.

Aus der geschichtsphilosophischen Bestimmung des Verhältnisses von Ausdruck und Kommunikation wird sich im dritten Teil eine von Adorno der Philosophie zuge dachte expressive Sprachverwendung ergeben. In diesem Teil wird auch der doppelt zu verstehende Untertitel der Arbeit begründbar sein: der Begriff des Motivs verweist einerseits in die Ästhetik, andererseits in die Psychologie. Die sprachtheoretischen Äußerungen Adornos fügen sich bei aller Kohärenz nicht zu einer aus dem Gesamtwerk herauslösbaren und dann anwendbaren Theorie zusammen; sie bilden allerdings wiederkehrende Konstellationen oder Argumentationsfiguren, die sich auf Plausibilität befragen lassen; es sind dies die Kategorien von Bild und Zeichen sowie Ausdruck und Kommunikation, deren oppositionelle Anordnung gleichsam zeigt, was Adornos Diagnose der Moderne sagt: dass eine der mythischen Vorwelt zugeschlagene Einheit zerfallen oder zerrissen ist und die Gegenwart zwischen den verselbständigten Extremen taumelt. Der Begriff des Motivs deutet aber auch darauf, dass

Adornos Reflexionen zur Sprache nur verständlich werden, wenn man ihren präreflexiven Grund erschließt; diesen Grund stellen Bilder der Erfahrung eines sinnvollen Weltganzen dar, die wiederum der eigenen Kindheit entnommen sind. Bekannt ist, dass es Adorno wie nur wenigen Philosophen um die verwandelnde Bewahrung dieser Glückserfahrung zu tun war; es scheint mir kein Psychologismus zu sein, wenn man dieses Anliegen ernst nimmt, und vor diesem Hintergrund ein Bild von dem zu gewinnen sucht, was Sprache für Adorno ist und sein könnte; freilich wird dieses Bild auch sehen lassen, welches Risiko ein Denken eingeht, das sich wesentlich als Geste der Erinnerung an eine versunkene Welt vollzieht.

1. Symbol, Bild und Zeichen

Die in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ entwickelte Kritik hypertropher Zweckrationalität ist durchzogen von Bemerkungen, die der Sprache eine zentrale Stellung in einem gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozess zuweisen; das Verhältnis von Mythos und Aufklärung wird von Adorno und Horkheimer insofern sprachtheoretisch expliziert, als es sich bei ihnen um Rationalitätsstrukturen handelt, die jeweils eine eigentümliche Sprachverwendung implizieren. Diesem zentralen Thema sind freilich noch Überlegungen zum Ursprung der Sprache selbst vorgelagert, die bereits den pessimistischen Grundton der ‚Dialektik der Aufklärung‘ vorgeben; die Autoren gehen nämlich davon aus, dass als Ursprung der Sprache frühmenschliche Angsterfahrungen anzunehmen sind, die sich in spontanen Schreckensrufen ausdrückten. Freilich bringt die Angst vor einer übermächtigen natürlichen Umwelt noch keine Sprache im eigentlichen Sinne hervor, sondern lediglich ein sukzessive konventionalisiertes Ensemble expressiver Laute; in diesen Schreckenslauten der frühesten Hominiden spricht sich nicht die Dignität des menschlichen Geistes aus, sondern existenzielle Furcht. „Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte fixiert wird, wird zu seinem Namen.“¹ Mit diesem Gedanken orientieren sich Adorno und Horkheimer an Vico, der annimmt, dass die frühesten Menschen eine furchteinflößende Umwelt anthropomorphisierten, indem sie Lautzeichen zur ihrer Benennung hervorbrachten; in dieser Anthropomorphisierung gründet auch der von Ethnologie und Anthropologie analysierte Terminus ‚Mana‘, in dem Furcht und Verehrung gegenüber Naturphänomenen zusammenfließen; er wird von Cassirer als Element des mythischen Bewusstseins aufgefasst, das die Welt noch als ein Ausdrucksgeschehen versteht, in dem sich universelle Mächte in wandelbaren Gestalten kundtun.² Als sinnliche Erscheinungsformen dieser Mächte können prinzipiell alle Gegenstände mit dem Terminus ‚Mana‘ belegt und derart ihrer völligen Fremdheit entkleidet werden; von den ersten Schreckensrufen bis zur Benennung der natürlichen Umwelt dienen protosprachliche Äußerungen dem magischen Bewusstsein also zur Bindung von durch Fremdheit provozierte Furcht. Sprache als ein intersubjektiv verbindliches, der Kommunikation dienendes Zeichensystem wird von Adorno und Horkheimer dagegen eng mit zweckrationaler Selbsterhaltung zusammengedacht. Am Ursprung zweckrationaler Weltbezüge verorten sie eine interne Differenzierung der ersten piktographischen Systeme, die sie unter dem Titel einer Trennung von Bild und Zeichen fassen; die Rede von einer Trennung von Bild und Zeichen ist allerdings insofern irreführend,

1 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung; in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften; Frankfurt/M 1998, Bd. 3, S. 31; auf diese Ausgabe wird im folgenden mit GS verwiesen; die ‚Dialektik der Aufklärung‘ wird als am häufigsten zitierter Text mit DA angeführt.

2 Vgl. Georg W. Oesterdieckhoff, Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung. Der strukturgenetische Ansatz in der Soziologie; Frankfurt/M 1997, S. 189ff.

als sie suggeriert, dass beide sich vorher in einer wie immer gearteten Einheit befanden; Bild und Zeichen im Sinne Adornos und Horkheimers existieren jedoch nur als jeweils negativ gegeneinander bestimmte und sind bereits Resultate des Zerfalls eines symbolischen oder magischen Weltverständnisses. Erst eine Betrachtung des in diesem Zusammenhang verwendeten Symbolbegriffs lässt erkennen, was Adorno und Horkheimer jeweils unter Bild und Zeichen verstehen und welche rationalitätstheoretischen Implikationen sie ihrem Differenzierungsprozess beimessen.

Der hier verwendete Symbolbegriff meint, dass eine Repräsentation mit dem durch sie Repräsentierten über die Ähnlichkeit eines oder mehrerer Aspekte intern verbunden ist; ein Symbol in jenem magischen Sinn steht nicht für etwas, sondern ist selbst ein Aspekt dessen, was es symbolisiert; die Ähnlichkeit zwischen Symbol und Gegenstand wird als Indiz einer organischen Verbundenheit begriffen, aufgrund derer das Symbol als Selbstmanifestation etwa einer anonymen Naturmacht fungiert; nur diese Verwandtschaft oder innere Zusammengehörigkeit ermöglicht die Verwendung eines Symbols zur Beeinflussung von Naturprozessen oder Personen. Die handlungstheoretische Dimension des Symbols in der magischen Epoche wird von Adorno und Horkheimer in kritischer Orientierung an der Kulturtheorie Freuds expliziert;³ die Ungeschiedenheit von Bild und Zeichen im Symbol ist in jenem gattungsgeschichtlichen Entwicklungsstadium zu verorten, das dieser als animistisch bezeichnet; das Weltverständnis jenes Stadiums besteht in der Annahme universeller Beziehungen zwischen Dingen, Individuen und Gedanken, die eine symbolische Zerstörung als reale Zerstörung etwa eines Feindes überhaupt erst ermöglichen.⁴ Gegen Freud, der eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen der psychischen Organisation des Wilden und des Zwangsneurotikers konstatiert, wenden die Autoren ein, dass die neurotische Überschätzung der eigenen Gedanken gegenüber der äußeren Welt bereits eine Ausdifferenzierung des Ichs voraussetzt, die für die magische Epoche nicht angenommen werden kann;⁵ gleichwohl stimmen ihre Ausführungen zur Rationalität magischer bzw. symbolischer Handlungen mit denen Freuds weitgehend überein.⁶ Das die magische Weltansicht organisierende Prinzip bezeichnet Freud als das einer „Allmacht der Gedanken“⁷; es besteht in einer Art imaginärer Selbstermächtigung, mit der reale Ohnmacht gegenüber äußeren Verhältnissen gleichsam

3 DA, S. 25ff.

4 Vgl. Sigmund Freud, Totem und Tabu; in: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt/M 1974, S. 370, 373; diese Ausgabe wird im folgenden mit StA angeführt.

5 DA, S. 27.

6 Da es mir lediglich um eine Skizze der sprachtheoretischen Schicht der ‚Dialektik der Aufklärung‘ geht, muss Adornos und Horkheimers Freudlektüre hier nicht weiter problematisiert werden; anderenfalls wäre zu fragen, ob beide nicht einem Missverständnis über die ‚Allmacht der Gedanken‘ erliegen: Die magischen Elemente der Zwangsneurose beruhen ja gerade auf einer unzureichenden Realitätsprüfung, also jener partiellen Ungeschiedenheit von Phantasie und Realität, die Adorno und Horkheimer auf die frühesten Hominiden beschränken wollen.

7 Sigmund Freud, Totem und Tabu; a.a.O., S. 374.

kompensiert wird. Sie liegt der Funktion des Symbols in archaischen Gemeinschaften zugrunde, in denen Selbsterhaltung sich noch nicht mittels zweckrationaler Verfügungsleistungen vollzieht; vielmehr wird versucht, in magischen Riten derart Einfluss auf Natur zu nehmen, dass etwa die Symbole dieser Naturmächte angerufen werden. Es handelt sich hierbei noch nicht um Versuche eines gegenüber der Objektwelt distanzierten Subjekts, diese Naturmächte zu beherrschen, sondern um das Bemühen, sie mittels symbolischer Nachahmung zu beschwichtigen; die Einflussnahme erfolgt gerade nicht durch Überwindung, sondern durch Anerkennung ihrer Macht im Symbol.

„Die Lehre der Priester war symbolisch in dem Sinn, daß in ihr Zeichen und Bild zusammenfielen. Wie die Hieroglyphen bezeugen, hat das Wort ursprünglich auch die Funktion des Bildes erfüllt. Sie ist auf die Mythen übergegangen. Mythen wie magische Riten meinen die sich wiederholende Natur. Sie ist der Kern des Symbolischen: ein Sein oder Vorgang, der als ewig vorgestellt wird, weil er im Vollzug des Symbols wieder stets Ereignis werden soll. Unerschöpflichkeit, endlose Erneuerung, Permanenz des Bedeuteten sind nicht nur Attribute aller Symbole, sondern ihr eigentlicher Gehalt.“⁸

In dieser Auffassung alles Seienden als Moment eines ewigen Kreislaufs reflektiert sich das Naturverhältnis der frühesten, noch nicht sesshaften menschlichen Gemeinschaften; vollständig eingelassen in Naturprozesse, folgen sie den Veränderungen der Vegetation und der Wanderung ihrer Beutetiere; sich an die Natur angleichend, erhalten sie sich selbst; so ist auch die Unablösbarkeit der magischen Symbole jener Zeit ein Aspekt der Ungeschiedenheit frühmenschlichen Lebens von seinen natürlichen Bedingungen. Diese Unmittelbarkeit zerfällt mit der Ausbildung zweckrational strukturierter Selbsterhaltung, als deren Zentrum seit jeher Arbeit verstanden wird. „Natur soll nicht mehr durch Angleichung beeinflusst, sondern durch Arbeit beherrscht werden.“⁹ Die Entstehung menschlicher Siedlungen und die Entwicklung von Ackerbau und Viehzucht gewähren erste Formen von Unabhängigkeit gegenüber unmittelbaren Naturprozessen; jene frühen Menschen vermögen nun mittels Arbeit ihre Selbsterhaltung zumindest ansatzweise in eigener Kontrolle zu organisieren und derart Natur ihren Schrecken zu nehmen; Arbeit erfordert allerdings bereits gewisse kognitive Fähigkeiten, die ihrerseits an Sprache gebunden sind;¹⁰ ungleich stärker als etwa Jagen und Sammeln erzwingt die kontinuierliche Bearbeitung von Land gemeinschaftliche Koordinierungsleistungen und damit Kommunikation. „Die Verselbständigung der

8 DA, S. 33.

9 A. a. O., S. 35.

10 Die Verschränkung von Selbsterhaltung durch Arbeit und die Entwicklung spezifisch menschlicher kognitiver Fähigkeiten besteht in der Bedeutung des Gesichtssinns, die mit dem aufrechten Gang entsteht; die Fortentwicklung der damit freigewordenen Extremitäten zu Händen steht wiederum in enger Verbindung mit der Sprachfähigkeit. „Die Handlung z.B. des präzisen Werfens eines Steines ist neuronal verbunden mit der Fähigkeit, Sätze zu bilden“ (Jürgen Trabant, Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache; Frankfurt/M 1998, S. 42).

menschlichen Sprache innerhalb des kooperativen Arbeitsprozesses ist ein Ergebnis der sich steigernden und differenzierenden Notwendigkeiten gesellschaftlicher Lebenshaltung.¹¹ Ein von der je spezifischen Situation abgelöstes Wissen um Vegetationsprozesse und die vorausschauende Einrichtung von Nahrungsvorräten muss über Generationen weitergegeben werden können. Holzkamp spricht in diesem Zusammenhang von „gewußtem Wissen“¹²; gemeint sind Handlungskompetenzen, die als solche, unter Absehung von ihrem situationsspezifischen Vollzug, intersubjektiv vermittelt werden können. Dies erfordert ein abstraktes Zeichensystem, mit dem etwa logische Relationen benennbar sind; nur so lässt ein verfügbarer Umgang mit der Natur sich durchhalten, die sich derart aus einem übermächtigen Organismus in ein Objekt menschlicher Manipulation verwandelt. In dieser Entgegensetzung zur objektivierten Natur bildet sich das Denken als ‚verlängerter Arm des Menschen‘ (Marx) heraus. Explizit verweist Adorno auf jenes, seiner Auffassung nach unauslöschliche Moment von Herrschaft in allem Denken, das seinen Ursprung im Zwang zur Selbsterhaltung hat: „Die Verhaltensweise des Denkens als solche, gleichgültig was sie zum Inhalt hat, ist habituell gewordene und verinnerlichte Auseinandersetzung mit der Natur; Eingriff kein bloßes Empfangen [...]. Noch in ihrer geistigen Gestalt ist Arbeit auch ein verlängerter Arm, Lebensmittel beizustellen, das verselbständigte und freilich dann seinem Wissen von sich selbst entfremdete Prinzip der Naturbeherrschung.“¹³ Mit der Etablierung des Vorrangs zweckrationaler Selbsterhaltung findet das symbolische Weltverständnis sein Ende und eröffnet den Raum für zwei grundsätzlich unterschiedene Weisen der Artikulation von Sinn; die im Arbeitsprozess notwendige Kommunikation befördert dabei ein intersubjektiv verbindliches Zeichensystem, dessen Allgemeinheit auch dadurch hergestellt wird, dass seine Elemente zunehmend von Bildlichkeit befreit werden.

Mit ihren Annahmen über die Entwicklung eines arbiträren Zeichensystems aus den Erfordernissen zweckrationaler Selbsterhaltung scheinen sich Adorno und Horkheimer zunächst an der Begriffskritik Nietzsches zu orientieren; dieses von der Rezeption schon früh bemerkte nietzscheanische Element der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wird sich im Fortgang der Untersuchung aber in sprachtheoretischer Hinsicht als weniger zentral erweisen, als gemeinhin angenommen wird.¹⁴ Ich will deshalb nur kurz die Ausrichtung einer vitalistischen Begriffskritik in Erinnerung rufen, um dann in den folgenden Kapiteln die leitmotivische Unterscheidung von Bild und Zeichen, wie sie die ‚Dialektik der Aufklärung‘ charakterisiert,

11 Klaus Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung; Frankfurt/M 1986, S. 149.

12 A.a.O., S. 157.

13 Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel; in: GS 5, S. 268f.

14 Vgl. Heinz Röttges, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung; Berlin, New York 1972; Holger Weinger, Vernunftkritik bei Nietzsche und Horkheimer, Adorno. Die Problemstellung in ‚Zur Genealogie der Moral‘ und in der ‚Dialektik der Aufklärung‘; Dettelbach 1998.

an eine Tradition des Sprachdenkens anzuschließen, die weniger aporetisch, aber nicht weniger rationalitätskritisch ist, als der nietzscheanische Kultus des Lebendigen und Mannigfaltigen.

Nietzsches mit dem Gestus eines radikalen Nominalismus geführte Begriffskritik zielt auf die Annahme fürsichseiender und im Begriff adäquat erfasster Wesenheiten; gegen diesen Begriffsrealismus betont Nietzsche den konventionalen Charakter von Sprache. Ihre Entstehung ist, wie Marx sagen würde, „gesellschaftliche Tat“ zum Zweck der Selbsterhaltung. „Eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“ kommt einem „Friedensschluss“ gleich und bewirkt, „dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner [des Menschen; C.M.] Welt verschwinde.“¹⁵ Eine allgemeine, also intersubjektiv gültige Sprache stiftet soziale Kohäsion und fungiert zugleich als Kriterium sozialer Zugehörigkeit; wer nicht willens oder nicht in der Lage ist, die jeweiligen Regeln sprachlicher Kommunikation zu befolgen, und „die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder Umkehrungen der Namen“ verletzt, gilt im besten Fall als Lügner, der so die Negativfolie eines vernünftigen, wahrheitsliebenden Menschen abgibt: „Aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit.“ Nietzsches polemische Darstellung des ausschließenden Charakters von Wahrheit und Vernunft wurde bekanntlich aufgegriffen von Foucault, der historisch nachwies, wie die Verkörperungen sprachlicher Devianz – der Narr und der Wahnsinnige – zu Objekten aufgeklärter Wissenschaften gemacht wurden und schließlich aus der zur Vernunft gekommenen Gesellschaft verschwanden.¹⁶

Sind Nietzsches, wenn auch schematische Ausführungen über den Zusammenhang von Sprache und sozialer Kohäsion noch einsichtig zu machen, so offenbaren sich an seinen Überlegungen zur Entstehung der je einzelnen Wörter die Tücken eines strengen Nominalismus. Ein Wort, so Nietzsche, ist „die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“¹⁷ Derart beziehen Wörter sich nicht auf Gegenstände möglicher Welterfahrung, sondern auf physiologische Veränderungen im Körperinneren, über deren Herkunft Schweigen herrschen muss. Die Wörter entstehen in einem Prozess der Metaphorisierung jenes ursprünglichen Nervenreizes: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der

15 Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*; Kritische Studienausgabe, Bd. 1; München 1988, S. 877.

16 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*; Frankfurt/M 1973.

17 Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*; a.a.O., S. 878.

Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“¹⁸ Der Prozess der Wortbildung wird von Nietzsche offenbar gedacht als ein Prozess radikaler Übersetzung, in dem eine jeweilige Metapher durch eine „ganz andere und neue“ ersetzt werden muss.¹⁹ Der Übergang von Wörtern in Begriffe schließlich vollzieht sich als Abstraktionsprozess, in dem Wörter hinsichtlich eines gemeinsamen Aspekt zu einer Klasse versammelt werden, als deren Name ein Begriff fungiert. Nietzsche betont insbesondere, dass es sich hierbei um einen Prozess handelt, der auf Kosten ursprünglicher Konkretion vollzogen wird: „Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.“²⁰ Insofern Begriffe also durch ein „Übersehen des Individuellen und Wirklichen“²¹ gebildet werden, muss eine allein nach den Regeln diskursiver Rationalität verfahrenende Weltbeschreibung, wie die Wissenschaften sie zur Norm erheben, unzulänglich bleiben; sie ermangelt gerade jener Anschaulichkeit, welche die vorbegriffliche Sprache charakterisiert, und ist in ihrem ordnenden Vorgehen zur Selbsterhaltung doch unerlässlich. „Im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulierende und Imperativische.“²²

So suggestiv Nietzsches Begriffskritik freilich sein mag, bleibt sie doch fragwürdig aufgrund ihres ausgesprochen strengen Nominalismus; die sprachtheoretische Annahme einer vollkommen unstrukturierten Welt, der Ordnung allein durch die begrifflichen Leistungen interagierender Subjekte aufgeprägt wird, ist undurchführbar, weil auf ihrer Grundlage jeder Geltungsanspruch von Aussagen über diese Welt von vornherein obsolet wäre. Nietzsche eröffnet allerdings selbst die Möglichkeit, der Unhintergebarkeit unseres sprachlichen Weltbezugs Rechnung zu tragen, ohne seine begriffskritischen Einsichten preiszugeben. Anhand von Beispielen für Prädikation spricht er von „willkürlichen Abgrenzungen“ und „einseitigen Bevorzungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges!“²³ Hier erscheint

18 A.a.O., S. 879.

19 Vgl. hierzu die ausführliche Untersuchung von Anne Tebartz-van Elst, *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*; Freiburg/Br., München 1994.

20 Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*; a.a.O., S. 879f.

21 A.a.O., S. 880.

22 A.a.O., S. 881f.

23 A.a.O., S. 879.

nicht die Sprachlichkeit unseres Weltbezugs überhaupt als Problem, sondern dessen durch irreflexive Begriffsverwendung verschuldete Engführung; die Kritik richtet sich auf die „einseitigen Bevorzugungen“, die eine vorrangig begriffliche Weltbeschreibung impliziert, und die zugleich aus Gründen der Selbsterhaltung unverzichtbar sind. Indem nämlich der Mensch „sein Handeln als v e r n ü n f t i g e s Wesen unter die Herrschaft der Abstraktionen“ stellt, erwehrt er sich der Gefahr, „durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen.“²⁴ So entsteht das Selbst des vernünftigen Menschen durch Distanzierung von sinnlicher Mannigfaltigkeit im Medium einer kommunikativen, begrifflich strukturierten Sprache; die Verfügung über diese Sprache ist unhintergehbare Voraussetzung für zweckrationale Verfügungsleistungen überhaupt.

Es wäre hier nun ein Leichtes, der ‚Dialektik der Aufklärung‘ eine mindestens idiomatische Nähe zur Begriffskritik Nietzsches nachzuweisen; dass der Begriff Instrument eines vom Willen zur Macht getriebenen Subjekts ist, das sich die Welt verfügbar macht; dass begriffliche Identifizierungsleistungen dem Nichtidentischen Unrecht tun; dass schließlich die Kritik des Begriffs selbst begrifflich verfahren muss, sofern sie nicht verstummen will – all dies sind bisweilen stereotyp wiederholte Argumentationsfiguren, die kaum noch auf Stimmigkeit befragt, sondern lediglich – je nach Haltung zur ‚frühen‘ Kritischen Theorie – als Belege von Anachronizität oder ungebrochener Aktualität präsentiert werden. Ich will deshalb die Rede von einer phylogenetisch frühen Differenzierung von Bild und Zeichen zunächst auf ihren realgeschichtlichen Bezugspunkt hin durchsichtig machen. Die meist als nietzscheanisch klassifizierten Motive einer ursprünglichen Metaphorizität aller Sprache und einer sich in arbiträren Zeichen vergegenständlichenden Herrschaftsvernunft werden dann anlässlich Giambattista Vicos in eine Kritik der Moderne eingebunden werden, die dem Anliegen der ‚Dialektik der Aufklärung‘ besser Rechnung trägt als eine Theorie totalisierter Machtansprüche, die sich schon kategorial abblendet gegen die, vorsichtig gesagt: Indizien eines historischen Fortschritts, der durch alle Katastrophen hindurch „immer auch war.“²⁵

Ich will dabei versuchen, die Erzählung von der Genese einer in sich zerrissenen Moderne an einen Diskurs anzuschließen, in dessen Zentrum die materielle oder mediale Seite von Sprache steht; mit den Kategorien von Symbol, Bild und Zeichen nähert die ‚Dialektik der Aufklärung‘ sich dem Phänomen Sprache ja über die jeweiligen Medien von Sinn, wie sie charakteristisch sind für die mythische Welt einerseits, die aufgeklärte Welt andererseits. Hier liegt der zentrale Unterschied zwischen dem Sprachdenken der ‚älteren‘ und der ‚neueren‘ Kritischen Theorie:

24 A.a.O., S. 881; gesperrt i.O.

25 Theodor W. Adorno, Fortschritt; in: GS 10.2, S. 629.

Statt einer medientheoretischen wählt Habermas die pragmatische Perspektive, unter der Sprache als ein normativ strukturiertes Ensemble ineinandergreifender Handlungen erscheint; der Prozess der Aufklärung besteht aus dieser Perspektive nicht im Wandel der jeweiligen Materialität des Sinns, sondern im Hervortreten dieser inneren Normativität von Sprechhandlungen. Der so dem Sprechen abgewonnene Sprachbegriff ist einerseits Konsequenz der Säkularisierung des Begriffs des Geistes, er ist andererseits Fortsetzung einer traditionellen Priorisierung des Geistes, die ihm dem Vorrang gegenüber seinen Objektivationen zuweist. Die neuzeitliche Verweltlichung des Geistbegriffs vollzieht sich auf zwei entgegengesetzten Wegen: Descartes entziffert ihn als das Ensemble individueller Denkvollzüge und verwandelt ihn derart in einen intramentalen Sachverhalt; Hegel dagegen erblickt den Geist in den überindividuellen Ausdrucksgestalten von Religion, Kunst, Wissenschaft und Recht und ebnet so den Weg der Geisteswissenschaften, die sich um die hermeneutische Erschließung von Sinn bemühen. In beiden Traditionslinien erweist sich die Säkularisierung des Geistbegriffs allerdings insofern als unvollständig, als dem Geist eine wesentliche Immaterialität zugesprochen wird, die sich nur sekundär der Äußerlichkeit des Materiellen einbildet; der *linguistic turn* dezentriert einerseits diese Innerlichkeit des Denkens oder des Sinns auf vielfältige Weise in die Strukturen des Sprachlichen; er konzipiert diese Sprachlichkeit des Geistes andererseits nach dem Modell der mündlichen Kommunikation und erklärt so zum Paradigma, was zumindest seit der typographischen Revolution eine bloße Funktion technologischer Standardisierung ist. „Die sprachkritische Wende stiftete also ein Bündnis von Geist und Sprache; doch ihre implizite Orientierung am Modell der mündlichen Kommunikation führte dazu, daß im Gewand des sprechorientierten Geistbegriffes die überkommene Vorstellung von der Immaterialität des Geistes sich feinsinnig fortwebte.“²⁶ Die medienkritische Wende trägt dagegen dem Sachverhalt Rechnung, dass die spezifische Materialität von Zeichen oder Symbolen nicht nur Möglichkeitsbedingung einer intersubjektiven Übertragung von Sinn, sondern schon der Sinnbildung überhaupt ist. Indem man die sprachtheoretisch relevanten Begriffe von Symbol, Bild und Zeichen medientheoretisch liest, trägt man dem von A. Thyen gegenüber der ‚Dialektik der Aufklärung‘ geäußerten Vorwurf des Kognitivismus Rechnung: die kognitive Dimension eines gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses wird noch einmal in Abhängigkeit von der Materialität des Kognitiven bestimmt.²⁷ Insbesondere die Begriffe von Bild und Zeichen beschreiben jeweils eine eigene Materialität des Sinns wie sie die mythische Welt einerseits, die aufgeklärte Welt andererseits charakterisiert; ebenfalls trägt man der ästhetischen Tradition des

26 Peter Koch/Sybille Krämer, Einleitung zu: dies. (Hg.), Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes; Tübingen 1997, S. 10f.

27 Anke Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno; Frankfurt/M 1989, Kap. 2.1.

europäischen Sprachdenkens Rechnung, in der die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ja zu verorten ist.

Der Prozess, den die ‚Dialektik der Aufklärung‘ als Werden eines von der Angst vor Kontrollverlust besessenen Cartesischen Subjekts beschreibt, lässt sich in medientheoretischer Hinsicht als Prozess der Konstitution von Sprache als eines arbiträren Zeichensystems, dessen bildlicher Ursprung an ihm selbst unsichtbar geworden ist, lesen. Derart kann die ‚Dialektik der Aufklärung‘ als das ernst genommen werden, was sie ist: als Diagnose eines hochgradig ambivalenten Gattungsprozesses, in dem bestimmte Verluste zugleich als Freiheitsgewinne begriffen werden müssen. Adorno und Horkheimer lassen die gattungsgeschichtliche Entwicklung von Sprache anheben im Symbol, das magischen Zwecken dient; auf diese Weise wird das Augenmerk von Anfang auf die materielle Seite eines anderweitig gar nicht mehr rekonstruierbaren archaischen Sinns gelegt:

„Schon wenn die Sprache in die Geschichte eintritt, sind ihre Meister Priester und Zauberer. Wer die Symbole verletzt, verfällt im Namen der überirdischen den irdischen Mächten, deren Vertreter jene berufenen Organe der Gesellschaft sind. Was dem vorausgeht, liegt im Dunklen“²⁸

Geschichte und Sprache werden hier ganz klassisch als gleichursprünglich betrachtet;²⁹ disparate Begebenheiten finden ihren Sinnzusammenhang einerseits erst in ihrer sprachlichen Verbindung; sie sind historiographisch andererseits erst zugänglich, sobald ‚die Sprache in die Geschichte eingetreten ist‘, Geschichte also von einer die Zeiten überdauernden Materialität getragen wird; was dieser Vereinigung von Sinn und dauerhafter Materialität vorausliegt, verbleibt ‚im Dunklen‘. Indem die Autoren ihre sprachtheoretische Reflexion an der jeweiligen Materialität des Sinns orientieren, setzen sie einen Sprachbegriff voraus, der den der Linguistik oder der Sprachphilosophie extensional überschreitet: von Sprache ist insbesondere bei Adorno immer dann die Rede, wenn eine materielle Gestalt auf einen Sinn hin dechiffriert, verstanden werden kann. Nur unter dieser Voraussetzung sind seine Äußerungen über den Sprachcharakter von Musik und Kunst plausibel; und nur unter dieser Voraussetzung kann die ‚Dialektik der Aufklärung‘ den Ursprung von Sprache in den Symbolen magischer Rituale erblicken.

Im Übergang zu zweckrational organisierter Selbsterhaltung wird das symbolisch vermittelte Weltverhältnis sukzessive zerfallen in ein bildvermitteltes einerseits, ein zeichenvermitteltes andererseits: wird der im Bild als gegeben erfahrene objektive Sinn beziehungslos koexistieren mit Sinn als einem Effekt regelkonformer Zeichenverwendung durch das Subjekt. Dieses von

28 DA, S. 37.

29 Vgl. Johannes Rohbeck, *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*; Frankfurt/M 2000, S. 25f.

der ‚Dialektik der Aufklärung‘ verwendete geschichtsphilosophische Motiv eines sukzessiven Ausschlusses von Bildlichkeit im Entstehungsprozess eines sprachlichen Zeichensystems findet zunächst gewisse realgeschichtliche Entsprechungen im empirischen Wandel der frühesten graphischen Systeme. Adorno und Horkheimer verweisen insbesondere auf jenes Schriftsystem, das seit der Renaissance das europäische Denken fasziniert hat, und lange als Artikulation eines göttlichen Sinns begriffen wurde: die Hieroglyphen.³⁰ Diese sollen bezeugen, dass „das Wort ursprünglich auch die Funktion des Bildes erfüllt“ hat.³¹ Die offenkundige Bildlichkeit der Hieroglyphenschrift wurde noch in der Aufklärung als Verschlüsselung eines sakralen Geheimwissens gedeutet, bis William Warburton in einer umstrittenen Schrift eine geradezu materialistische Deutung vorlegte, nach der die Hieroglyphen die materiell adäquate Gestalt des Geistes der kindlichen Gattung sein sollten. Warburton behauptet, dass alle Schrift im Bild habe anheben müssen, weil dies eine primordiale Art der Welt Weltaneignung darstelle, die Chinesen, nativen Amerikanern und eben auch Ägyptern gemeinsam sei: „Wir sehen also, daß der gemeinschaftliche Grund aller dieser verschiedenen Arten zu schreiben und zu reden, ein Gemälde oder Bild war, welches durch die Augen oder Ohren der Einbildungskraft vorgestellt wurde: Und da dieses die einfältigste und allgemeinste Art zu unterrichten ist; [...] so müssen wir nothwendig schließen, daß sie eine natürliche Erfindung der Nothwendigkeit seyn.“³² Adorno und Horkheimer werden dieses sprachtheoretische Motiv der Aufklärung aufnehmen und den gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozess in medialer Hinsicht als Weg von einer mit objektivem Sinn erfüllten Bilderwelt zu einer Welt arbiträrer Zeichen erzählen. Der Begriff der Hieroglyphe wird dabei nicht nur auf die Zeremonialschrift der altägyptischen Priesterkaste angewendet, sondern umfasst alle Systeme graphisch materialisierten Sinns, die auf einer Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Signifikat und Signifikant beruhen und so an ihren Ursprung im Symbol erinnern, wie etwa die sumerische und babylonische Keilschrift und die chinesische Schrift. Der Begriff der Hieroglyphe wird also zur Beschreibung eines Prinzips verwendet, nach dem ein archaischer Sinn artikuliert wird, und das kategorial von jenem Prinzip des Sinns abzugrenzen ist, das Adorno und Horkheimer einer Welt von Aufklärung und analytischer Rationalität zuschreiben. Ideographische Systeme bilden die Bedeutung eines Wortes ab, indem sie die Gestalt, einzelne Merkmale oder funktionale Assoziationen des Referenten graphisch fixieren, wie etwa im Altsumerischen ein Fuß die Bedeutung ‚Gehen‘ hat.³³ Diese, wie immer auch stilisierte, Abbildung der Welt bedarf des Sagens nicht: Sinn ist hier ein

30 Vgl. Erik Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*; Copenhagen 1961.

31 DA, S. 33.

32 William Warburton, *Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter*. Mit einem Beitrag von Jacques Derrida; Frankfurt/M, Berlin, Wien 1980, S. 46.

visuelles Phänomen, das in engster Fühlung mit den Dingen entsteht. Die Verbalisierung dieses geschauten Sinns bleibt ihm äußerlich und in bestimmter Hinsicht willkürlich; die Ideographie ist auf die Rede in geringerem Maße angewiesen als die Phonographie; man muss etwa mit der Grammatik des Chinesischen nicht vertraut sein, um einem chinesischen Text einen zumindest groben Sinn abgewinnen zu können; wer lediglich das *Han* *zhe*, das System der chinesischen Schriftzeichen beherrscht, vermag entsprechende Texte zu lesen, ohne ein Wort Chinesisch zu sprechen; deshalb können Chinesen und Japaner wechselseitig ihre Zeitungen lesen, aber nicht miteinander sprechen. Nur aufgrund dieses ideographischen Charakters der chinesischen Schrift hat sich im chinesischen Kulturkreis die Kunst der Kalligraphie herausbilden können, die ja aus dem Bildaspekt der Schriftzeichen schöpft. Seit die europäische Sprachwissenschaft sich mit dem Chinesischen befasst, ist immer wieder auf die kognitiven Implikationen seines ideographischen Charakters hingewiesen worden, vor allem darauf, dass in ihm „Denken und Anschauung miteinander engstens verknüpft sind.“³⁴ Die spezifische Materialität seiner Sinnträger verleiht dem Chinesischen eine von der alphabetischen Kultur des Okzidents gänzlich verschiedene Ausdrucksgestalt: Es wird gemeinhin als besonders geschickt zum Ausdruck von Ambiguität oder Mehrdeutigkeit betrachtet.³⁵ Deshalb wäre die chinesische Schrift innerhalb der von Adorno und Horkheimer verwendeten Disjunktion nicht dem Bereich des Zeichens, sondern dem des Bildes zuzuschlagen; sie ist materialisierte Erinnerung an einen im Bild sich zeigenden, sprachlosen Sinn.

Die von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ vorgenommene Distinktion zwischen einer Welt der Bilder und einer Welt der Zeichen ist heute allerdings nicht ohne weiteres einsichtig, denn sie beruht auf zwei Unterscheidungen, die zumindest innerhalb eines semiotischen Vokabulars nicht sinnvoll vorzunehmen sind. Zum einen wird den materiellen Elementen der Ideographie eine Ähnlichkeit mit ihren Signifikaten zugesprochen, die im Zuge der Herausbildung arbiträrer Zeichen suspendiert wird; auf diese für Adorno und Horkheimer wichtige Unterscheidung werde ich weiter unten zurückkommen. Zum anderen scheinen die Autoren Bild und Zeichen funktional gegeneinander abzugrenzen, indem sie diesem Sprachreferenz und jenem Weltreferenz zuschreiben: die archaischen Bilderschriften sollen in unmittelbarer Beziehung zu Gegenständen oder Sachverhalten stehen, während das alphabetische System arbiträrer Schriftzeichen gleichsam einen Umweg über die reflexiven Leistungen des Subjekts erzwingt; im Bild soll ein sprachloser Sinn sich zeigen, der mit Etablierung des Alphabets

33 Zur typologischen Unterscheidung von Logographie und Phonographie siehe Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*; Frankfurt/New York 21991, S. 147ff.

34 Rolf Trauzettel, *Bild und Schrift oder: Auf welche Weise sind chinesische Schriftzeichen Embleme?*; in: W. Stegmaier (Hg.), *Zeichen-Kunst*; Frankfurt/M 1999., S. 144.

unsichtbar wird, und nachträglich reflexiv rekonstruiert werden muss. Diese recht grobe Unterscheidung nach Weltreferenz und Sprachreferenz bricht allerdings zusammen, sobald man sich vergegenwärtigt, dass schon die hermeneutische Erschließung von Bildern Reflexivität, also Sprache impliziert. Der archaische Geist ist dem Sein nicht näher, weil er es sich vorsprachlich erschlosse. Schon aus kategorialen Gründen ist man also genötigt, das Motiv einer funktionalen Differenz von Bild und Zeichen zu reformulieren, sofern sein geschichtskritischer Sinn gerettet werden soll. In empirischer Hinsicht zerbricht die Vorstellung eines vorsprachlichen Sinns der Hieroglyphen mit der Entzifferung des berühmten Steins von Rosette, der ein und denselben Sachverhalt in altägyptisch, demotisch und griechisch wiedergibt; seither ist bekannt, dass die Hieroglyphen keine Bilderschrift im geläufigen Sinne darstellen, sondern semantische und phonetische Artikulation verbinden.³⁶ Eine Hieroglyphe stellt einerseits einen Gegenstand oder Sachverhalt dar und folgt so dem Prinzip der Ideographie; sie bezeichnet aber zugleich den konsonantischen Lautwert eines Gegenstandes und nimmt so bereits das Prinzip der Phonographie vorweg. So kann das Bild des Auges auf das Wort ‚tun‘ übertragen werden, das zwar einen anderen semantischen, aber denselben phonetischen Wert besitzt; darüber hinaus fungieren die Hieroglyphen als Determinative, die sich auf ganze Sinnklassen beziehen, etwa das Bild des Auges, das sich auf alles bezieht, was mit dem Sehen zusammenhängt, oder das Bild des Hauses, das sich auf alle räumlichen Begriffe bezieht.³⁷

Wenn nun die Ideographie und die Hieroglyphenschrift keinen Sinn vorstellen können, der aller Reflexivität vorausläge und gleichsam der Gegenstandswelt selbst entnommen wäre, ist auf die spezifische Materialität zu sehen, die diesen Sinn jeweils artikuliert. Hilfreich ist hier die von A. Assmann vorgenommene Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Signifikation. Der Prozess der mittelbaren Signifikation folgt dem semiotischen Gesetz von der inversen Relation von Anwesenheit und Abwesenheit: um ein Zeichen semantisch erschließen zu können, muss dessen materielle Gestalt gleichsam verwinden oder der Aufmerksamkeit des Interpretanten entrückt werden.³⁸ Bei Lektüre eines alphabetischen Textes gleitet der Blick kontinuierlich über die Schriftzeichen hinweg und stößt zu einem hinter ihnen liegenden Sinn vor, der zu diesen ihn tragenden sinnlichen Gestalten in einem Verhältnis der Äußerlichkeit steht. „Das Prinzip der mittelbaren Signifikation verwertet den Impuls der Sinne lediglich als eine Initialzündung, die den Verstehensprozess anregt und einleitet. Die Wege des Geistes müssen sich möglichst weit von diesem Ausgangspunkt

35 Vgl. etwa F. Coulmas, Alternativen zum Alphabet; in: K.B.Günther/H. Günther (Hg.), Schrift, Schreiben, Schriftlichkeit; Tübingen 1983, S. 169ff.

36 Vgl. Jan Assmann, Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens; in: H.-U. Gumbrecht/K.L. Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation; Frankfurt/M 21995, S. 141ff.

37 Vgl. a.a.O., S. 142.

entfernen, wenn der Gedanke in den Bereich der Generalität und Universalität vordringen soll. Nicht die Entzifferung und Ausdeutung, sondern die Abstraktion von der Erscheinungswelt führt zur Erkenntnis. Die eigentliche Verantwortung liegt bei dem aktiven, vom Diktat der Sinne und den Eindrücken der Gegenstandswelt unabhängigen produktiven menschlichen Geist.³⁹ Gehen in diesem Prozess einer ‚normalen‘ Semiose Sinn und Sinnlichkeit also lediglich eine konventionale Beziehung ein, so sind sie in der unmittelbaren Signifikation konstitutiv aufeinander verwiesen. Die ‚wilde Semiose‘ bleibt in die Materialität der Zeichen gleichsam versenkt und erfordert weniger einen lesenden als einen starrenden Blick; die Aktivität des zeichenkombinierenden Geistes ist hier suspendiert zugunsten einer kontemplativen Haltung, die der materiellen Gestalt des Zeichens nahe bleibt. „Starren richtet sich auf ein kompaktes Zeichen, das sich nicht in Signifikant und Signifikat auflösen lässt. Diese Fusion ist verantwortlich für Unübersetzbarkeit, Nicht-Mittelbarkeit, unerschöpfliche Vieldeutigkeit.“⁴⁰ Als ein System unmittelbarer Signifikation macht Assmann nun die Hieroglyphen aus, denn diese geben ihren Sinn nur preis, sofern der Interpretant bei ihrer materiellen Gestalt verweilt. Die Hieroglyphen verweisen nicht auf einen ihnen äußerlichen Sinn, sondern sind geradezu Inkarnationen von Sinn, der jenseits ihrer keine Existenz hätte; anders als in der mittelbaren Signifikation kommt der materiellen Gestalt des Zeichens hier also keine bloße Trägerfunktion zu. „Der sinnlich faßbaren Erscheinung kommt im System der unmittelbaren Signifikation eine ganz andere Bedeutung zu. Dort stellt der Sinnesimpuls, verfestigt als Hieroglyphe oder Emblem, ein Verstehensmodell dar, dem die kontemplative Anschauung als Orientierung verpflichtet bleibt. In der sinnlichen Erscheinung selbst muß die verborgene geistige Bedeutung entdeckt werden.“⁴¹ Diese Versenkung des Geistes in Sinnlichkeit ist Kennzeichen der altägyptischen Kultur, der die uns vertraute Immaterialität des Geistes schlechthin undenkbar war; so fungierte die Mumifizierung Verstorbener ja als ein Verfahren, der Seele den Leib zu bewahren, ohne den sie hätte vergehen müssen.⁴² Es ist dieses hermeneutisch relevante Verhältnis zu Sinnlichkeit oder Materialität, auf das Adorno und Horkheimer mit ihrer Unterscheidung von Bild und Zeichen abstellen: Die Hieroglyphen und die Bilder der Ideographie referieren nicht unmittelbar auf Welt; ihre Unmittelbarkeit liegt in der hermeneutisch konstitutiven Funktion ihrer sinnlichen Gestalt, die nicht lediglich

38 Vgl. etwa U. Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*; München 1987, S. 20.

39 Aleida Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*; München 1980, S. 62.

40 Aleida Assmann, *Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose*; in: H.U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), *Materialität der Kommunikation*; a.a.O., S. 241.

41 Aleida Assmann, *Die Legitimität der Fiktion*; a.a.O., S. 62.

42 Vgl. auch Hegels Situierung Ägyptens in der Teleologie des sich selbst begreifenden Geistes: „Die Schriftsprache ist noch Hieroglyphe und die Grundlage derselben nur das sinnliche Bild, nicht der Buchstabe selbst. – So liefern uns die Erinnerungen Ägyptens selbst eine Menge von Gestalten und Bildern, die seinen Charakter aussprechen; wir erkennen darin einen Geist, der sich gedrängt fühlt, sich äußert, aber nur auf sinnliche Weise“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; Stuttgart 1961, S. 289).

Vermittlungsinstanz eines sie übersteigenden Sinns ist. Anders als das Zeichen, repräsentieren die Bilder keinen schon bekannten und bloß regelkonform nachzubildenden Sinn, sondern bringen Sinn überhaupt erst zum Ausdruck. Hier wird deutlich, inwiefern der Begriff des Bildes oder der Bildlichkeit mit dem des Ausdrucks verbunden ist und welche geschichtsphilosophische Relevanz Adorno dieser Expressivität von Bildlichkeit zusprechen muss. Weithin wird Ausdruck innerhalb der binären Struktur von Innen und Außen verstanden; er soll dann sowohl der Prozess als auch das Resultat einer Bewegung sein, die einen innerhalb des Subjekts verorteten Gehalt zur Äußerlichkeit bringt.⁴³ So wäre Ausdruck allerdings nicht mehr als die Darstellung oder Repräsentation einer ersten, inneren Welt in einer zweiten, äußeren. Zu diesem Verständnis verführen uns die ontologischen Effekte der Grammatik: wir betrachten etwa bestimmte leibliche Phänomene als Ausdruck affektiver Regungen, so das Erröten des Gesichts und das Anheben der Stimme als Ausdruck von Zorn. Die Problematik dieser Redeweise zeigt sich, sobald wir uns fragen, was dieser innere Zustand namens Zorn jenseits seiner leiblichen Äußerungsweisen sein soll: es handelt sich offenbar um eine Cartesische Sprechweise, die den inneren Zustand eines Subjekts von seinen leiblichen Bewegungen, als deren Sinn gleichsam, ontologisch trennt. Wir müssen aber zugestehen, dass die Rede von einem sich jenseits seiner Inkarnationen vollziehenden Sinn sinnwidrig anmutet; dass ein Zorn, der – ob als geäußert oder unterdrückt – sich nicht als spezifische Verbindung leiblicher Phänomene vollzöge, kein Zorn wäre. So muss gesagt werden, dass Zorn nichts anderes *ist*, als das Ensemble seiner leiblichen Äußerungen.⁴⁴ Es liegt dem Ausdruck kein Auszudrückendes voraus; vielmehr ist Ausdruck jene Bewegung, in der das, was der vermeintliche Gehalt des Ausdruck sein soll, überhaupt erst zur Welt gebracht wird. Ausdruck ist also in einem fundamentalen Sinne verbunden mit *Poiesis* oder Hervorbringung; im Ausdruck gewinnt überhaupt erst Wirklichkeit, was dann durch regelgeleitete Repräsentation erfasst werden kann. Im Ausdruck gewinnt die sinnliche Mannigfaltigkeit eine aller Regelförmigkeit vorausliegende Kohärenz, an der die kritische Frage nach ihrem Geltungsgrund ins Leere läuft: die expressiv gestiftete Kohärenz der Welt ist selbst schon Grund aller Repräsentation von etwas. Als Medium dieser primordialen Expressivität fungiert Adorno zufolge das Bild, das so eine zugleich kognitive und geschichtsphilosophische Bestimmung erhält; im Bild vollzieht sich Verstehen gerade nicht als Distanzierung von

43 Ich halte mich im folgenden an Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*; Frankfurt/M 2000, S. 222ff.

44 Vgl. auch Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*; Berlin 1966, S. 218ff.; Adornos, wenn auch verhaltenen vorgetragenes Beharren auf leiblich fundierter Expressivität und Merleau-Pontys Verständnis von Existenz als Ausdrucksgeschehen könnte es reizvoll machen, Verständigungsmöglichkeiten zwischen diesen so gegensätzlichen Philosophen nachzugehen; zu ihrer kurzen persönlichen Begegnung siehe die Bemerkungen Tiedemanns in: Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik [1960/61]*; Frankfurt/M 2002, S. 427f.; zur neueren Rezeption Merleaus-Pontys auch: Axel Honneth, *Leibgebundene Vernunft. Zur Wiederentdeckung Merleau-Pontys*; in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*; Frankfurt/M 21999, S. 134ff.

Sinnlichkeit, sondern in ihr. Dieser Status der Unmittelbarkeit, der Sinnlichkeit in einem bildlich artikulierten Weltverhältnis zukommt, charakterisiert die gesamte Welt dessen, was Adorno und Horkheimer unter dem Begriff des Mythos fassen;⁴⁵ Sinn und Sinnlichkeit leben hier in innigster Verschränkung und erzeugen jene Ambiguität, die das in der aufgeklärten Welt heimische Subjekt mit Angst erfüllt, denn die Unvorstellbarkeit immateriellen Sinns bedeutet umgekehrt ja die Unvorstellbarkeit sinnloser Materialität. Diese Welt eines unverfügbaren, weil prinzipiell jedem Gegenstand innewohnenden Sinns wird das erwachende Subjekt im Aufklärungsprozess scheinbar hinter sich lassen; es wird in der semantischen Polyvalenz des Bildes eine Bedrohung seiner Identität erblicken, Erkenntnis auf das Ideal einer *cognitio clara distincta* verpflichten und dabei vergessen, dass schon die mehrdeutige Welt des Mythos Resultat kognitiver Leistungen war. In seinen Überlegungen zum archaischen Ursprung der Kunst spielt Adorno auf diese unifizierende Syntheseleistung des Subjekts an:

„Mehrdeutigkeit ist nicht, oder nicht nur, der Beschränktheit von Erkenntnis zur Last zu legen; sie eignet vielmehr der Vorgeschichte selbst. Eindeutigkeit existiert erst, seit Subjektivität sich erhob.“⁴⁶

Das subjektive Bedürfnis nach Eindeutigkeit dirigiert den Gang von Aufklärung als einer Reaktion auf die Furcht vor dem Diffusen – so bekanntlich die Diagnose Adornos und Horkheimers. Die realgeschichtliche Voraussetzung dieser Deutung besteht in medientheoretischer Hinsicht im Übergang von der Ideographie zur Phonographie, vom Bild zum Zeichen. Mit diesem Schritt wird die Gattung aus dem Bannkreis magischer Praktiken scheinbar heraustreten und die Welt mittels künstlicher Zeichen kalkulierbar machen. Wo Adorno und Horkheimer das Motiv der Angst narrativ zu Anwendung bringen, verweist die historische Forschung freilich auf den pragmatischen Nutzen eines von Bildlichkeit befreiten Zeichensystems. Die ideographische Artikulation von Sinn bleibt nämlich exklusiv, sie obliegt den Priestern und überlässt den Laien lediglich die mit Vergänglichkeit geschlagene Stimme. Da für zu benennende Gegenstände oder Tätigkeiten jeweils eigenständige Ideogramme gefunden werden mussten, waren die sakralen Bilderschriften nicht nur überaus umfangreich, sondern erforderten auch eine langwierige Ausbildung, die eine hohe soziale Position der wenigen Schreibkundigen bedingte. An der Entwicklung der sumerischen Bilderschrift zur Standardschrift der Assyrer lässt sich beobachten, wie dieser bildliche Charakter zunehmend durch Zeichen verdrängt wird, die mit ihrem jeweiligen Gegenstand nicht mehr durch Ähnlichkeit, sondern, wie Adorno und Horkheimer formulieren, durch „Intention“

45 Rolf Tiedemann, ‚Gegenwärtige Vorwelt‘. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I); in: Frankfurter Adorno Blätter V; München 1998, S. 9ff.

46 Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie; in: GS 7, S. 482.

verbunden sind.⁴⁷ Den Grund für die Herausbildung eines allgemein gültigen Schriftsystems legt die Einbindung der vormals magischen Symbole in die lineare Struktur früher Rechenoperationen; dieses Phänomen findet sich nur in bäuerlichen Gemeinschaften, in denen die aufgrund von Landwirtschaft und Viehzucht zweckrational organisierte Selbsterhaltung entsprechende kognitive Anforderungen stellt.⁴⁸ „Das System der organisierten Darstellung mythischer Symbole und das eines elementaren Rechnens scheinen zu einem bestimmten Zeitpunkt, der mit den Regionen variiert, zusammenzufließen und bringen die primitiven Schriften der Sumerer und Chinesen hervor, in denen die dem gebräuchlichen Figurenrepertoire entnommenen Bilder eine weitgehende Vereinfachung erfahren und sich aneinanderreihen. Dieses Vorgehen ermöglicht noch keine wirklichen Texte, gestattet aber die Aufzählung von Lebewesen und Gegenständen. Die Vereinfachung der Figuren, die durch den wenig monumentalen Charakter der Dokumente bestimmt war, wurde zur Quelle für ihre fortschreitende Ablösung von jenem Kontext, den sie materiell evozierten; aus Symbolen mit dehnbaren Implikationen wurden Zeichen, wirkliche Werkzeuge im Dienste eines Gedächtnisses, in das die Strenge des Rechnens Eingang fand.“⁴⁹ Dieser Rationalisierungsprozess erreicht ein höheres Niveau mit der Entwicklung der syllabischen Schrift, in der ein einzelnes Zeichen kein ganzes Wort mehr repräsentiert, sondern nur noch die Verbindung eines Vokals mit einem oder mehreren Konsonanten; die damit gegebenen Kombinationsmöglichkeiten ermöglichten eine Reduzierung der ursprünglich 2000 sumerischen Bildzeichen auf etwa 500. Die eigentliche zivilisationsgeschichtliche Epochenschwelle markiert aber die Etablierung des Alphabets, in dem das Prinzip der Phonographie in Reinheit ausgebildet ist und alle Bildlichkeit der Logographie hinter sich lässt; im Alphabet schlägt die bloß quantitative Progression eines Stilisierungsprozesses in die qualitative Differenz von Bild und Zeichen um; was einst als Ideogramm oder zumindest Piktogramm der Sache ähnlich war, ist nun Zeichen eines aus dem Spektrum möglicher Laute herausgeschnittenen Phonems. Das Bild konnte durch Ähnlichkeit für einen Sachverhalt stehen, das Zeichen ist konventionaler Stellvertreter eines Stimmlautes, der mit anderen zusammentreten muss, um einen extramentalen Sachverhalt zu denotieren – so wird das archaische epistemische Raster der Ähnlichkeit durch die Phonographie in zweifacher Hinsicht suspendiert: die Stimme ist arbiträr zum Gegenstand, die Schrift arbiträr zur Stimme. Diese doppelte Brechung der Objektbeziehung, die psychologisch eine Distanzierung darstellt, bedeutet in kommunikationspragmatischer Hinsicht eine erheblich Vereinfachung; die Zeichen des Alphabets, die im Unterschied zur syllabischen Schrift noch einmal in Vokale und

47 DA, S. 27.

48 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*; Frankfurt/M 1984, S. 249, 253.

49 A.a.O., S. 252f.

Konsonanten differenziert sind, belaufen sich auf nur noch 26; insofern diese Verringerung der Zeichenelemente eine Präzisierung schriftlicher Kommunikation ermöglicht, kann von einer Rationalisierung im Sinne von Effizienzsteigerung mittels Entbildlichung gesprochen werden. Der alphabetisch artikulierte Sinn ist unsichtbar und muss vom regelkompetenten Subjekt abduktiv erschlossen werden; die Zerstreung in die Mannigfaltigkeit der Welt wird abgelöst von der reflexiven Wendung auf die eigenen Denkvollzüge, deren Äußerlichkeit die Sukzession arbiträrer Zeichen darstellt: „Nicht die geringste bildliche Spur lenkt die Aufmerksamkeit ab von der logischen Bedeutung des Gemeinten.“⁵⁰ Das Zeichen kann so als Eigentum des Subjekts erscheinen, das der Welt sich bemächtigt, indem es sie in eine artifizielle Ordnung bringt. So findet der Mythos sein Ende an der Analytizität des Alphabets: von nun an wird nicht mehr geschaut, sondern gedacht. *Theoría* meint nun kein kontemplatives Schauen mehr, sondern eine in der Innerlichkeit des Subjekts vollzogene Operation; sie vollzieht nicht mehr die narrative Organisation von Erfahrungen, sondern erstarrt zum aus handhabbaren Elementen gefügten System.⁵¹ Eine vorrangig bildliche Darstellung erscheint aus dieser Perspektive als defizienter Modus einer an begrifflicher Klarheit orientierten und allein wahrheitsfähigen Weltbeschreibung. Begreift man die Verselbständigung von Bild und Zeichen gegeneinander, die Adorno und Horkheimer mit ihrem Hinweis auf die Hieroglyphen ansprechen, in diesem Sinne als Differenzierung zweier Formen der Weltbeschreibung mit je eigenen Geltungsansprüchen, so wird deutlich, dass mit diesem Gedanken zugleich einer Differenzierung von Rationalitätsformen Rechnung getragen wird: Das zum arbiträren Zeichen rationalisierte Wort wird von zweckrationalen Verfügungsleistungen gleichsam in Dienst genommen, während das ihm ursprünglich zugehörige Moment der Bildlichkeit zunächst in die mythischen Erzählungen und dann in den Bereich ästhetischer Rationalität verdrängt wird:

„Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wiederherstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen.“⁵²

Der Übergang von der Abbildung eines Gegenstandes zur graphischen Bezeichnung von Lauten, die wiederum Bezeichnungen des Gegenstandes sind, markiert jene

50 Christian Stetter, *Schrift und Sprache*; Frankfurt/M 1999, S. 50.

51 Lange Zeit allerdings bewahrt das Denken die Erinnerung an die ursprüngliche Passivität des Schauens in der noetischen Konzeption von Erkenntnis: Reine Erkenntnis sollte die des ungetrübten Blicks sein; vgl. Matthias Voelcker, *Blick und Bild. Das Augenmotiv von Platon bis Goethe*; Bielefeld 1996.

52 DA, S. 34

zivilisationsgeschichtliche Epochenschwelle, die in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als Trennung von Bild und Zeichen beschrieben wird. Mit der Phonographie distanziert der Geist sich von der Dingwelt und erschafft ein repräsentierendes Zeichensystem, das nicht mehr dem Primat der Ähnlichkeit folgt, sondern die phonetischen Äußerungen des Subjekts wiedergibt, das sich lediglich konventional auf die Dinge als Bedeutung von Zeichen oder Zeichenketten bezieht. Der Übergang von der Ideographie zur Phonographie wird vorbereitet durch eine sukzessive Stilisierung der visuellen Elemente und impliziert einen Anstieg kognitiver Komplexität.⁵³ Der Naturalismus der Ideographie haftete an den Dingen, der ‚Subjektivismus‘ der Phonographie folgt dem Unterscheidungs- und Wertungsbedürfnis des Subjekts; In der Phonographie, vollends im Alphabet, buchstabiert also das Subjekt sich selbst aus; so ist das Alphabet medialer Grund aller subjektiven Selbstreflexion, wie sie in der griechischen Philosophie anhebt: sich von der Dingwelt distanzierend, begreift sich das Subjekt in den Zeichen seiner selbst. Man sollte also von einem intrinsischen Zusammenhang zwischen der okzidentalen Ausbildung formalen Denkens und der Etablierung der Alphabetschrift ausgehen. Die Analytizität des Alphabets bildet sich dem über die Welt mythischer Bilder sich erhebenden Subjekt ein. Das eng begrenzte Ensemble diskreter Zeichen erzwingt nun geradezu die vollständige Darstellung logischer Strukturen, die im Zusammenspiel von Ideographie und mündlicher Rede implizit verbleiben konnten; was einst gezeigt wurde, muss nun gesagt werden.⁵⁴ Die situationsenthobene Logik dieses Sagens findet ihre Vergegenständlichung in der Grammatik. Ch. Stetter erinnert in seiner weit ausgreifenden Studie an den Sachverhalt, dass sich im Kulturkreis der chinesischen Schrift weder eine formale Logik noch eine Grammatik im westlichen Sinn ausgebildet haben, und nimmt Humboldts These von der reflexivitätssteigernden Wirkung der Buchstabenschrift auf, wenn er Grammatik als das formale Skelett von Sprache auf dem Alphabet gründen lässt, das seinerseits der Subordination des Graphismus unter den Phonismus entspringt.⁵⁵

Diese kulturformative Kraft des Alphabets konnte sich allerdings erst unter Bedingungen entfalten, die in der Antike noch nicht vorlagen, sondern an der Schwelle zur Neuzeit liegen. Marx schätzt bekanntlich Aristoteles, weil er in der Analyse der Arbeit so weit ging, wie es ihm in seiner historischen Situation möglich war; ihm fehlte aber der Begriff von abstrakter Arbeit, weshalb er keine den Waren gemeinsame Werts substanz ausmachen konnte; Arbeit musste erst unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen allgemein werden, um sie als solche gedacht

53 Harald Haarmann, Universalgeschichte der Schrift; a.a.O., Kap. 4.

54 Vgl. Wilhelm Köller, Philosophie der Grammatik; Stuttgart 1988, Kap. VIII. So dürfte die biblische Erzählung von der babylonischen Sprachverwirrung ihren realgeschichtlichen Grund im Übergang von der Logographie zur Phonographie haben; wo einst Bilder Sinn ganz fraglos erscheinen ließen, zirkulieren nun Zeichen, deren Sinn sich nur als Funktion ihrer regelkonformen Verknüpfung erschließt: Verstehen wird zum Problem.

55 Christian Stetter, Schrift und Sprache; a.a.O., S. 60ff.

werden zu können.⁵⁶ Ich möchte heuristisch annehmen, das nämliches für den Begriff von Sprache als eines verselbständigten Systems von Regeln zur Verwendung arbiträrer Zeichen gilt; dieser ist historisch jungen Datums und in der Antike noch unauffindbar: „Weder Platon noch Aristoteles verfügen über ein Wort, das im modernen Sinne mit ‚Sprache‘ übersetzbar wäre. Wo sie von *phōnē* sprechen und Übersetzungen dies mit ‚Sprache‘, ‚langue‘ oder ‚language‘ wiedergeben, meinen sie Sprache im Sinne der vernommenen oder vernehmbaren Performanz, keinesfalls im Sinne von Sprachsystem. Sie reden über das Griechisch-Sprechen (*to hellenizein*), nicht über die griechische oder eine sonstige Sprache.“⁵⁷ Dieser für die Antike charakteristische empraktische Sprachbegriff dürfte sich so lange gehalten haben, wie jede Schrift die graphische Spur von Leiblichkeit war: als Handschrift. Die schreibende Hand springt hier noch der Stimme bei, auf deren Vergänglichkeit die Schriftkritik seit ihren Platonischen Anfängen hingewiesen hatte; so besitzt das manuelle Schreiben tatsächlich eine viel weniger informationsübermittelnde als eine die Erinnerung entlastende Funktion. Die damit verbundene Exklusivität des Schreibens und des Lesens lässt sich gerade an jenen Orten beobachten, die gemeinhin als der Ursprung okzidentaler Buchkultur begriffen werden.

In der frühmittelalterlichen Klosterkultur findet sich lediglich eine „schriftliche Mündlichkeit“.⁵⁸ Die polychromen und reich ornamentierten Manuskripte waren nicht Texte in dem uns heute ganz fraglosen Sinn: Repräsentation propositionaler Gehalte in einem intersubjektiv gültigen Zeichensystem. Vielmehr hatte in ihnen sich noch der magisch-sakrale Ursprung aller Schrift erhalten, weshalb sie auch durch ein spezifisches Leseverhalten gleichsam animiert werden mussten: die heilige Schrift gewann Leben nur durch lautes Lesen. Man hörte „dem Buch zu.“⁵⁹ Nun weiß heute jeder Leser, dass das laute Lesen eines Textes dem Verständnis seines Sinns geradezu entgegensteht, aber der Sinn jener Manuskripte war eben nicht diskursiver Natur, sondern musste in ästhetischer Konfrontation mit ihnen erfahren werden; die evokative Struktur des Rituals wohnte also noch der Lesepraxis an der Schwelle zur Neuzeit inne, insofern ein Sinn vom hörenden Leser in Gänze Besitz ergreifen sollte. Dieser pragmatischen Seite eines ritualisierten Lesens entsprach die materielle Gestalt eines gleichsam als Partitur verwendeten Manuskripts; es findet sich in Manuskripten keine einheitliche Handhabung von Worttrennungen, ebenso werden Satzzeichen nur sporadisch verwendet, während Abkürzungen breite, wenngleich ebenfalls nicht einheitliche Verwendung finden; die Orthographie als allgemeine Anweisung zur rechten Verwendung der Schriftzeichen hat sich noch nicht herausgebildet, und in der Schrift schlägt sich noch

56 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1; a.a.O., S. 73f.

57 Christian Stetter, *Wort und Zeichen*; in: J. Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*; Frankfurt/M 1995, S. 33

58 Erich Schön, *Lineares und nicht-lineares Lesen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Lesens*; in: Waltraud ‚Wara‘ Wende (Hg.), *Über den Umgang mit der Schrift*; Würzburg 2002, S. 81

unweigerlich die in den Handbewegungen verleblichte Tradition der jeweiligen Schriftgemeinschaft nieder.

Dieser Versenkung des Schreibens in den je individuellen Leib entspricht die Abwesenheit homogenisierter Sprachpraxen, wie sie sich in den heutigen Nationalsprachen darstellen; mittelalterliche Sprachverhältnisse sind vielmehr in einem heute kaum noch vorstellbaren Maß partikularisiert: Die verschiedenen sozialen Institutionen wie etwa Zünfte sind gleichsam in eigene Sprachräume eingeschlossen, in denen berufsspezifische Kompetenzen als Geheimwissen tradiert werden. Zünftiges Wissen zirkuliert vorrangig innerhalb des jeweiligen Berufsstandes und ist exklusiv kodiert. Selbst die von Schreibstuben geleistete schriftliche Kommunikation ist bestimmt durch den geographischen oder sozialen Ort der einzelnen Skriptorien; Manuskripte haben zum größten Teil die Funktion der Informationssicherung innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft; sie sollen, so die gängige Auffassung, das Gedächtnis entlasten, richten sich aber nicht an ein allgemein literarisiertes Publikum. Es gibt zwar das Lateinische, das aber nicht den Charakter einer die mannigfaltigen Dialekte übergreifenden Gemeinsprache besitzt, sondern vielmehr als selbst partikulares Kommunikationsmedium des Klerus fungiert: ohne medial verallgemeinerte Kommunikation war allgemeine Kommunikationsfähigkeit eine partikuläre Kompetenz. Noch zu Beginn der typographisch erzeugten Nationalsprachen werden deshalb erhebliche Zweifel geäußert, ob eine Übersetzung des lateinisch niedergelegten Wissens der alten Autoritäten in die jeweilige Landessprache überhaupt möglich sei.⁶⁰ Dem einerseits im Sprechen verleblichten und andererseits in disparate Sprachgemeinschaften fragmentierten Sinn wird ein unwiderrufliches Ende bereitet durch den Buchdruck; die typographische Revolution bringt Sprache als ein regelförmiges System arbiträrer Zeichen zur Wirklichkeit, das jedem Sprechen als Norm vorausliegt. „Das Zeichenrepertoire des Buchdrucks ist notwendig materialisiert und damit immer begrenzt und normiert. Es existiert nicht mehr nur in den Köpfen der Menschen und in der praktischen kommunikativen Realisation, sondern es ist in Bleiform im Letterkasten vorhanden. Der Umgang mit diesen materiellen Zeichen fördert die Reflexion über das Codesystem. Auswahl und Einsatz der einzelnen Typen, und dies schließt selbstverständlich die Satzzeichen mit ein, sollen zumindest in einer Druckerei oder doch wenigstens bei einem Buch gleichförmig sein.“⁶¹ Es entstehen grammatische und orthographische Kompendien, die den wilden Sprachgebrauch durch allgemeine Regeln bändigen sollen; jeder Sprachfähige soll

59 Ivan Illich, *Im Weinberg des Textes*. Als das Schriftbild der Moderne entstand; Frankfurt/M 1991, S. 101.

60 Vgl. Michael Giesecke, ‚Volkssprache‘ und ‚Verschriftlichung des Lebens‘ in der frühen Neuzeit.

Kulturgeschichte als Informationsgeschichte; in: ders., *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel*. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft; Frankfurt/M 1992, S. 73ff.

61 A.a.O., S. 50f.

nun „auffmercken/wa [wo] er ainen yeden Buchstaben am rechtisten und substilisten setzen vnd gebrauchen soll/vnd nitt also vnbesunnen ainen yeden überal gebrauchen.“⁶²

So wie die im frühen Kapitalismus die Individuen den Erfordernissen der ‚großen Maschinerie‘ entsprechend diszipliniert werden mussten,⁶³ müssen sie zwei Jahrhunderte zuvor ihre Sprachpraxis auf die Logik typographischer Informationsverarbeitung zuschneiden, sofern sie nicht aus dem verallgemeinerten gesellschaftlichen Kommunikationsprozess herausfallen wollen. Im Gegenzug werden überkommene und nicht normierbare Äußerungsformen naturalisiert und als so klassifizierte einem moralischen Verdrängungsdruck unterworfen; die leiblich-expressive Sprache der Empfindungen und Leidenschaften erscheint als bloß natürlich und wird dem Bereich des Vormenschlichen, dem Tierischen zugeschlagen; menschlich ist dagegen die bewusste Handhabung des drucktechnisch standardisierten Zeichensystems;⁶⁴ ebenfalls erfahren Mundarten und Dialekte eine Abwertung; sie verlieren ihre Eigenständigkeit und fungieren nur noch als Abweichungen von der neuen Standardsprache; Ziel ist von nun an die „Hinterlassung der Landrede“⁶⁵ Im Zuge dieser technisch induzierten Normierung verengt sich auch der Bereich gültiger Sprache; das Gespräch mit unbelebter Natur und das Hören von Stimmen verwandeln sich von Zeichen exklusiven Wissens in Symptome geistiger Verwirrung; vernünftig ist, wer den neuen Standards der Kommunikation zu entsprechen vermag.⁶⁶

Die vereinheitlichte Kodierungspraxis der Setzereien musste eine vereinheitlichte Semantik nach sich ziehen; der Allgemeinheit der Zeichengestalt sollte die Allgemeinheit ihrer Bedeutung entsprechen. So wird mit der Typographie ein abstrakter Leser zugleich unterstellt und erzeugt; erst er ist Träger von Kommunikation im uns vertrauten Sinne. Sobald der Buckdruck die partikularen Kommunikationsverhältnisse entgrenzt, verlieren die Kommunikationsteilnehmer nämlich an Bestimmtheit; konnte der Schreiber des Manuskripts noch eine umfassende Vertrautheit des Lesers mit dem institutionenspezifischen Kode und dem Gegenstand unterstellen und deshalb vieles ungesagt lassen, weiß der Setzer nur eines: der Leser beherrscht das System standardisierter Schriftzeichen. Der gedruckte Text richtet sich an den prinzipiell unbekanntem Leser, es muss deshalb über die semantische Standardisierung hinaus eigentlich alles gesagt werden, denn im Prinzip kann dem abstrakten Leser keine andere Kenntnis als die der Zeichenregeln unterstellt werden. Dieser typographischen Nötigung zu Explikation und Transparenz folgend, wird bisher nonverbales

62 zit. n. Giesecke, a.a.O., S. 52f.

63 Michel Foucault, Überwachen und Strafen; Frankfurt/M 1976, Teil III.

64 Vgl. M. Giesecke, ‚Natürliche‘ und ‚künstliche‘ Sprachen. Medienrevolution und ihre Auswirkungen auf Sprache und Sprachbegriffe; in: ders. Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel; a.a.O., S. 46.

65 zit. n. M. Giesecke, a.a.O., S. 62.

66 Vgl. M. Giesecke, Sinnenwandel und Sprachwandel. Von den multisensoriellen Semantiken des Mittelalters zur visuellen Semantik der Neuzeit; in: ders., Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel; a.a.O., S. 231ff.

und empirisch tradiertes Wissen in diskrete Informationen zerlegt und im Text linearisiert; die Typographie erzwingt also eine Versprachlichung bisher unthematischer Lebensbereiche und Gegenstände; sie bindet zugleich gültiges Wissen an seine Öffentlichkeit qua Druckerzeugnis. So „erscheinen recht bald nur noch allgemein zugängliche Informationen als ‚Wissen‘. Und als allgemein zugänglich gelten Informationen dann, wenn sie im Druck veröffentlicht sind. Andere Informationen, die wie handwerkliche Erfahrung oder die Weisheit einzelner Personen jahrhundertlang in den sozialen Teilsystemen tradiert und in Ehren gehalten wurden, wertet man als Arcana oder als subjektive Erinnerung ab.“⁶⁷ Die Institutionalisierung des typographisch-hochsprachlichen Kanons geht einher mit der generellen Entwertung von Praktiken, die sich den neuen Standards nicht fügten: „Motorische Fähigkeiten und nicht druckreif explizierbare Erfahrungen unterlagen ebenso wie instrumentelle oder soziale Prozesse, die sich nicht auf gedruckte Programme berufen konnten, einer schrittweisen Abwertung: Handwerk ohne Verstand, Regieren ohne Plan, Urteilen ohne Gesetz usw. Praktiken, die in der mittelalterlichen Gesellschaft als hochartifizielle einen hohen Rang einnahmen, werden, wie etwa die Kalligraphie, zu einer handwerklichen Fertigkeit abgewertet.“⁶⁸

Erst im gedruckten Wort ist sprachlicher Sinn von leiblich fundierter Expressivität also vollends gereinigt und lebt allein im regelförmigen Spiel standardisierter Zeichen; soll die Individualität des Autors Eingang in den Text finden, muss sie in einer eigenen Zeichenkette thematisch gemacht werden. Vor der typographischen Revolution sind die Schriftzeichen noch nicht aus der Gemeinschaft mit anderen Zeichen, die das Seiende überziehen und es von Sinn gleichsam erstrahlen lassen, herausgetreten. Erst die Druckmaschine löst die sprachlichen Zeichen aus den Zeichen überhaupt heraus, und inauguriert Sprache als das normativ ausgezeichnete Instrument der Repräsentation. Im Setzkasten liegt es greifbar vor Augen: begrenzt, beherrschbar, in seine Elemente analysiert. Mit dem Übergang von der Chirographie zur Typographie verwandelt sich Sprache also ganz praktisch in jenes System konventionell festgelegter Zeichen, als das sie dann in mehr oder minder starker Ausprägung in den Theorien der Aufklärung erscheinen wird: Der Buchdruck lässt den Nominalismus vor aller philosophischen Reflexion „praktisch wahr“⁶⁹ werden.

Die Druckmaschine reißt die geographischen und sozialen Grenzen der mittelalterlichen Kommunikationsgemeinschaften ein, indem sie ein universell gültiges Zeichensystem erzeugt; sie setzt die typographische Schrift zugleich als Norm, zu der alles Sprechen ins Verhältnis gesetzt wird. Es wäre hier ein Einfaches, im Stile Foucaults einen Umkehrdiskurs zu eröffnen

67 M. Giesecke, *Der abgang der erkantnuß und die Renaissance wahren Wissens*. Frühneuzeitliche Kritik an der mittelalterlichen Semantik; in: *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel*; a.a.O., S. 265.

68 M. Giesecke, ‚Natürliche‘ und ‚künstliche‘ Sprachen; a.a.O., S. 39.

69 Karl Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie [1857]; in: MEW 13, S. 635.

und die durch den Buchdruck ermöglichte Etablierung eines allgemeinen Schulsystems und die Literarisierung der Bevölkerung ebenfalls als Indizien der modernen Ergreifung der Körper durch die Macht zu entlarven. Eine solch einsinnige Interpretation des in sich gegenstrebigem Aufklärungsprozesses unterschlägt allerdings gerade jene Ambivalenzen technologisch ermöglichter Rationalisierung, die Adorno auszuloten versucht. Zwei Argumente können gegen eine solche ‚französische‘ Lesart Adornos in Feld geführt werden.

Erstens: Die Wucherung des Sinns, von der heute allerorten die Rede ist, hebt erst an mit der typographischen Demokratisierung der Schrift; die vormaligen Handschriften waren ja nur exklusiv zugänglich gewesen, und das im Buch niedergelegte Wort Gottes wurde den Laien durch den Mund des Klerikers eröffnet; Interpretationen des göttlichen Wortes waren den klerikalen Mittlern zwischen Diesseits und Jenseits vorbehalten, den Adressaten dagegen fehlte der Text, an dem sinnverschiebende Interpretationen hätten anheben können. Erst die typographische Standardisierung entbindet das Lesen aus der traditionellen Bindung an einen der Kritik entzogenen Sinnhorizont; als arbiträres Zeichensystem auf den abstrakten Leser hin entworfen, öffnet die in Text verwandelte Schrift sich heterogenen Interpretationen durch konkrete Individuen. Dieser technologisch induzierte Enttraditionalisierungsschub erscheint dann als Zuwachs an Reflexivität oder auch moralischem Urteilsvermögen. Luther hat diese Gefahr wohl genauer erkannt als seine päpstlichen Gegner: er versucht die Entbändigung des Sinns zu verhindern, indem er die Bibellektüre – aussichtslos – auf strikte Wörtlichkeit verpflichtet. Zweitens ermöglicht erst die typographisch erzeugte nationale Hochsprache jene Phänomene, die unter dem Begriff der Bildung befasst werden können; Adorno begreift sie als Errungenschaften von Aufklärung, die freilich bedroht sind durch die zweckrationale Engführung von Aufklärung selbst. Seine Wertschätzung der Schriftkultur geht so weit, dass er noch an Hegel Rudimente einer historisch obsolet gewordenen Mündlichkeit moniert:

„Seine sprachliche Praxis gehorcht einer leise archaischen Vorstellung vom Primat des gesprochenen Wortes über das geschriebene, wie sie der wohl hegt, der eigensinnig an seinem Dialekt hängt.“⁷⁰

Adorno zeigt sich hier ganz einen Sinnes mit der neuzeitlichen Abwertung der ‚Landrede‘; an diesem Punkt steht er der Romantik, deren zumindest motivischer Einfluss auf seine Diagnose der Moderne ja offenkundig ist, denkbar fern: in seiner Skepsis gegenüber fortlebenden Mundarten und Regionalsprachen ist Adorno fast schon undialektisch eindeutig. Von dieser uneingeschränkten Parteinahme für schriftförmige Hochsprache aus gelangt Adorno zudem auf das Reflexionsniveau der Phonozentrismuskritik, kann diese aber noch einmal metakritisch präzisieren: sie trifft nämlich erst, sobald die typographische Erzeugung

eines abstrakten Sprachsystems den Primat der Stimme unwiderruflich einzieht. Phonozentrismus wäre dann das Vergessen jener typographischen Erzeugung von ‚Sprache‘, die jeden Ausgang von einem vermeintlich vorgängigen Sprechen zum Anachronismus macht. In der typographischen Welt liegt die Sprache dem Sprechen als ein gewordenes Erstes voraus, wie dem empirischen Individuum die Form des Subjekts vorausliegt.⁷¹ So falsch freilich die nominalistische Zusammenfassung der beobachtbaren Sprachregeln in einem Residualbegriff von Sprache, so falsch ist der Platonismus als ihr abstrakter Gegensatz: der historische Auftritt von ‚Sprache‘ bringt nichts zur Erscheinung, was im Sprechen bloß verhüllt gewesen wäre, vielmehr wird das verselbständigte Sprachsystem nur durch die sprachlichen Performanzen selbst als ihnen vorausliegend erzeugt. So würde Adorno sagen, die Selbständigkeit von ‚Sprache‘ sei real und Schein zugleich. Orientiert an Adornos Kritik eines ‚Residualbegriffs‘ von Objektivität, der Welt zu einem Ensemble von Tatsachen verdinglicht, könnte man also grammatische und linguistische Sprachbegriffe kritisieren, die genau diese Gewordenheit ihres Gegenstandes unterschlagen; grundsätzlich moniert Adorno ja die abstraktive Herausnahme eines Gegenstandes aus dem Geschichtsprozess. Der von Subjektivität gereinigten Erkenntnis entspricht hier ein aus seinen geschichtlichen Gestalten abstraktiv gewonnenes Sprachsystem; ein solcherart desozialisierter Sprachbegriff, wie er etwa der generativen Grammatik N. Chomskys zugrunde liegt, wäre überhaupt erst auf seine medialen und epistemologischen Voraussetzungen hin durchsichtig zu machen und auf diese Weise ins Geschichtliche zurückzuholen.⁷²

Diese, wenn auch kursorischen Ausführungen zur historischen Entbildlichung sprachlichen Sinns ermöglichen nun eine genauere Bestimmung dessen, was die ‚Dialektik der Aufklärung‘ unter den Begriffen von Bild und Zeichen befasst; insbesondere die Extension des Zeichenbegriffs markiert eine Differenz zu gegenwärtigen semiotischen Theorien. Man ist heute gewohnt, alles als Zeichen zu betrachten, was sich irgend in den Horizont menschlichen Verstehens einholen lässt: „Ein Zeichen ist alles, was wir verstehen.“⁷³ Diese Definition trägt dem reflexiven Charakter unseres Welthabens Rechnung und bestimmt gesprochene wie geschriebene Sprache, Verkehrszeichen wie Kunstwerke, Naturphänomene wie Rituale als Zeichensysteme, durch die hindurch ein sie interpretierendes Bewusstsein sich Welt als einen strukturierten Sinnzusammenhang erschließt; lediglich innerhalb dieses Universums der Zeichen wird unterschieden zwischen den Anzeichen oder Symptomen eines kausalen Zusammenhangs – Rauch am Horizont als Anzeichen eines Feuers – und Zeichen, die

70 Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel; in: GS 5, S. 350.

71 Theodor W., Zu Subjekt und Objekt; in: GS 10.2, S. 741ff.

72 vgl. Peter Ives, Artikel ‚Grammatik‘ in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus; hrsg. v. W.F. Haug, Hamburg 1994ff.

73 Josef Simon, Philosophie des Zeichens; Berlin/New York 1989, S. 39.

Elemente eines konventionell hergestellten Zusammenhangs sind, und gleichsam nicht in der ‚Natur der Sache‘ liegen.⁷⁴ Mit dieser Subsumtion alles Seienden unter den Begriff des Zeichens wird allerdings gerade jene Unterscheidung zum Akzidenz ermäßigt, die von geschichtsphilosophischer Relevanz für das gesamte Sprachdenken Adornos ist; was nämlich in semiotischen Theorien lediglich als interne Differenzierung des Zeichenbegriffs erscheint, wird von Adorno und Horkheimer in die kategoriale Differenz von Bild und Zeichen auseinandergelagt. Deutlich ist zunächst, dass in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ der Begriff des Zeichens in einem angesichts gegenwärtiger semiotischer Theorien engen Sinn nur auf jene Zeichen bezogen wird, die den intersubjektiven Kommunikationsprozess tragen; die Verwendungsweisen des offenbar als wenig explikationsbedürftig empfundenen Begriffs lassen folgenden semantischen Kern erkennen: ein Zeichen ist ein materieller Gegenstand, der für einen anderen steht, ein Anwesendes, das auf Abwesendes verweist. Dieser Verweisungscharakter des Zeichens, der ihm ja schon etymologisch zukommt und insofern selbstverständlich ist, wird insbesondere von Adorno immer auch in normativer Hinsicht betrachtet. Dabei ist zu beachten, dass er die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, was immer dieses auch sein mag, als konventionell und arbiträr betrachtet. Beide Prädikate werden bisweilen fast synonym gebraucht ohne zu beachten, dass die artifizielle Herstellung eines Verweisungszusammenhangs nicht die wechselseitige Äußerlichkeit seiner Elemente impliziert: was durch Konvention oder Tradition in Beziehung steht, muss einander nicht unähnlich sein. Gerade die Suspension des archaischen Primats der Ähnlichkeit stellt für Adorno aber ein zentrales Motiv seiner Aufklärungskritik dar. Die Phonographie als ein Medium von Aufklärung suspendiert die ähnlichkeitsorientierte Darstellung der Sache, wie sie der Ideographie eigen ist, zugunsten arbiträrer Zeichen, die von der verführerischen Kraft der Bilder, die das Bewusstsein zerstreuen könnten, befreit sind. Das Subjekt schaltet zwischen sich und die Sache das Zeichen als ein Symbol der Ferne (Gehlen). Das bedeutet aber auch: Im Zeichen erfahren wir nie die Sache selbst, sondern immer nur ihr Substitut. Genau das ist die geschichtsphilosophische Ambivalenz von Aufklärung, die Adorno in die sprachtheoretischen Begriffe von Bild und Zeichen einträgt: Im magischen Symbol war die kindliche Gattung bei den Dingen – freilich so nahe, dass sie sie nicht zu erkennen vermochte; im System arbiträrer Zeichen vermag sie die Dinge denkend zu erkennen – freilich um den Preis distanzierter Gleichgültigkeit. „Erst indem sich die emotionale Einheit von Symbol und Symbolisierten (partiell) löst, bilden sich Zeichenkomplexe, deren psychische Energie dann neutralisiert ist. Zeichen sind Abkömmlinge von Symbolen, die ihre zunehmende Trennschärfe, Realitätsangemessenheit und freie Kombinationsfähigkeit mit abnehmendem

⁷⁴ Zu dieser Unterscheidung: Tilman Borsche, Künstliche Zeichen; in W. Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V; Frankfurt/M 1999, S. 23ff.

emotionalem Gehalt bezahlen.⁷⁵ Anthropologische Forschungen bestätigen die Annahmen Adornos und Horkheimers, dass die Semiotisierung der Sprache wesentlich dazu beitrug, die für zweckrationale Selbsterhaltung funktionalen Wissenschaften hervorzubringen, wenn sie feststellen, dass „die geschriebene Sprache dazu bestimmt ist, inhaltsarme, aber präzise Begriffe, deren lineare Aufreihung Effektivität verspricht, ökonomisch zu übersetzen. Die Sprachen der Wissenschaft und Technik entsprechen diesem Bild, und die Alphabete sind ihnen angemessen.“⁷⁶ Das wissenschaftliche Denken, das sich in einem jeder Anschaulichkeit beraubten Zeichensystem artikuliert, bezahlt die Steigerung seiner Effizienz mit Vereinseitigung:

„Die Vereinheitlichung der intellektuellen Funktion, kraft welcher die Herrschaft über die Sinne sich vollzieht, die Resignation des Denkens zur Herstellung von Einstimmigkeit, bedeutet Verarmung des Denkens so gut wie der Erfahrung; die Trennung beider Bereiche läßt beide als beschädigte zurück“⁷⁷

Die Erinnerung an das während dieses gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses abgespaltene Bildmoment ist Anliegen der sprachtheoretischen Reflexionen, die Adornos Werk durchziehen. So werden die unübersehbar pejorativen Konnotationen im Zeichenbegriff Adornos verständlich: er spricht von signifizierender Vernunft und bloßer Signifikation einerseits, vom seiner Anschaulichkeit beraubten Denken und einer bilderlosen Vernunft andererseits. Das Zeichen liegt kognitiv am Grund einer entzauberten Welt universeller Fungibilität, der ökonomisch der totalisierte Warentausch entspricht: alles ist hier lediglich Sein für anderes.

Nun ist die Bedeutung eines Zeichens oder einer Zeichenrelation zwar grundsätzlich arbiträrer Natur, aber innerhalb einer Kultur oder Sprachgemeinschaft doch nicht privat, sondern regelhaft festgelegt. So besteht die Fähigkeit, schreiben zu können, gerade darin, die gesellschaftlich gültigen Regeln der Zeichenverknüpfung selbständig anwenden zu können; ebenso meint die Formulierung ‚wissen, was ein Zeichen bedeutet‘, die Fähigkeit, es regelgerecht verwenden zu können.⁷⁸ Dass jedes Zeichen prinzipiell immer auch anders verwendet oder interpretiert werden kann, als gesellschaftliche Konventionen es vorgeben, ist insofern irrelevant, als dadurch seine kommunikative Funktion unterlaufen würde und es folglich nicht mehr Zeichen im Sinne von Adorno und Horkheimer wäre; beide verstehen den Prozess der Zeichenbildung nämlich als eine in ihrem Resultat allgemein verbindliche

75 Gunzelin Schmid Noerr, Der Zirkel der Emanzipation und die Semiotik der Triebe; in: ders., Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie; Frankfurt/M 1997, S. 233

76 André Leroi-Gourhan, Hand und Wort; a. a. O., S. 260.

77 DA, S. 53; vgl. auch Theodor W. Adorno, Minima Moralia; in: GS 4, S. 225.

78 Diese Unterscheidung zwischen *knowing that* und *knowing how* wurde bekanntlich eingeführt von Gilbert Ryle, Der Begriff des Geistes [1949]; Stuttgart 1997, Kap. 2.

Engführung möglicher Interpretationen oder Verwendungsweisen, durch welche die semantische Identität eines Zeichens gestiftet wird. Insofern nur diese relative Identität der Bedeutung eines Zeichens, also seine negative oder differentielle Bestimmtheit gegen andere Zeichen, seine kommunikative Verwendung ermöglicht, fällt der Begriff des Zeichens in den Gegenstandsbereich der Identitätskritik Adornos; ohne hier die bekannten Probleme seines Begriffs von Identität zu diskutieren,⁷⁹ kann festgehalten werden, dass er für Adorno untrennbar mit dem Gestus der Beherrschung verbunden ist.

Deutlich ist also zunächst, dass Adornos Zeichenbegriff in einem wesentlichen Punkt vom Zeichenbegriff der Semiotik abweicht; nicht nur ist er beschränkt auf die Phänomene intersubjektiven Informationsaustauschs, es handelt sich bei ihm auch um eine zweistellige Relation, aus der der Aspekt einer hermeneutischen Welterzeugung ausgeschlossen ist. Adorno kennt nicht jene Position der *Thirdness*, mit der Peirce dem Sachverhalt Rechnung trägt, dass jede Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem immer schon Relation für ein sie interpretierendes Bewusstsein ist. Ohne diese Engführung könnte Adorno den Begriff des Zeichens nämlich nicht derart scharf dem Begriff des Bildes entgegensetzen, wie er es aus geschichtsphilosophischen Gründen tut. Der Aspekt einer allen Regelsystemen vorausliegenden hermeneutischen Welterzeugung wird von Adorno dem Bildbegriff vorbehalten, um die geschichtsphilosophisch vorausgesetzte Distinktion zwischen dem amorphen, gleichsam fluktuierenden Sinn der mythischen Welt und dem – freilich nur scheinbar – beherrschbaren Sinn einer entzauberten Welt durchhalten zu können: Zeichen sind für Adorno immer Instrumente zur ordnenden Repräsentation sinnentleerter Faktizität, der eine im Bild expressiv artikulierte, aber vergessene Sinnschicht vorausliegt. Adornos Perspektive ist darüber hinaus auch deshalb nicht die der Semiotik, weil dort ja von aller Referenz abstrahiert und allein die Beziehung der Zeichen untereinander betrachtet wird; für ihn ist dagegen immer auch der Gegenstand (Peirce, Frege) oder das Denotatum (Morris) von Belang; es muss nicht abschätzig aufgefasst werden, wenn man feststellt, dass diese Konzentration auf den substitutiven Charakter des Zeichens einem verhohlenen Bedürfnis nach Unmittelbarkeit entspringen mag.

Statt zur Semiotik, steht Adornos Zeichenbegriff in einer, wenn auch negativen Nähe zur strukturalen Linguistik. Auch Saussures Zeichenbegriff ist bekanntlich zweistellig und stellt auf jene Äußerlichkeit von Sinn und Sinnlichkeit ab, die Adorno kritisch als Signatur einer

79 Vgl. etwa Anke Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung; a.a.O., S. 113ff.; Herbert Schnädelbach, Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno; in: L. v. Friedeburg/J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983; Frankfurt/M 1983, S. 66ff.; Hauke Brunkhorst, Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne; München 1990, S. 77f., 123; Matthias Tichy, Die Grenze der Identitätskritik. Zum Verhältnis von Identität und Subjekt bei Adorno; in: K. Scheppke/M. Tichy (Hg.), Das Andere der Identität; Freiburg i. Br. 1996, S. 91ff.; Jürgen Ritsert, Das Nichtidentische bei Adorno – Substanz- oder Problembegriff?; in:

entzauberten Welt begreift; Saussure verdeutlicht seinen Zeichenbegriff zudem an Phänomenen, an denen einerseits die Konventionalität und Eindeutigkeit der Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem besonders augenfällig wird, und andererseits dem Zeichen eine kommunikative Funktion zugesprochen werden muss: militärische Signale, Regeln der Etikette und das Alphabet sind streng kodifizierte Systeme künstlicher Zeichen, die im Alltagsleben schon fast die Funktion von Schlüsselreizen erfüllen. Genau diese Ordnungsfunktion stellt den Kern des Zeichenbegriffs Adornos dar und reserviert dem Bild interpretatorische Offenheit und Ausdrucksqualität. Im Vergleich mit Zeichen und Symbol eignet dem Bild eine Ambivalenz, die es changieren lässt zwischen magischer und entzauberter Welt. Das Symbol ist mit dem Symbolisierten inwendig verbunden; das Zeichen hingegen ist gleichgültig gegenüber dem, was es bezeichnet. Das Bild nun ist nicht mehr Symbol, denn es ist keine Verkörperung dessen, was es abbildet; es ist aber auch nicht Zeichen, denn es kann sich auf seinen Gegenstand nicht im Modus der Äußerlichkeit und Willkürlichkeit beziehen, ohne sich selbst als Bild preiszugeben; als Bild von etwas setzt es offenkundig eine Beziehung zu diesem Abgebildeten, die eine fundamental andere ist als jene, die mit dem Ausdruck ‚Zeichen für etwas‘ beschrieben wird; Bild ‚von etwas‘ kann etwas nur sein, sofern es diesem in irgendeiner Weise ähnlich ist. Allerdings sieht sich der bildtheoretische Begriff der Ähnlichkeit heute bekanntlich scharfer Kritik ausgesetzt; seine Verwendung wird nicht selten als Indiz eines naiven Realismus aufgefasst, der ein Bild als die Imitation oder Nachahmung eines rein gegebenen Gegenstandes verstehen will. Diesen „Mythen vom unschuldigen Auge und vom absolut Gegebenen“⁸⁰ wird entgegengehalten, dass der Realismus einer Repräsentation lediglich der Einhaltung gesellschaftlich gültiger Regeln der Repräsentation entspringt. Im Rahmen dieser Argumentation fungieren Bilder als Ordnungsschemata, die der prädikativen Struktur von Sätzen verwandt sind; sie sollen dann Repräsentationen sein, die „etwa in der derselben Weise“ wie Beschreibungen funktionieren.⁸¹ Die Vagheit dieser Formulierung mag ein Indiz für Unsicherheit sein; tatsächlich führt seine nominalistische Grundhaltung Goodman dazu, Bilder und Beschreibungen lediglich unter dem Aspekt ihrer Ordnungsleistungen zu betrachten: „Genauso wie man Gegenstände mit Hilfe verschiedener verbaler Etiketten oder unter sie klassifiziert, so klassifiziert man Gegenstände auch unter verschiedene pikturale Etiketten. Und die Etiketten selbst, ob verbal oder piktural, werden ihrerseits wieder unter verbale oder nonverbale Etiketten klassifiziert.“⁸² Sein Interesse an Ordnung und Klassifizierung macht Goodman zum Anwalt des regelkompetenten Subjekts,

Zeitschrift für kritische Theorie 4/1997, S. 38ff.; vgl. auch die kriminologische Analogie, die Adorno zur Erläuterung des Identitätsbegriffs verwendet: Philosophische Terminologie, Bd. 2; Frankfurt/M 1974, S 135.

80 Nelson Goodman, Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie; Frankfurt/M 1995, S. 19.

81 A.a.O., S. 39.

82 A.a.O., S. 39f.

das eine realistische Repräsentation vollbringt, sofern es die gesellschaftlich gültigen Regeln der Repräsentation exekutierte; innovativ oder künstlerisch verfährt dieses Subjekt, sofern es „unverbrauchte und bedeutsame Beziehungen erfaßt und Mittel ersinnt, diese zu offenbaren.“⁸³ Diese Auflösung der Gegenstandswelt in eine regelgeleitete Konstruktion zieht genau jene epistemologische Differenz ein, die Adorno in der Unterscheidung von Bild und Zeichen geschichtsphilosophisch fruchtbar machen will. Adorno geht, zumindest implizit, davon aus, dass ein Bild sich auf andere Weise dem Verständnis erschließt als etwa ein aus Schriftzeichen zusammengesetzter Text; diese alltagssprachlich vertraute Unterscheidung, dass im Bild gezeigt wird, was im Text gesagt werden muss, gründet ihm zufolge gerade in jener epistemologisch relevanten Unterscheidung zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Goodman als Fiktion oder Missverständnis entlarven möchte. Ein Bild, so Adorno, erinnert via die Ähnlichkeit mit seinem Gegenstand an seine Herkunft aus dem Symbol. Gadamer weist darauf hin, dass dieser Ursprung des Bildes im Symbol latent aller Bilderfahrung innewohnt und deren Zauber ausmacht: „Daß nur am Anfang der Geschichte des Bildes, sozusagen seiner Prähistorie angehörig, der magische Bildzauber steht, der auf der Identität und Nichtunterscheidung von Bild und Abgebildetem beruht, bedeutet nicht, daß sich ein immer differenzierter werdendes Bildbewußtsein, das sich von der magischen Realität zunehmend entfernt, je ganz von ihr lösen kann. [...] Vielmehr bleibt die Nichtunterscheidung ein Wesenszug aller Bilderfahrung.“⁸⁴ Was Gadamer, vielleicht etwas zu emphatisch, als den magischen Charakter von Bilderfahrung beschreibt, wird von Adorno als jene Eigentümlichkeit von Kunst schlechthin bestimmt, über die eine archaische Vorzeit in die aufgeklärte Gegenwartswelt hineinragt: „Kunst ist Magie, befreit von der Lüge, Wahrheit zu sein.“⁸⁵ Ästhetische Erfahrung lebt also vom Schein jener inwendigen Verbundenheit von Bild und Gegenstand, derer die magischen Praktiken sich bedienen. Dass der Begriff der Ähnlichkeit als ein Implikat des Bildbegriffs aufzufassen sei, lässt sich auch in einer Theoriesprache rechtfertigen, die Adorno bekanntlich immer fremd geblieben ist: die bildkonstitutive Ähnlichkeitsbeziehung zum Gegenstand ist Grund der Homologie zwischen Gegenstandswissen und Bildwissen. Wer einen Gegenstand identifizieren kann, vermag auch das Bild dieses Gegenstandes als dessen Bild zu identifizieren, ohne dass es ihm erklärt werden müsste. Die Bedeutung eines Zeichens dagegen muss erklärt werden, gerade weil es diese nicht in sich enthält, sondern lediglich äußerlich auf sie verweist.⁸⁶ So gehören Bild und

83 A.a.O., S. 41.

84 Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*; Tübingen 1965, S. 132.

85 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; in: GS 4, S. 254.

86 Vgl. Arthur C. Danto, *Abbild und Beschreibung*; in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*; München 1994, S. 138ff.

Zeichen „zwei psychisch differenten Funktionskreisen“ an,⁸⁷ die von Adorno und Horkheimer als gegeneinander gleichgültige Zerfallsprodukte der magischen Welterfahrung begriffen werden:

„Die Trennung von Zeichen und Bild ist unabwendbar. Wird sie jedoch ahnungslos selbstzufrieden nachmals hypostasiert, so treibt jedes der beiden isolierten Prinzipien zur Zerstörung der Wahrheit hin.“⁸⁸

Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ erzählt also weniger eine Verlust- oder Verfallsgeschichte, sondern eher eine Geschichte von Spaltung und Vergleichgültigung, für die in sprachtheoretischer Hinsicht eben die Kategorien von Bild und Zeichen stehen. Der welterzeugenden Expressivität von Bildlichkeit, in der Sinn und Sinnlichkeit konstitutiv verbunden sind, wird in der entzauberten Welt der Status eines archaischen Rudiments zugebilligt werden, während das Zeichen die wahrheitsfähigen Propositionen des Subjekts tragen soll. Die von Adorno und Horkheimer diagnostizierte Formalisierung der Vernunft im Zuge eines irreflexiven Aufklärungsprozesses zeigt ihre sprachtheoretische Gestalt also in der Engführung von Sprache auf ein aller Bildlichkeit enthobenes System zur Signifikation überprüfbarer Sachverhalte.

87 Gunzelin Schmid Noerr, *Der Zirkel der Emanzipation und die Semiotik der Triebe*; a.a.O., S. 234
88 DA, S. 34.

2. Die Zeichensprache der Aufklärung

Der im vorhergehenden Kapitel beschriebene historische Wandel in der Materialität des Sinns – die Trennung von Bild und Zeichen – ermöglicht jene sprachtheoretische Auffassung, die von Adorno und Horkheimer unter dem Begriff des Nominalismus gefasst wird. Dieser Begriff wird dabei, wie auch der Begriff der Aufklärung, nicht auf eine ideengeschichtliche Epoche beschränkt, sondern mit diesem koextensiv auf die als Rationalisierungsprozess begriffene Gattungsgeschichte gelegt.¹ Mit dem Begriff des Nominalismus beschreiben beide Autoren die sprachtheoretische Reflexionsform eindimensionaler Aufklärung, die die Eingelassenheit in magische Sinnstrukturen durch rücksichtslose Selbstermächtigung scheinbar überwindet; in seinem Zentrum verorten sie dabei die Auffassung, dass Bedeutungen der als *tabula rasa* verstandenen Welt allein durch die Interaktion von Subjekten aufgeprägt werden.

Da im magischen Bewusstsein Sprache und Sein als gleichsam organisch verbunden vorgestellt wurden, konnte Sprache hier nicht als arbiträres System eine von ihr prinzipiell unterschiedene Welt repräsentieren, sondern hatte an dieser unmittelbar Anteil. Diese Einheit von Sprache und Sein im Symbol war Voraussetzung magischer Rituale, in denen Naturmächte durch die Anrufung ihres Namens beeinflusst werden sollten; sie findet sich, vom Anspruch der Einflussnahme befreit, auch noch in der neuzeitlichen Signaturenlehre, die Welt als einen an sich bedeutungsvollen Text konzipiert, dessen Gehalt es lediglich in die menschliche Sprache zu übersetzen gelte;² hier wie dort erscheint Sinn nicht als ein durch menschliche Sprachverwendung evoziertes, sondern der Welt selbst innewohnendes Phänomen; dementsprechend lässt sich Sprache nicht als Instrument begreifen, mit dem die Objektwelt intersubjektiv strukturiert wird, sondern nur als der Ort, an dem die an sich seiende Ordnung der Dinge sich gleichsam enthüllt. Erst im Ausgang des 17. Jahrhunderts treten Sprache und Sein unwiderruflich auseinander, und der latente Nominalismus der Aufklärung wird allgemeiner Bestandteil des okzidentalen Selbstverständnisses. Als realgeschichtlicher Bezugspunkt ihrer Geschichtsdeutung dienen Adorno und Horkheimer hier die Sprachtheorien, wie sie zur klassischen Zeit der Aufklärung formuliert worden sind;³ Sprache wird nun als ein menschlichen Zwecken dienendes Zeichensystem begriffen, mittels dessen Bedeutungen in die Welt gelegt werden:

1 Vgl. Fredric Jameson, Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik; Hamburg, Berlin 1991, S. 199.

2 Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge; Frankfurt/M 1974, Kap. 2.IV.; eine umfassende historische Darstellung dieser Denkfigur gibt Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt; Frankfurt/M 1981.

3 Vgl. etwa Ulrich Ricken et al., Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer Rezeption nach der Französischen Revolution; Berlin/DDR 1990.

„Die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Seiendem werden von der einen Beziehung zwischen sinngebendem Subjekt und sinnlosem Gegenstand, zwischen rationaler Bedeutung und zufälligem Bedeutungsträger verdrängt.“⁴

Das von der Aufklärung aus seinem Dämmerenschlaf erweckte Subjekt wird sich nun als Herr allen Sinns gerieren und Sprache als jenes artifizielle System begreifen, an dessen Beherrschung es sich seine eigene Dignität demonstriert. Das Kapitel soll diese sprachtheoretische Seite der europäischen Aufklärung und deren Kritik durch Adorno und Horkheimer skizzieren; nur wenn jene Theorien hinreichend präsent sind, auf die sich die ‚Dialektik der Aufklärung‘ polemisch bezieht, kann nämlich die dort implizit entfaltete Sprachtheorie angemessen gewürdigt werden; es kann dann auch erst die metatheoretische Ausrichtung der Aufklärungskritik in sichtbar werden, die in der Rezeptionsgeschichte meist unzureichend beachtet wurde, was zu Verzerrungen führte, die in der Folge den beiden Autoren angelastet wurden. Der Nachvollzug der klassischen Sprachtheorien der Aufklärung ist auch Voraussetzung dafür, sich zeitgenössischer Aufklärungskritik zu versichern, an der sich Adorno und Horkheimer implizit orientieren; Einwände gegen die nominalistische Entwertung von Tradition, eine instrumentalistische Auffassung von Sprache und die Verabsolutierung eines naturwissenschaftlichen Erkenntnismodells finden sich nämlich bereits bei Giambattista Vico; dieser verschränkt in seiner ‚Neuen Wissenschaft‘ Geschichtsphilosophie und Sprachtheorie derart eng, dass Adorno und Horkheimer ihm Motive für die eigene Aufklärungskritik entnehmen und so an eine Tradition erinnernder Aufklärung anschließen können. Ich werde also zunächst jene sprachtheoretischen Aspekte der europäischen Aufklärung skizzieren, die für Adorno und Horkheimer von Belang sind, weil sie Besonderungen allgemeiner Bestimmungen darstellen, die eine von Zweckrationalität dominierte Aufklärung charakterisieren, und in der Rezeption der ‚Dialektik der Aufklärung‘ großenteils ausgespart wurden; im dann folgenden Kapitel soll aufgezeigt werden, inwiefern Vicos Kritik neuzeitlicher Sprachtheorien bereits Motive enthält, die – ohne expliziten Hinweis – der Argumentation Adornos und Horkheimers zugrunde liegen.

Bacon

Als Zeuge zweckrational restringierter Aufklärung dient Adorno und Horkheimer vornehmlich Bacon, an dem beide die Subordination von Theorie unter den Primat der Nützlichkeit, die Verabsolutierung eines an der Physik gewonnenen Erkenntnismodells und damit einhergehend die Idealisierung eines von Subjektivität gleichsam gereinigten Wissens entwickeln; an seiner Sprachauffassung müssen sich deshalb auch jene Merkmale nachweisen

⁴ DA, S. 27.

lassen, die beide Autoren als charakteristisch für die Sprachauffassung der Aufklärung überhaupt betrachten. Obwohl die ‚Dialektik der Aufklärung‘ die sprachtheoretischen Passagen in Bacons Werk nicht eigens erörtert, kann im folgenden gezeigt werden, dass die Kritik an der aufklärerischen Reduktion von Sprache auf ein instrumentell handhabbares Zeichensystem tatsächlich an Bacon entwickelt wird und weitere Anhaltspunkte bei Descartes, Hobbes und Locke finden kann. Bacons Projekt einer Erneuerung der Wissenschaften erstreckt sich nämlich insbesondere auf die wissenschaftliche Sprachverwendung, die darüber entscheidet, ob ein Wissen Gültigkeit beanspruchen kann oder nicht. Bacon bezeichnet die verschiedenen Arten von tradierten, aber methodologisch ungesicherten Auffassungen bekanntlich als Trugbilder; die sich aufklärende Vernunft hat sich der Bilder zu entschlagen und als methodologisch disziplinierte auf die analytische Kraft distinkter Zeichen zu setzen. Die Idolatrie der Vorfahren, who „hunt more after words than matter“,⁵ ist freilich nur ein Aspekt jener Befangenheit der Vernunft in Trugbildern, die die Gewinnung gültigen Wissens verhindert; ganz allgemein handelt es sich bei den verschiedenen Idolen um „ungefragt akzeptierte Sprachgebrauchsregeln, die lediglich zu Scheinwissen führen.“⁶ Die Autoritätsfeindschaft der Aufklärung äußert sich in ihrem sprachkritischen Vorgehen; der Kritik des Glaubens an überkommene Autoritäten entspricht bei Bacon die Kritik einer überkommenen, auf Cicero zurückgehenden, wissenschaftlichen Prosa, in der tradierte Argumentationsfiguren und stilistische Schönheit vor terminologischer Exaktheit rangieren.⁷ Gegen das in Bildlichkeit befangene Denken, das sich vom Schein der Ähnlichkeit verführen lässt, betreibt Bacon eine Kritik der Ähnlichkeit;⁸ die lediglich auf die Oberfläche der Dinge schauende noetische Vernunft soll zur dianoetischen gebildet werden und durch Analyse zum unsichtbaren Wesen der Dinge vordringen. Aufklärung betreibt eine „Autopsie der Dinge“⁹ Mit dieser Entgegensetzung von Bildlichkeit und Aufklärung stiftet Bacon ein Motiv, das die Aufklärungskritik Adornos organisieren wird. Adorno erkennt die objektive „Tendenz der Aufklärung, die Macht der Bilder über die Menschen zu brechen“,¹⁰ aber wir dürfen, auch ohne hier die Argumentation bereits entfaltet zu haben, annehmen, dass gerade die „Bilder-Feindschaft des naturentrückten Geistes“¹¹ den Grund für die perennierende Macht der Bilder legt.

5 Francis Bacon, Works, 14 Bde.; London 1857-74, Bd. III, S. 283.

6 Werner Hüllen, Der komplexe Hintergrund des einfachen Stils. Zur theoretischen und stilistischen Begründung der modernen Wissenschaftssprache durch Francis Bacon und die Royal Society; in: Münstersches Logbuch zur Linguistik 4/1993., S. 33.

7 A.a.O., S. 31ff.

8 Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge; a.a.O., S. 84.

9 Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [1892]; Tübingen 121993 S. 321.

10 Theodor W. Adorno, Mimima Moralia; in: GS 4, S. 159.

11 Theodor W. Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen; in: GS 2, S. 113.

Für Bacon birgt der nicht methodisch disziplinierte Sprachgebrauch also die Gefahr verzerrter Erkenntnis; so gründen die Trugbilder des Marktes, die *idola fori*, in einem irreflexiven Sprachgebrauch, der etwa Wörter kreiert, die durch die Objektivität der Natur nicht gedeckt sind. Bacon denkt hier in erster Linie an Begriffe mit Nullextension (z.B. Einhorn) oder Namen, die falsche Gedankenverbindungen herstellen, wenn etwa das Wort ‚Walfisch‘ die Zugehörigkeit dieses Tieres zur Gattung der Säugetiere unterschlägt und es den Fischen zurechnet. Es ist deutlich, welche Aufgabe Bacon der Sprache zuweist: sie soll die Sachverhalte der physikalischen Welt ohne jede Trübung abbilden und als vollkommen transparentes Zeichensystem das Sein dem kognitiven und letztlich praktischen Zugriff erschließen; die Gültigkeit des Wissens wird dabei nicht mehr durch Rekurs auf tradierte Autoritäten, sondern durch das Experiment verbürgt; nicht mehr die bloße Versicherung, sondern die Nachvollziehbarkeit für jedermann ist Ausweis von Rationalität. Die Sprache, in der dieses Wissen niedergelegt ist, kann folglich nicht mehr die der Alten – Hebräisch, Griechisch, Lateinisch –, sondern nur die der gegenwärtigen Generationen sein.¹² Mit der aufklärerischen Kritik tradierter Autoritäten wird die Alltagssprache prinzipiell wissenschaftsfähig, muss aber zu diesem Zweck zunächst einer Reinigung unterzogen werden, durch die sie von Trübungen befreit wird. Mittel dieser Aufklärung der verworrenen Sprache ist ihre definitorische Zurüstung; sie soll Grundlage eines nüchternen Stils sein, der den objektivistisch vorausgesetzten Gegenstand in vollkommener Transparenz erscheinen lässt, statt ihn durch subjektiv motivierte Beschreibungen zu verdunkeln. Dieser von Bacon propagierte einfache, sachliche Stil wäre vollkommen realisierbar, wenn es eine Sprache gäbe, deren Zeichenmenge (Wörter) exakt der Zahl der zu benennenden Gegenstände entspräche; dies ist das Ideal des strikten Repräsentationalismus zu Bacons Zeit.¹³ Bacons sprachtheoretische Reinheitsbemühungen sind Konsequenz seiner Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Erkenntnismodells: sobald man nämlich die naturwissenschaftliche Methodologie auf die soziale Welt appliziert, muss Sprache aufgrund ihrer konstitutiven Offenheit defizient erscheinen, die besser durch neutrale Zeichen, die individuellen Assoziationen, also der Phantasie, keinen Raum lassen, zu ersetzen wäre. Erst diese formalisierte Sprache wäre vollständig kommunikativ im Sinne der Aufklärung. „Bacons sprachkritische Gedanken haben vor allem das Ziel, die Bezeichnungsfunktion von Sprache und damit ihre semantische Dimension zu sichern. Die Gegenstände der Wirklichkeit werden in den Sinnen aufgenommen, nachdem sie im Experiment zunächst herauspräpariert wurden; sie werden dann durch den Intellekt induktiv zu allgemeineren Ordnungen zusammengefasst.

12 Werner Hüllen, Der komplexe Hintergrund des einfachen Stils; a.a.O., S. 35.

13 Vgl. Margareta de Grazia, The Secularization of Language in the Seventeenth Century; in: Journal of the History of Ideas 41 (1980), S. 319ff.

Die Sprache hat diese Vorgänge nominalistisch abzubilden.“¹⁴ Wer sich als aufgeklärter Wissenschaftler noch eines schönen Stils befleißigt, macht sich verdächtig; der Stil fungiert als „Gradmesser für die Glaubwürdigkeit und Gewissheit des in der Sprache vergegenwärtigten Wissens“¹⁵ Rhetorisches wird der Aufklärung zum Fremdling im Raum der Wahrheit, und die Vehemenz, mit der es ausgetrieben wird, erklärt die Vehemenz, mit der Adorno betonen wird, man dürfe „auf die Unterscheidung von schönem und sachlichem Ausdruck sich nicht einlassen.“¹⁶

Descartes

Bacons Kampf gegen die unseren Verstand verwirrenden Bilder motiviert die Aufklärung der Erfahrung im Experiment; nur ein in vollkommen transparenter Sprachen niedergelegtes Wissen ist von solcher Gewissheit, dass es zur Vergrößerung des Wohls der Gattung verwendet werden kann. Diese Überzeugung vom praktischen Endzweck sicheren Wissens teilt auch Descartes, dessen Weg gleichwohl in die entgegengesetzte Richtung führt: in die Innerlichkeit des reinen Cogito. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit Bacon sagt er, dass es die Physik ist, „die uns die Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmelsmaterie und aller anderen Körper, die uns umgeben, ebenso genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Techniken unserer Handwerker kennen, so daß wir sie auf ebendieselbe Weise zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden und uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten.“¹⁷

Descartes ist bekanntlich getrieben vom Ungenügen am überkommenen Wissen seiner Zeit; er muss sich eingestehen in Jahren des Studiums keine Wissenschaft kennengelernt zu haben, die letztgültiges, unerschütterbares Wissen böte. Die retrospektive Durchsicht seines Schulwissens nach dem Kriterium der Gewissheit führt ihn zwar, „wegen der Sicherheit und Evidenz ihrer Beweisgründe“ (13), noch zur Hochschätzung der Mathematik; jenseits der Welt idealer Größen beginnt freilich die Unbestimmtheit des Sozialen, die die Moralphilosophie einem „nur auf Sand und Staub“ (13) errichteten Palast gleichen lässt. Auch das Studium der alten Sprachen wird von Descartes skeptisch betrachtet, denn es bietet zwar den Zugang zu den „besten Gedanken“ (11) früherer Generationen, aber da auch diese mit dem Makel der Fehlbarkeit gezeichnet sind, kann der an Effizienz interessierte Aufklärer auch diesen Aufwand nicht rechtfertigen; die Skepsis gegenüber dem im Lateinischen, Griechischen und Hebräischen tradierten Wissen ist auch hier Ausdruck der von Adorno und Horkheimer

14 Werner Hüllen, *Der komplexe Hintergrund des einfachen Stils*; a.a.O., S. 39.

15 A.a.O., S. 41.

16 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 97.

konstatierten Traditionsfeindlichkeit eindimensionaler Aufklärung. Dies betrifft auch die „historischen Berichte“ (11) selbst, die kontaminiert mit Übertreibungen und Einseitigkeiten und deshalb für die Zwecke der Gegenwart wertlos sind. Mit dem Entschluss, „nichts allzu fest zu glauben, wovon man mich nur durch Beispiel und Herkommen überzeugt hatte“ (17), zieht sich das Universum verbindlicher Sätze aus der geschichtlichen Welt zurück. Der Aufweis des schlechthin letzten Fundaments vollzieht sich nach der von Descartes erzählten „Fabel“ (7) dann bekanntlich als Weg in die Innerlichkeit reinen Denkens; Schritt für Schritt nimmt er dem Denken jeden Gegenstand, an dessen Existenz auch nur die Möglichkeit des Zweifels besteht; das Resultat dieser umfassenden Negationsbewegung ist der Gedanke, „ich hätte keinen Körper und es gäbe keine Welt noch einen Ort, an dem ich mich befinde, daß ich mir darum aber nicht einbilden könnte, daß ich selbst nicht wäre“ (53). Damit ist das entsituierte, abstrakte Selbst als erstes Prinzip der Philosophie gesichert: „Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem einem materiellen Dinge abhängt“ (55). Die denkende Substanz ist bei sich in vollkommener Selbsttransparenz, getrübt durch keine Sinnlichkeit; sie bedarf weder eines lebendigen Körpers, aus dessen Sensationen sie das Material ihrer kognitiven Operationen bezöge, noch ist sie gebunden an Sprache, der ja ebenfalls die Kontamination reinen Sinns mit Sinnlichkeit anzulasten ist. Sprache ist, ob als gesprochene oder geschriebene, ja ein durchweg sinnliches Medium; damit aber kann sie für Descartes lediglich notwendiges Übel sein, da der Mensch ungleich Gott nicht nur *res cogitans*, sondern auch *res extensa* ist; die Nötigung zur Sprache ist Konsequenz aus der Erniedrigung, einen Körper zu besitzen. Der Substanzdualismus weist der Sprache also eine geringere Dignität als dem Denken zu und konzipiert beide als einander äußerlich; das reine, sprachfreie Denken ist das Pendant der eingeborenen, universellen Ideen; lediglich zur Mitteilung dieser Bewusstseinsinhalte müssen sprachliche Zeichen herangezogen werden, da sich die menschlichen Seelen nicht ineinander zu spiegeln vermögen.¹⁸ In dieser Trennung von Kognition und Kommunikation steckt bereits der ganze sprachtheoretische Nominalismus der Aufklärung; die kognitiven Akte werden als prinzipiell sprachfrei und deshalb als bei allen Menschen gleich gedacht; erst die Nötigung zur Kommunikation dieser mentalen Gehalte lässt Sprache auf den Plan treten, sie verbleibt in einem äußerlichen Verhältnis zu ihrem eigenen Inhalt und kann diesen folglich angemessen oder verzerrt repräsentieren; als angemessen begreift die Aufklärung freilich nicht einen Sprachgebrauch, der wie Adorno es

17 René Descartes, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung; in: ders., Philosophische Schriften in einem Band; Hamburg 1996, S. 101; Zahlen in Klammern beziehen sich im folgenden auf diesen Text.

18 Vgl. Ulrich Ricken, Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Sprachtheorie und Weltanschauung; Berlin/DDR 1984, S. 17ff.

fordern wird, sich der Sache verpflichtet weiß, sondern einen Sprachgebrauch, der als Regelbefolgung allgemeine Verständlichkeit garantiert. Aus der im Substanzdualismus begründeten Trennung von Kognition und Kommunikation ergibt sich nun die von Adorno als paradigmatisch für die neuzeitliche Wissenschaft aufgefasste Norm diskursiver Darstellung, von der er selbst sich mit der Favorisierung einer essayistischen Form kritisch absetzen wird. Die Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, ihre umfassende Definition und lückenlose Verbindung dienen der adäquaten Repräsentation unserer vorsprachlichen Denkinhalte; das aus künstlichen Zeichen vernünftig zusammengesetzte Instrument Sprache soll helfen, den intersubjektiven Abgrund bei der Wissensvermittlung sicher zu überqueren; es soll die Reinheit des solipsistischen Denkens auch im Stadium seiner notwendigen Kontamination mit Sinnlichkeit bewahren. Es ist nur konsequent, die erkenntnissichernde Funktion dieses Instruments zu optimieren, indem man die Verwendung der Sprachzeichen umfassend festlegt, und ihre sinnliche Form derart gestaltet, dass der Gedanke nicht durch spontane Assoziationen abgelenkt wird; dies ist das Projekt einer Universalsprache; Descartes steht ihm natürlich wohlgesonnen gegenüber, beurteilt die Möglichkeit seiner Realisierung aber skeptisch.¹⁹

Es ist hier bereits erkennbar, inwiefern Descartes die souveräne Verfügung über die Sprachzeichen als Kriterium von Vernünftigkeit betrachtet. Die Sprache weist dem Menschen seinen Rang in der Hierarchie des Seienden zu: er steht zwischen Gott, der die Sprache nicht braucht, und zwischen den Tieren, die sie nicht haben. Descartes zählt letztere deshalb zu den Automaten. Die Bewegungen des Automaten sind seelenlos und gründen lediglich in mechanischen Ursachen; die Seele dagegen erfüllt einen Körper gleichsam mit Sinn und macht ihn derart überhaupt erst menschlich. Ob einem bewegten Körper eine Seele innewohnt, können wir freilich nicht dessen Bewegungen entnehmen, denn selbst die Erzeugung und Verkettung von Tönen, die wie Wörter klingen, könnte von einem kunstvoll gebauten Automaten geleistet werden; Beweis der Menschlichkeit eines bewegten Körpers ist vielmehr dessen Fähigkeit des Sinnverstehens; sie zeigt sich in der situativ angemessenen Erzeugung neuer Sätze; „denn es ist ganz auffällig, daß es keinen so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, nicht einen Verrückten ausgenommen, der nicht fähig wäre, verschiedene Worte zusammenzuordnen und daraus eine Rede aufzubauen, mit der er seine Gedanken verständlich macht; und daß es im Gegenteil kein anderes Tier gibt, so vollkommen und glücklich veranlagt es sein mag, das ähnliches leistet“ (94f.). Jeder noch so einfache Mensch arrangiert Sinnliches – Töne – kraft seiner Vernunft, prägt der Materie also seine kognitiven Gehalte auf; die vom Subjekt verwendeten materiellen Zeichen weisen von sich weg auf das sie hinterrücks organisierende immaterielle „Universalinstrument“ (93) Vernunft. Wie schon

19 Ausführlich zu diesem Projekt: Umberto Eco, Die Suche nach der vollkommenen Sprache; München 21994.

Bacon, erkennt auch Descartes der als Zeichensystem gedachten Sprache keinen kognitiven Eigenwert zu, sondern bestimmt sie lediglich zur Kommunikation vorsprachlich existenter Bewusstseinsinhalte. Es ist dann nur folgerichtig, ihre prinzipielle semantische Offenheit als Defizienz zu bestimmen und Programme zur Bändigung des sprachlichen Geschehens zu entwerfen. Eigene Dignität gewinnt Sprache erst, wenn man sie nicht mehr als kommunikatives Instrument auffasst, das die vollkommene Transparenz vorsprachlicher Bewusstseinsinhalte trüben oder auch bewahren kann; erst die Einsicht in die welterzeugende Potenz von Sprache, die Adorno der Tradition des Expressivismus entnehmen wird, eröffnet dem Sprachdenken einen Weg aus dem Bannkreis zweckrationalen Verfügungshandelns.²⁰

Es ist hier zunächst wichtig, sich zwei Konsequenzen deutlich zu machen, die aus der von Descartes vorgenommenen Einschränkung des Bereichs wahrheitsfähiger Sprache folgen; beide werden von Adorno nämlich als Aspekte eines auf Verdrängung oder Vergessen ausgelegten Aufklärungsprozesses kritisiert werden. Zunächst bestimmt Descartes die Verwendung von Sprache als eine vernunftgeleitete Operation mit künstlichen Zeichen; davon abzugrenzen sind natürliche Zeichen, die in mechanischen Ursachen oder Instinkten gründen; deshalb darf man „die Worte nicht mit den natürlichen Lebensäußerungen verwechseln, die innere Erregungen zu erkennen geben und die von Maschinen ebensogut nachgeahmt werden können wie von Tieren, oder denken, wie einige Alten, daß die Tiere zwar reden, wir aber ihre Sprache nicht verstehen“ (95.). Mit dieser normativ aufgeladenen Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Zeichen wird die Aufklärung ganz selbstverständlich arbeiten, um den Menschen als Nicht-Tier zu bestimmen; was er, wie etwa die in natürlichen Zeichen sich äußernden expressiven Regungen, mit dem Tierreich teilt, wird als Rudiment betrachtet werden, als Nachklang eines überwundenen archaischen Zustandes. Neben den Tieren, die über die signifizierende Vernunft nicht verfügen, gibt es für Descartes noch Kinder, die über sie lediglich noch nicht verfügen, aber zu ihr bestimmt sind; er konzipiert Kindheit als Stadium der Vorrationalität; wir stehen in diesem Stadium unter dem Einfluss konkurrierender und darüber hinaus fehlbarer Mächte, wodurch jene Klarheit unserer Erkenntnis verhindert wird, die wir besäßen, „wenn wir seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen wären und nur sie uns immer geleitet hätte“ (22f.). Vernünftig ist, wer die Sensationen der Kindheit hinter sich gelassen, sich von ihnen emanzipiert hat. Vernunft bricht nicht nur, theoretisch wie praktisch, die Macht tradierter Autoritäten, sondern beherrscht auch die Konvulsionen der Sinnlichkeit, die insbesondere im Stadium der Kindheit die kognitiven Vermögen noch überlagern; so konzipiert eine zweckrational restringierte Aufklärung

²⁰ Aus ganz anderer Perspektive wird dann später bekanntlich Wittgenstein den Instrumentalismus dieses Sprachdenkens kritisieren; siehe hierzu Dietrich Böhler, Wittgenstein und Augustinus.

Transzendentalpragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus; in: A. Eschbach/J. Trabant (Hg.), *History of Semiotics*; Amsterdam, Philadelphia 1983, S. 343ff.

Kindheit als defiziente Vorform des selbstbewussten, erwachsenen Subjekts. Adorno wird dieser gleichermaßen auf Ontogenese und Phylogenese applizierten Teleologie in deskriptiver Hinsicht folgen, sie zugleich aber kritisieren, weil sie mit diesem Subjektbegriff ein auf Systematizität, Nützlichkeit und Herrschaft ausgerichtetes Weltverhältnis als Norm instauriert.

Hobbes

Ohne die metaphysischen Prämissen der Cartesischen Philosophie zu teilen, privilegiert auch Hobbes die Präzision und Konsequenz einer an der Mathematik ausgerichteten Erkenntnisgewinnung; er kommt aus diesem Grund zu einer ähnlichen Konzeption von Sprache wie Descartes und vor diesem schon Bacon; sein politisches Interesse führt Hobbes darüber hinaus freilich zu Einschätzungen, die sich bei jenen nicht finden lassen, aber keinesfalls einen Bruch mit den nominalistischen Grundlagen bedeuten, die Adorno und Horkheimer als Implikate eines eindimensional verlaufenden Aufklärungsprozesses begreifen. Das politische Interesse führt Hobbes zunächst auf das Verhältnis von öffentlichem Sprachgebrauch und institutionell abgesichertem Gemeinwesen. Abhängig von Intention und Geschick kann das Zeicheninstrument Sprache politische Stabilität befördern oder auch zur Täuschung und Manipulation eingesetzt werden. Diese Offenheit gegen disparate strategische Zwecke macht Sprache zum Politikum; so vermag der unpräzise oder metaphorische Gebrauch von Wörtern in der Alltagssprache Quelle von Auseinandersetzungen zu sein, die das Gemeinwesen erschüttern und jenen allseitigen Krieg wieder aufleben lassen können, der durch den Leviathan Staat in eine fragile Ordnung des Friedens überführt worden war. Insofern die Bewahrung des politischen Körpers höchster Zweck des Staates ist, muss auch das bedrohliche Eigenleben der Sprache gleichsam domestiziert werden; in allen öffentlichen Belangen hält es Hobbes deshalb für angezeigt, terminologische Festlegungen durch den Staat zu erlassen und derart semantische Uniformität zu gewährleisten. Sprachtheoretische Voraussetzung dieses Gedankens ist, 300 Jahre vor Wittgenstein, die Überzeugung vom pragmatischen Fundament der Semantik: ob eine bestimmte Verbindung zwischen Personen als Ehe zu bezeichnen ist, ob ein Gesetz gerecht oder ungerecht ist, wann von Eigentum und wann von Diebstahl zu sprechen ist, sind Fragen der alltäglichen Sprachverwendung, die wiederum zur Aufrechterhaltung des inneren Friedens dem staatlichen Gewaltmonopol zu unterwerfen wäre. In besonders drastischer Weise verbindet Hobbes also den politischen Nominalismus mit dem sprachtheoretischen.²¹

Es ist bereits hier festzuhalten, dass Sprachtheorie, Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie für die Aufklärung, wie Adorno sie begreift, im Verhältnis der Isomorphie

21 Vgl. Klaus-M. Kodalle, Thomas Hobbes; in: T. Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*; München 1996, S. 119f.

stehen; genau genommen stellen das Denken von Sprache und Staat nur die Anwendung der universellen Methode auf besondere Gegenstände dar: es handelt sich jeweils um ‚Körper‘, die wir erkennen, sofern wir sie in ihre Elemente zerlegen und dann wieder zu erzeugen vermögen.²² *Resolutio* und *compositio* sind die Grundoperationen eines an der Mathematik orientierten Denkens, dessen Elemente wiederum Wörter oder Individuen sind, die durch Subtraktion und Addition ins Verhältnis gesetzt werden; diese Ermäßigung von Denken zu Kalkulation macht verständlich, warum für Hobbes eine ideale Sprache nur aus der Verbindung von Namen bestehen kann.²³ Namen sind nämlich die Elemente sprachlicher Rechenoperationen: “Subject to names, is whatsoever can enter into or be considered in an account, and be added one to another to make a sum, or subtracted one from another and leave a remainder. The Latins called accounts of money *rationes*, and accounting *ratiocinatio*; and that which we in bills or books of accounts call *items*, they call *nomina*, that is *names*.”²⁴ Wenn nun Namen die Hilfsmittel eines als Rechnen aufgefassten Denkens sind, ist die Exaktheit der Kalkulationen durch eine exakte Verwendung der Namen sicherzustellen; dies ist die Aufgabe von Definitionen²⁵ So fungieren die nach dem Modell singulärer Terme begriffenen Wörter als die Rechensteine des Denkens: “Was benannt werden kann, ist prinzipiell berechenbar; was berechenbar ist, ist Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis.”²⁶ Fragen nach der Angemessenheit von Sache und sprachlichem Ausdruck können angesichts dieser Bestimmung natürlich nicht aufgeworfen werden; entscheidend ist allein die Exaktheit und Allgemeinverbindlichkeit einer Nominaldefinition. Die kalkulatorisch gewonnenen Erkenntnisse sind zu kommunizieren in einem System von Zeichen, deren semantischer Wert eindeutig festgelegt ist wie der Münzwert im ökonomischen Tauschverhältnis; als „extremer Nominalist“²⁷ greift Hobbes hier zur Analogie von Warentausch und Kommunikation und bezeichnet Wörter als „die Rechensteine der Klugen“ und „das Geld der Narren“²⁸ Wirft die

22 Vgl. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* [1932]; Hamburg 1998, S. 341ff. Die definatorische Festlegung des Sprachgebrauchs wird dabei von Hobbes in Analogie zur Aufgabe natürlicher Willkür konzipiert: „Analog zur politischen Theorie, die den ersten Akt in der Konstitution des künstlichen Gemeinwesens ebenfalls als Negation, nämlich als Verzicht auf die Ausübung des Naturrechts der unbeschränkten Selbsterhaltung sieht, ist die Definition, der erste Akt in der Konstitution von Wissenschaft als künstlichem Sprachgebrauch, negativ als Verzicht auf ein sprachliches Naturrecht bestimmt: Das natürliche Recht auf freie Wahl des sprachlichen Materials, auf metaphorische Verschleierung, auf Ambiguität. Die Arbitrarität der Definitionen bestimmt sich also als im Hobbesschen Sinne von *deliberatio* zu verstehender Verzicht auf Freiheit, der zur Kunst führt“ (Michael Isermann, *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*; Münster 1991, S. 121).

23 Hobbes ist also Exponent einer namenzentrierten Sprachtheorie. M. Isermann möchte dieses Bild korrigieren; muss aber doch zugestehen, dass hinsichtlich des 17. Jahrhunderts von einer „Vorherrschaft des sach- und namenzentrierten Denkens mit seinen instrumentalistischen Implikationen“ gesprochen werden muss (*Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*; a.a.O., S. 65).

24 *The English Works of Thomas Hobbes*; 11 Bde., London 1839-46; Nachdruck Aalen 1966, Bd. III, S. 25; kurs. i. O.

25 Michael Isermann, *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*; a.a.O., S. 114ff.

26 A.a.O., S. 79.

27 Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2; Frankfurt/M 1974, S. 247

28 Zit. n. Klaus-M. Kodalle, *Thomas Hobbes*; a.a.O., S. 112.

„Dialektik der Aufklärung dem Positivismus vor, er denunziere, „die geprägten“, also historisch gewachsenen „Worte der Sprache als falsche Münzen, die man besser durch neutrale Spielmarken ersetzt“²⁹, so trifft dieser Vorwurf bereits dessen *terminus a quo*: nämlich den Nominalismus eines als umfassende Geste der Distanzierung vollzogenen Aufklärungsprozesses.

Locke

In der Geschichte der Semiotik wird Locke meist als deren eigentlicher Begründer aufgefasst, da er zum einen die Einsicht formulierte, dass alles Denken immer schon ein Operieren mit Zeichen ist, und zum anderen den Terminus ‚Semiotik‘ für jene Wissenschaft prägte, die sich mit Ideen und Wörtern als den Instrumenten von Erkenntnis befasst;³⁰ an ihm wird jene Konstruktion der kommunikativen Funktion von Sprache genauer herauszuarbeiten sein, die bereits bei Bacon aufscheint und für Adornos eigenen Begriff von Kommunikation von erheblicher Bedeutung ist.

Ziel der erkenntnistheoretischen Bemühungen Lockes ist bekanntlich die Widerlegung des Innatismus; die Unterstellung eingeborener Ideen, so der Vorwurf, stellt die Kritik an durch Erziehung oder Tradition vermittelten Auffassungen still und untergräbt derart die Autonomie des Subjekts; Descartes, der angetreten war, die dogmatischen Setzungen der Scholastik durch eine Schulung des Vernunftgebrauchs zu überwinden, wird also seinerseits des Dogmatismus geziehen. Die in diesem Zusammenhang von Locke entfaltete Erkenntnistheorie stellt die Übertragung des insbesondere mit dem Namen Gassendis verbundenen materialistischen Atomismus auf den Bereich des Bewusstseins dar; die komplexen oder zusammengesetzten Ideen des menschlichen Geistes lassen sich durch Analyse in ihre Elemente, nämlich einfache Ideen zerlegen; als Wahrnehmungen sind uns diese einfachen Ideen durch einen inneren oder äußeren Sinn gegeben.³¹ Die sinnliche Wahrnehmung als Grund der einfachen Ideen bindet diese gleichsam an die Objektivität der physikalischen Welt und verbürgt ihre Allgemeinheit; erst durch Vergleich oder Kombination entstehen aus den einfachen komplexe Ideen, die von Individuum zu Individuum differieren können. Es ist also möglich, dass Menschen sich ganz unterschiedliche Vorstellungen von der Welt machen, solange sie sich nicht über diese ihre Bewusstseinsinhalte verständigen, sie also sprachvermittelt austauschen; erst Sprache als ein intersubjektiv gültiges Zeichensystem reißt das Denken aus seiner Vereinzelung und stiftet die prinzipielle Austauschbarkeit der Gedanken.

29 DA, S. 21.

30 Vgl. Umberto Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*; Frankfurt/M 1977, S. 129.

31 Vgl. Ulrich Hoinkens, *Philosophie und Grammatik in der französischen Aufklärung*; Münster 1991, S. 34ff.

Lockes „Atomismus des Geistigen“³² ahmt den Prozess wissenschaftlich angeleiteter Naturbearbeitung nach: die Welt besteht aus einfachen Entitäten, die gleich Bausteinen zusammengefügt werden können. Diese ontologische Voraussetzung wirft natürlich das Problem auf, wie das chaotische Material in einen Zusammenhang zu bringen sei, den der Mythos ja noch kannte, den die Aufklärung aber auflöste. Die Antwort ist bekannt: Die Regeln unseres Verstandes zeichnen den Weg vom Einfachen zum Komplexen vor, den die Produktion ebenso zu nehmen hat wie die Erkenntnis. Hat die Welt sich einmal in chaotisches Material verwandelt, verbleibt dem erwachenden Subjekt nur die Methode als Rettung vor dem Sturz ins Bodenlose; je weniger die Welt, als mit objektivem Sinn erfüllte, von sich aus eine Richtung vorgibt, desto ängstlicher greift es nach diesem Ariadnefaden, um im Labyrinth des Seienden zu bestehen. Dieses „Streben nach einer gewissen Art von Kontrolle“³³, nämlich einer Kontrolle der vom Subjekt vorgefundenen sinnlosen Mannigfaltigkeit, ist Rationalismus und Empirismus in gleicher Weise zu eigen, weshalb Adorno sie als isomorphe Gestalten einer geschichtlichen Formalisierung von Vernunft betrachtet. Adornos Verhältnis zu Empirismus und Rationalismus ist hegelianisch; statt einer Seite des theoriegeschichtlichen Gegensatzes den Vorzug zu geben, unterläuft er den Gegensatz selbst, indem er dessen Nichtigkeit herausstellt: als Abstraktionen schlagen beide Positionen ineinander um;³⁴ nur so kann er zu einer Aufklärungskritik kommen, die an beiden Theoriesträngen die Fixierung auf Ordnung, Systematizität und Praktikabilität kritisiert:

„Mochten die einzelnen Schulen die Axiome verschieden interpretieren, die Struktur der Einheitswissenschaft war stets dieselbe. Bacons Postulat der *Una scientia universalis* ist bei allem Pluralismus der Forschungsgebiete dem Unverbindbaren so feind wie die Leibniz'sche *Mathesis universalis* dem Sprung. Die Vielheit der Gestalten wird auf Lage und Anordnung, die Geschichte aufs Faktum, die Dinge auf Materie abgezogen.“³⁵

Vom Vermögen, eine gegebene Ordnung gleichsam zu vernehmen, wandelt Vernunft sich im Aufklärungsprozess zum Vermögen, Ordnung durch geregelte kognitive Verfahren überhaupt erst zu stiften. „Von diesen Verfahrensregeln haben Descartes und Locke zwar unterschiedliche Vorstellungen, doch über den Grundbegriff der Vernunft sind sie sich einig. Es kommt darauf an, herauszufinden, wie sich die Dinge wirklich verhalten, aber die Verfahrensregeln sind der aussichtsreichste Weg, dies zu erreichen. Rationalität ist keine Eigenschaft des Denkinhalts, sondern vor allem eine Eigenschaft des Denkprozesses.“³⁶ Der aufgeklärte Geist sieht sich also zunächst einer Menge isolierter Entitäten gegenüber, die dann

32 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*; Frankfurt/M 1994, S. 301.

33 A.a.O., S. 298.

34 Vgl. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2; a.a.O., S. 156f.

35 DA, S. 23.

36 Charles Taylor, *Quellen des Selbst*. a.a.O., S. 304.

durch Subsumtion unter ein uniformes Regelwerk in einen lediglich additiven Zusammenhang gebracht werden.

Schon diese wenigen Bemerkungen machen deutlich, dass auch Lockes Sprachauffassung strukturell in enger Beziehung zu seiner Gesellschaftstheorie steht; so wie die Natur nämlich allen Menschen zunächst als Gemeinbesitz gegeben ist, stehen auch die durch die Wahrnehmung gegebenen einfachen Ideen allen in gleicher Weise zur Verfügung; diese sind das kognitive Pendant zu jener.³⁷ Materielle wie geistige Natur werden erst durch individuelle Arbeitsleistungen privat angeeignet, wobei die gesellschaftstheoretische Begründung des Eigentums und seiner ungleichen Verteilung ihre erkenntnistheoretische Entsprechung in der Verbindung von einfachen zu komplexen Ideen hat; diese sind gleichsam durch intellektuelle Arbeit erworbenes geistiges Eigentum, das zum Zweck des Austauschs in die objektive, also allgemeingültige Form eines in Lexikon und Grammatik kodifizierten sprachlichen Zeichensystem gebracht werden muss.³⁸ Wörter und Geld besetzen im Denken Lockes die Position des allgemeinen Äquivalents: Kommunikation ist Warentausch im Medium der Sprache.³⁹ Als soziale Institutionen, die den Verkehr der atomisierten Individuen gewährleisten, stehen Sprache und Geld in einem lediglich konventionalen Zusammenhang mit ihrem jeweiligen Inhalt; so wie Gold und Silber „ihren Wert nur von der Übereinkunft der Menschen erhalten haben“⁴⁰, sind auch die sprachlichen Recheneinheiten subjektiven Ursprungs und für sich genommen bedeutungslos. Diese Überzeugung von der Artifizialität der menschlichen Welt, die Adorno kritisch als furchtgetriebene Distanzierung von Natur diagnostiziert, wird von Locke natürlich als Voraussetzung von Kontrolle und Verlässlichkeit begriffen. „Die alte materialistische Ansicht von der bloß konventionellen Geltung der Worte verwandelt sich also bei Locke in das Streben, die Worte bloß konventionell zu *machen*, weil sie nur in dieser Beschränkung einen sichern Sinn haben.“⁴¹ Adorno kritisiert diese nominalistische Verwandlung der Welt in ein Resultat subjektiver Ordnungsleistungen als Aspekt eines als bloße Entsubstanzialisierung vollzogenen Aufklärungsprozesses; er verfällt aber nicht dem regressiven Impuls, Sprache als Ort der Entbergung eines unvordenklichen Seins zu remythologisieren; die Ermäßigung von Sprache auf ein profanes Instrument alltagspraktischer Verständigung ist so falsch wie ihre Erhebung zum Orakel esoterischen Sinns: „Die Platituden Lockes rechtfertigen nicht Hamanns Kryptik.“⁴²

37 Vgl. Reinhard Brandt/Heiner F. Klemme, John Locke; in T. Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*; München 1996, S. 140.

38 Nicht anders als Hobbes, ist auch Locke Vertreter einer namenzentrierten Sprachtheorie: im Essay-Kapitel ‚On words‘ werden ausschließlich Nomen analysiert.

39 Zu dieser Denkfigur siehe F. Coulmas, *Die Wirtschaft mit der Sprache. Eine sprachsoziologische Studien*, Frankfurt/M 1992, Teil I.

40 John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung* [1690]; Frankfurt/M 1977, S. 230.

41 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* [1866]; 2 Bde., Frankfurt/M 1974, S. 284

42 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 96.

Bei allen Differenzen im Detail gründet der Sprachbegriff der Vertragstheoretiker also auf einer einheitlichen Tiefengrammatik: dem methodologischen Individualismus. Die einheitliche kategoriale Architektur von Sprachtheorie und Vertragstheorie schreibt dem Denken jene Bewegung vor, die Adorno und Horkheimer als charakteristisch für eine an Herrschaftswissen interessierte Aufklärung überhaupt ansehen: Man setzt sich einen komplexen Gegenstand vor, Sprache, Denken, Gesellschaft, zerlegt diesen in seine vermeintlichen Elemente und erzeugt ihn dann wieder auf dem Weg der Zusammensetzung. Das solipsistische Denken, mag es sich auch Zeichen als kognitiver Instrumente bedienen, stellt dann gleichsam den kognitiven Naturzustand dar, die Anerkennung der überindividuellen Regeln des sprachlichen Zeichensystems entspricht der Abtretung individueller Freiheiten an den über den Individuen schwebenden Staat. Vertrag und Sprache sind die beiden Medien der Gesellschaftskonstitution; so wie von nun an außerhalb der Gesellschaft steht, wer ihre Gesetze missachtet, fällt aus ihr heraus, wer die sprachlichen Zeichen nicht gemäß den gültigen Konventionen verwendet: der eine kommt ins Gefängnis, der andere ins Irrenhaus. Die Vertragstheorie sieht freilich nicht, dass ihre Individuen selbst schon Effekte einer historisch spezifischen Vergesellschaftungsweise sind; die nominalistische Sprachtheorie sieht nicht, dass ihr vorsprachliches Denken Effekt des Vergessens des Sprachcharakters unserer kognitiven Akte ist. Wie später die Politische Ökonomie ihre Robinsonaden vom warenproduzierenden Individuum entwickeln wird, kennt die Aufklärung also schon ihre sprachtheoretische Robinsonade vom monologischen Subjekt, das sich der Sprache nur zur Mitteilung seiner Gedanken bedient und auf diesem Wege in die Gesellschaft eintritt. Dieses atomistische Denken wird in der Ökonomie von Marx, in der Sprachtheorie von Humboldt als abstrakt kritisiert werden; beide werden, in großer Nähe zu Hegel, den funktionellen Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen betonen.

Das hier nur skizzierte aufklärerische Bemühen um Analyse und regelgeleitete Rekonstruktion bildet den Hintergrund für jene polemischen Bemerkungen über die Verwandlung von Sprache in ein Instrument von Kalkulation und Beherrschung, von denen die ‚Dialektik der Aufklärung‘ durchzogen ist; und tatsächlich muss Sprache ja ins Modell der Repräsentation gezwängt werden, wenn sie dem Sicherheitsstreben eines gänzlich auf sich gestellten Subjekts dienen soll; sie ist dann das ausgezeichnete Mittel, Ordnung in einer von objektivem Sinn verlassenen Welt zu stiften. Um diese Ordnungsfunktion erfüllen zu können, muss Sprache aus kognitiv neutralen Elementen zusammengesetzt sein: arbiträre Zeichen, die die Bilderwelt der Mythen hinter sich gelassen haben. Freilich spürt dieses von aller Affektivität entbundene Denken seine eigene Armut und muss feststellen, dass noch das wohlgeformteste Argument keine illokutionäre Kraft entfaltet, sofern es keinen Resonanzboden im angesprochenen Subjekt findet; so kommen bereits Aufklärer wie Lessing oder Mendelssohn zu der kritischen

Überzeugung, dass das kalte Licht der Vernunft dessen bedarf, was in der Metaphorik jener Zeit als ‚Herzenswärme‘ bezeichnet wird: dass das bessere Argument auch als ein solches muss erfahren werden können.⁴³ Vernunft, so die selbstkritische Intuition, vermag der Bilder nicht zu entraten, sofern sie den Subjekten nicht als formales Zwangssystem gegenüberreten will; so beginnt sie die Wahrheit zu illustrieren, nicht anders als der Klerus einst den Laien das Wort Gottes ikonographisch verständlich machte; als didaktisches Hilfsmittel bleibt das Bild der Wahrheit freilich äußerlich, ohne eigene Dignität; seine didaktische Verwendung sanktioniert vielmehr seinen Ausschluss aus der Wahrheit, der als Erfolg von Entmythologisierung aufgefasst wird. Die These von der Ambivalenz eines gattungsgeschichtlichen Aufklärungsprozesses: dass Vernunft dem Bild entkommen muss und es doch nicht preisgeben darf, stellt Adornos Version von Hegels Diagnose jener Zerrissenheit der Moderne dar, die den Quell des Bedürfnisses der Philosophie abgibt:

„Die Trennung von Wissenschaft und Kunst ist irreversibel. Bloß die Naivetät des Literaturfabrikanten nimmt von ihr keine Notiz, der sich wenigstens für ein Organisationsgenie hält und gute Kunstwerke zu schlechten verschrottet. Mit der Vergegenständlichung der Welt im Verlauf fortschreitender Entmythologisierung haben Wissenschaft und Kunst sich geschieden; ein Bewußtsein, dem Anschauung und Begriff, Bild und Zeichen eins wären, ist, wenn anders es je existierte, mit keinem Zauberschlag wiederherstellbar, und seine Restitution fiele zurück ins Chaotische. Nur als Vollendung des vermittelnden Prozesses wäre solches Bewußtsein zu denken, als Utopie, wie sie die idealistischen Philosophen seit Kant mit dem Namen der intellektuellen Anschauung bedachten, die versagte, wann immer aktuelle Erkenntnis auf sie sich berief.“⁴⁴

Adorno anerkennt die Freiheitspotentiale einer in ihre Momente auseinandergetretenen Vernunft; es geht ihm aber um eine Deutung der Konsequenzen einer historisch irreflexiv verlaufenen Trennung von Sinn und Sinnlichkeit, Kunst und Wissenschaft, Mimesis und Ratio; das aufgeklärte Bewusstsein taumelt gleichsam zwischen Bild und Zeichen, wissend, dass die Erfahrung ihrer Einheit unwiederbringlich ist; und doch ist das Bedürfnis nach jener vom Mythos einst bereitgehaltenen Erfahrung weiterhin virulent; ihm hat sich, wie ich im dritten Teil der Arbeit ausführen werde, Philosophie anzunehmen; ich werde zunächst aber die sprachtheoretische Aufklärungskritik Adornos und Horkheimers weiter verfolgen, um einerseits deutlich zu machen, welche kulturellen Konsequenzen die Autoren einer nominalistisch verkürzten Sprachauffassung beilegen; andererseits will ich aufzeigen, inwiefern die ‚Dialektik der Aufklärung‘ sich an einer Kritik neuzeitlicher Rationalität orientiert, die mit der Kategorie des Bildes Sinnlichkeit, Spontaneität und Phantasie auf nichtregressive Weise rehabilitiert.

43 Vgl. Daniel Krochmalnik, Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Zur Religionsästhetik der Aufklärung; in: W. Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst; a.a.O., S. 68ff.

3. Odysseus

Wenn die im vorigen Kapitel skizzierte scheinbare Entmythologisierung von Sprache im 17. und 18. Jahrhundert ihren deutlichsten Ausdruck fand, verlegen Adorno und Horkheimer ihren Grund gleichwohl weit zurück in die Entwicklungsgeschichte eines zweckrational restringierten Aufklärungsprozesses. Als paradigmatisch für eine nominalistische Sprachverwendung noch vor Herausbildung der entsprechenden Theorien begreifen sie die List des in die Gefangenschaft des Kyklopen Polyphem geratenen Odysseus;⁴⁵ dieser gilt ihnen bekanntlich als „Urbild [...] des bürgerlichen Individuums“⁴⁶, aus dessen Verhältnis zur Sprache die Autoren mithin jene Eigentümlichkeit extrapolieren müssen, die es ihnen erlaubt, den zweckrational restringierten Aufklärungsprozess insgesamt als sukzessive Durchsetzung nominalistischer Tendenzen zu beschreiben. Zu diesem Zweck beziehen sich Adorno und Horkheimer auf das Ende des neunten Gesangs der Odyssee, wo auf die Frage des Polyphem Odysseus seinen Namen mit dem phonetisch ähnlichen Udeis angibt, dessen Bedeutung ‚niemand‘ ist; die Flucht aus der Gefangenschaft des Kyklopen gelingt Odysseus und den Überlebenden seiner Mannschaft, indem sie diesen seines Augenlichts berauben und dann gemeinsam mit dessen Schafherde die Höhle verlassen; ihre eigentliche Wirkung entfaltet die „List des Namens“⁴⁷ erst mit dem Hilferuf des Kyklopen, der seinen Gefährten nur mitteilen kann, dass Niemand ihn verletzt habe, und die ihm deshalb keine Unterstützung bei der Suche nach Odysseus gewähren. Die Niederlage des Kyklopen ist also dessen sprachtheoretischer Naivität geschuldet: Er akzeptiert eine Existenzaussage als einen Namen oder versäumt es zumindest, seinen Gefährten zu verdeutlichen, dass in diesem Fall das Wort ‚niemand‘, wenn auch regelwidrig, als singulärer Terminus verstanden werden muss. Odysseus dagegen vermag zweckrational über die Bedeutung des Wortes zu verfügen, indem er sie als einen Namen verwendet: Sie ist für ihn bloßes Mittel, sich angesichts einer übermächtigen Umwelt am Leben zu erhalten, nicht jedoch ein Gegebenes, das menschlicher Willkür entzogen wäre. Als Urbild des sich zweckrational selbsterhaltenden Subjekts stellt Odysseus also auch die Sprache in den Dienst seiner Selbsterhaltung, indem er sich zu ihr als ein den Dingen gegenüber gleichgültiges Zeichensystem verhält und nicht, wie im magischen Weltverständnis, als ein der Dingwelt organisch zugehöriges Phänomen. Diese willkürliche Sprachverwendung, die allein den von den Subjekten gesetzten Zwecken folgt, ist ein Charakteristikum dessen, was Adorno

44 Theodor W. Adorno, *Der Essay als Form*; in: GS 11, S. 13.

45 Auf die bekannte herrschaftstheoretische Deutung der Odyssee werde ich im folgenden nur insoweit eingehen, als sie sich unter dem Aspekt der Sprache darstellt; vgl. hierzu Willem van Reijen, *Der Flaneur und Odysseus*; in H. Kunnemann/H. de Vries (Hg.), *Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Zwischen Moderne und Postmoderne*; Frankfurt/M 1989, S. 100ff.; Benno Wagner, *Odysseus in Amerika. List und Opfer bei Horkheimer/Adorno und Kafka*; in: M. Gangl/G. Raulet (Hg.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*; Berlin u.a. 1998, S. 207ff.

46 DA, S. 61.

47 A.a.O., S. 86.

und Horkheimer als den nominalistischen Grundzug eines zweckrational restringierten Aufklärungsprozesses begreifen.⁴⁸ Darüber hinaus versinnbildlicht das Verhalten des Odysseus für beide Autoren aber auch jene Verkehrung von Mittel und Zweck, die gleichsam den Kern der von ihnen diagnostizierten Dialektik dieses Aufklärungsprozesses darstellt:

„In Wahrheit verleugnet das Subjekt Odysseus die eigene Identität, die es zum Subjekt macht und erhält sich am Leben durch die Mimikry ans Amorphe. Er nennt sich Niemand, weil Polyphem kein Selbst ist, und die Verwirrung von Name und Sache verwehrt es dem betrogenen Barbaren, der Schlinge sich zu entziehen: sein Ruf als der nach Vergeltung bleibt magisch gebunden an den Namen dessen, an dem er sich rächen will, und dieser Name verurteilt den Ruf zur Ohnmacht. Denn indem Odysseus dem Namen die Intention einlegt, hat er ihn dem magischen Bereich entzogen. Seine Selbstbehauptung aber ist wie in der ganzen Epopöe, wie in aller Zivilisation, Selbstverleugnung.“⁴⁹

Die Selbstverleugnung des Odysseus besteht für Adorno und Horkheimer in der Auslöschung seines Namens zum Zweck der Selbsterhaltung; indem er sich zum Niemand erklärt und auf diese Weise gleichsam unsichtbar macht, entgeht er zwar der Verfolgung durch die Kyklopen, gibt dafür aber zugleich das Symbol seiner personalen Identität schlechthin preis und betreibt derart jene ‚Selbsterhaltung ohne Selbst‘, die beide Autoren polemisch einem Aufklärungsprozess zuschreiben, der bis heute im Zeichen einer hypertrophen Zweckrationalität steht. Dass sie im Rahmen ihrer Argumentation dem Eigennamen eine derart ausgezeichnete Relevanz für die Identität des Selbst zuweisen, mag zunächst überraschen, weil zumindest in sprachanalytischer Hinsicht die grammatisch korrekte Verwendung des Personalpronomens in der ersten Person Singular jene Selbstbezüglichkeit indiziert, die nach Adorno und Horkheimer durch die Distanzierung von natürlicher Unmittelbarkeit ermöglicht wird; dieses grammatische Wissen ist nicht notwendig gebunden an das Wissen des eigenen Namens: auch eine Person, die ihren Namen vergessen hat, vermag das Wort ‚ich‘ sinnvoll zu verwenden.⁵⁰ Allerdings nehmen beide Autoren in ihrer Interpretation der Odyssee eher den über Benjamin vermittelten sprachmystischen Gedanken auf, der Name eines Menschen sei mit dessen Individualität intrinsisch verbunden und könne deshalb nicht ohne Gewalt von ihm getrennt werden.⁵¹ Es ist freilich möglich, diesen Gedanken auch mittels allgemeinerer psychologischer und kulturtheoretischer Überlegungen zu explizieren und derart zumindest in der vorliegenden Arbeit den Rekurs auf eine

48 Das Verhalten des Odysseus als listenreich, lebenspraktisch und findig zu loben heißt, dessen nur scheinbar vorwärtsgewandte Traditionsvergessenheit zu idealisieren; dies tut: Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*; Frankfurt/M 1996, S. 91ff.

49 DA, S. 86f.

50 Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*; Frankfurt/M 1979, S. 24.

51 Vgl. Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*; Frankfurt/M 1980, S. 186f.

sprachphilosophische Tradition zu vermeiden, deren argumentative Rechtfertigung den hiesigen Rahmen sprengen müsste. Auf diese Weise ergibt sich auch eine Interpretation des in Rede stehenden Abschnitts der Odyssee, die Adorno und Horkheimer selbst nicht ausdrücklich vornehmen, die sich aber zwanglos mit deren Grundannahmen über den Charakter eines zweckrational restringierten Aufklärungsprozesses verbinden lässt.

Im magischen Weltverständnis galt der Name als unablösbarer Teil eines Menschen, und wer ihn im magischen Ritual verwendete, gewann deshalb auf diese Weise auch Macht über seinen Träger; umgekehrt lag in der Nennung des Namens eines Verstorbenen die Gefahr, dessen Wiederkehr zu bewirken.⁵² Weil er also einerseits der je einzelnen Person angehört und andererseits durch alle anderen verwendet werden kann, verleiht der Name dem Einzelnen in der Sprache eine ambivalente Sichtbarkeit: als sprachlicher Repräsentant personaler Identität macht der Name den Einzelnen zugleich greifbar.⁵³ Im Rahmen moderner Rationalitätsstandards wäre allerdings zu sagen, dass mittels der Beilegung eines Namens ein Exemplar aus seiner Gattung herausgehoben und sprachlich als etwas identifiziert wird; dies ist zwar auch durch Kennzeichnungen möglich, aber abgesehen von dem Sachverhalt, dass diese im Unterschied zu Eigennamen neben einer Denotation auch eine Konnotation beinhalten, sind Namen in psychologischer Hinsicht bedeutsam, insofern ihre Verwendung nämlich die Nähe oder Distanz zu ihrem Referenten reflektiert. Beide sind so innig verbunden, dass eine nahestehende Person nur schwer mit einem anderen Namen vorgestellt werden kann; je intensiver Menschen oder auch Dinge psychisch besetzt sind, desto eher werden sie mit höchst individuellen Namen belegt, während das Vergessen eines Namens umgekehrt von Gleichgültigkeit zeugt. Kosenamen und Spitznamen sind gleichsam das sprachliche Bild eines bedeutsamen Anderen; indem sie der unverwechselbaren Individualität dieser Person Rechnung tragen, lebt in ihnen „etwas vom ursprünglichen Akt der Namengebung“ fort.⁵⁴ Insofern er also auf sehr eigentümliche Weise mit der Individualität einer Person verbunden ist, wird der Name gemeinhin als das sprachliche Element erfahren,

52 Vgl. Sigmund Freud, Totem und Tabu; in: StA Bd. IX, S. 345ff.

53 In der literarischen Auseinandersetzung mit seiner Kindheit beschreibt Peter Weiss eindrucksvoll, dass der eigene Name aus diesem Grund auch eine Last sein kann. Aufgrund einer unvollständigen Triangulierung, die dem unglücklichen Zusammenspiel einer übermächtigen Mutter und eines schwachen Vaters geschuldet ist, erlebt der Junge den Umgang mit der äußeren Realität als Zwang, vor dem er zunächst in Kinderspiele, dann in die Literatur flüchtet. Es ist sein Name, an dem die Realität ihn allerdings immer wieder ergreift: „Ich war mein eigener Herr, ich schuf mir selbst die Welt. Doch irgendwo lag die Vorahnung des Rufs, des Rufs der gleich erklingen, der über den Garten hin auf mich zurollen würde. Irgendwo lag immer die Erwartung dieses Rufs, bis in den heutigen Tag dringt die Erwartung dieses Rufs vor, bis in den heutigen Tag dringt die Furcht, daß alles gleich zuende sein könne. Wenn es zum ersten Mal nach mir rief stellte ich mich taub, ich hielt den Ruf von mir ab, in meinem Alleinsein hatte ich meinen Namen vergessen, ich tat, als gälte der Ruf nicht mir. Doch dann wurde der Name wieder und wieder in mich hineingeworfen, bis er mich ganz ausfüllte, bis ich fast von ihm zerplatzte, und ich mußte antworten, mußte bekennen, daß der Name mich gefunden hatte. Ich versuchte oft, mich anders zu nennen, doch wenn der Ruf meines einzigen Namens auf mich zuflog, schreckte ich zusammen, wie eine Harpune schlug er in mich ein, ich konnte ihm nicht entgehen“ (Abschied von den Eltern; Frankfurt/M 1964, S. 16f.).

das seinem Referenten am wenigsten äußerlich ist; wie immer auch das Problem der Referenz von Eigennamen im einzelnen zu klären versucht wird,⁵⁵ kann deshalb gesagt werden, dass sie zur sprachlichen Herstellung ausgezeichneter Beziehungen dienen. Eltern bestimmen ihr Kind auch sprachlich als das ihre, indem sie und niemand anders ihm einen Namen geben; dieser Name wird für das Kind wie für andere Menschen zum Symbol seiner personalen Identität: die Kontinuität des Namens reflektiert die raumzeitliche Kontinuität der Person. Für das hier in Rede stehende Verhältnis des Odysseus zu seinem Namen ist es nun bedeutsam, dass der Name als Symbol personaler Identität dem Subjekt gerade nicht durch es selbst zukommt, sondern ihm gegeben ist; derart fungiert der Name gleichsam als Band zwischen der eigenen Person und den Eltern; durch ihn ist die eigene Herkunft in der Gegenwart sprachlich präsent. Patrilineare Kontinuität wurde bekanntlich lange Zeit symbolisch gewahrt durch die Weitergabe des Namens vom Vater an den Sohn, ebenso wie durch die Aufgabe des weiblichen Namens bei der Eheschließung; durch seinen Namen wird das Subjekt also in eine bestimmte Tradition gestellt und auf diese verpflichtet.⁵⁶ Genau diese Verschränkung von Gegenwart und Vergangenheit im eigenen Namen reflektiert das unauslöschliche Moment von Heteronomie in individueller Autonomie. Indem nun Odysseus den ihm gegebenen Namen zum Mittel seiner Selbsterhaltung degradiert und ihn durch einen von ihm selbst gewählten ersetzt, versinnbildlicht er in zweifacher Hinsicht jene Charakteristika, die Adorno und Horkheimer an einem zweckrational restringierten Aufklärungsprozess insgesamt meinen beobachten zu können. Zunächst schneidet sich nämlich Odysseus, indem er den ihm gegebenen Namen überhaupt verändert, nicht nur symbolisch von seiner Vergangenheit los, sondern demonstriert zudem, dass er über sie nach Maßgabe gegenwärtiger Zwecke verfügen kann. Indem er sich zum Niemand erklärt, erhält er außerdem sein physisches Leben nur um den Preis seiner personalen Identität; derart wirft ihn eine schrankenlos verfügende Zweckrationalität auf jenes bloß natürliche Leben zurück, zu dessen Überwindung sie hätte dienen sollen, und die Vergangenheit, von der Odysseus sich in einem Willkürakt loszusagen versuchte, holt ihn hinterrücks ein.

Wenngleich die hier vorgeschlagene Interpretation sich bei Adorno und Horkheimer selbst nicht findet, so ergibt sie sich doch zwanglos, weil durch sie auch am Umgang des Odysseus mit seinem Namen jene Eigentümlichkeiten hervortreten, die beide Autoren als charakteristisch für einen gattungsgeschichtlichen Aufklärungsprozess im Schatten hypertropher Zweckrationalität betrachten. Dieser Prozess stellt sich dar als Zerfallsprozess

54 DA, S. 97.

55 Zur Geschichte dieser Klärungsversuche siehe: Ursula Wolf (Hg.), Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse; Frankfurt/M 1985.

56 Vgl. Jean-Francois Lyotard, Der Name und die Ausnahme; in: M. Frank et al. (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt; Frankfurt/M 1988, S. 180ff.

einer vormals organisch geschlossenen Ordnung, in dessen Rahmen Tradition sich gleichsam in ein Ensemble von Konventionen dekomponiert, ein als Gegebenes erfahrener Sinn als Effekt menschlicher Sprachverwendung dechiffriert wird und damit Sprache überhaupt sich von der Selbstoffenbarung des Seins zum Instrument arbeitsteilig organisierter Selbsterhaltung verwandelt. Alle diese Phänomene werden von Adorno und Horkheimer unter dem Titel einer universellen *reductio ad hominem* zusammengefasst, als deren sprachtheoretische Reflexionsform nun auch der Nominalismus geschichtsphilosophisch positioniert werden kann. Die Überwindung einer heteronomen Beziehung der Menschen zur Welt, wie sie noch die magische Epoche charakterisiert, wird von beiden Autoren als Funktion zweckrationaler Selbsterhaltung beschrieben; sie ist allein möglich im Rahmen eines kognitiven Weltverhältnisses, das die allgemeinen Strukturen des Seienden nicht mehr als unmittelbar ontische Bestimmungen vorstellt, sondern als Leistung des erkennenden Bewusstseins selbst begreift; insofern bedeutet die nominalistische Kritik des Begriffsrealismus eine erste Selbstreflexion des Subjekts, deren politische Dimension bereits an der Sophistik abzulesen ist, die ihr kritisches Potential ja daraus bezog, gesellschaftliche Verhältnisse als menschlichen Konventionen entsprungen zu begreifen, die prinzipiell veränderbar sind; gegen sie stellt sich der Begriffsrealismus als rationalisierte Gestalt des magischen Weltverständnisses dar, der Heteronomie im Verweis auf transzendente und nur esoterischem Wissen zugängliche Bestimmungen verewigt. So wie Adorno und Horkheimer also nicht die Herausbildung von Zweckrationalität überhaupt zum Ursprung einer Verfallsgeschichte erklären können, ist es ihnen auch verwehrt, den Nominalismus als deren Reflexionsform in Gänze zu verurteilen; beide stellen vielmehr Aspekte einer subjektkonstituierenden Emanzipationsbewegung aus Befangenheit in natürlicher Unmittelbarkeit dar.⁵⁷ Ihre Kritik richtet sich denn auch nur auf die sukzessive Aufspreizung von Zweckrationalität und Nominalismus, welche die Irreflexivität des gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses zum Ausdruck bringt, der gleichsam als Furie des Verschwindens noch seine eigenen Voraussetzungen zum bloßen Material degradiert.⁵⁸ Die Begegnung zwischen dem Kyklopen, der Sprache und Sein nicht zu trennen vermag und derart die magische Weltauffassung repräsentiert, und Odysseus, der die Arbitrarität des sprachlichen Zeichensystems erfolgreich in den Dienst seiner Selbsterhaltung stellt, versinnbildlicht für Adorno und Horkheimer diese interne Verknüpfung von Zweckrationalität und Nominalismus. Ein auf Verfügung zugeschnittener Weltbezug ist für beide Autoren auf eine signifikative Sprachverwendung angewiesen, mittels derer die Subjekte

57 Vgl. Theodor W. Adorno, Marginalien zu Theorie und Praxis; in: GS 10.2, S. 768.

58 Zu dieser inneren Gegenstrebigkeit des Nominalismus vgl. ausführlich Günther Mensching, Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘; in: M. Löbig/G. Schweppenhäuser (Hg.), Hamburger Adorno-Symposium; Lüneburg 1984, S. 25ff.; ders., Das Allgemeine und Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter; Stuttgart 1992, S. 318ff.

interagierend Welt als sinnvoll strukturierte überhaupt erst erzeugen. Die Auffassung von Sprache als einem den Subjekten zur Verfügung stehenden Instrument, das den durch es ergriffenen Objekten fremd ist, reflektiert jene Trennung von Subjekt und Objekt, die einerseits den Ausgang aus natürlicher Unmittelbarkeit ermöglicht, und andererseits die, wenn auch nicht hinreichende, so doch notwendige Bedingung jener hybriden Subjektivität abgibt, der ihre tendenzielle Selbstabschaffung innewohnt. Ihre Feststellung, dass eine sich nominalistisch vollziehende Aufklärung motiviert ist durch eine Hybris des Subjekts, die letztlich die emanzipatorischen Potentiale von Aufklärung untergräbt, veranlasst Adorno und Horkheimer also mitnichten, Aufklärung unter Totalverdacht zu stellen; vielmehr wollen sie in einem Prozess zweiter Reflexion deren immanent gegenstrebigenden Tendenzen kenntlich machen, gerade um ihrer emanzipatorischen Potentiale willen. In sprachtheoretischer Hinsicht heißt dies, dass zwar auf begriffliche Reflexion, die in der Distanz von Sprache und Sein gründet, nicht zugunsten imaginärer Unmittelbarkeit verzichtet werden kann, dass aber zugleich der bloß approximatorische Charakter begrifflicher Erkenntnis erinnert werden muss, um nicht der so rationalistischen wie hybriden Vorstellung zu erliegen, die Subjekte verfügen souverän über ihre bloß instrumentell verstandene Sprache.

Gleichsam als einen geschichtlichen Nebenweg zweckrational restringierter Aufklärung, der heute freilich nicht mehr gangbar ist, betrachten Adorno und Horkheimer in diesem Zusammenhang die jüdische Religion, die mit der ausgezeichneten Stellung, die sie dem Namen zuweist, einer vollständigen Durchsetzung des Nominalismus widersteht. Das organische Band zwischen Sprache und Sein wird im Judentum insofern negativ bewahrt, als in ihm der Name Gottes nicht genannt werden darf; dieses Gesetz gründet in der Überzeugung, dass sich der radikal jenseitigen Instanz von Erlösung nicht mit weltlichen Mitteln genähert werden kann; nicht anders als Bilder, ist auch die Sprache ein von Menschen Gemachtes, das göttlicher Transzendenz grundsätzlich inadäquat ist.

„Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns.“⁵⁹

Das jüdische Verbot, den göttlichen Namen zu nennen, ist Einspruch gegen die menschliche Hybris, sich selbst zum letzten Garanten von Sinn aufzuspreizen, und insofern die negative Bewahrung objektiven Sinns unter den Bedingungen nominalistischer Aufklärung. Darüber hinaus vollzieht sich auch die Bewahrung geschichtlicher Kontinuität in der jüdischen Religion

59 DA, S. 40.

durch die Erinnerung der Namen von Verstorbenen; deren Namen zu vergessen hieße, sie gleichsam ein zweites Mal sterben zu lassen und derart auch die eigene Geschichte dem Vergessen preiszugeben. Allerdings gebietet die jüdische Religion als eine Gestalt von Aufklärung der aufklärerischen *reductio ad hominem* vergeblich Einhalt, weil diese für Adorno und Horkheimer intrinsisch an Zweckrationalität gebunden ist, deren Hypertrophie wiederum ihren Grund hat im anachronistischen Primat der Selbsterhaltung. Adorno steht mithin, so lässt sich resümieren, sprachtheoretisch vor einer doppelten Herausforderung: Er muss den nominalistischen Gedanken, dass Sprache ein bloßes Zeichensystem zur geordneten Kommunikation beliebiger Inhalte sei, als Reflexionsform zweckrational strukturierter Selbsterhaltung kritisieren; zugleich darf er nicht zur unreflektierten Annahme einer an sich selbst bedeutungsvollen Welt Zuflucht nehmen, weil er auf diesem Wege unweigerlich die emanzipatorischen Potentiale der sprachlich evozierten Trennung von Subjekt und Objekt durchstreichen würde;⁶⁰ er muss also Sprache dem Subjekt zuschlagen und sie ihm doch vorhergehen lassen.

60 Genau diese regressive Lösung diagnostiziert er vielmehr bei Heidegger, der eine „Übertragung der Begriffsstruktur auf das Sein“ und derart eine Restaurierung von ursprünglicher Unmittelbarkeit betreibt (Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* [1965]; Frankfurt/M 1998, S. 112). Seine eigene Position, die sowohl die Tücken des Begriffsrealismus als auch des Nominalismus vermeiden soll, hat Adorno einmal als Sozialrealismus beschrieben; die entsprechende Seminarmitschrift findet sich bei Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*; Freiburg i. Br. 1997, S. 501ff.

4. Selbstkritik der Aufklärung: Vico

Die ‚Dialektik der Aufklärung‘, so hatte sich gezeigt, konstruiert die Genese des neuzeitlichen Sprachdenkens als Variation des geschichtsphilosophischen Themas vom Widerstreit zwischen Mimesis und Ratio, zwischen Bild und Zeichen, Kunst und Wissenschaft. Um einen Widerstreit im strengen Sinne handelt es sich, weil es tatsächlich keine beide übergreifende Metasprache gibt, die nicht die Dignität jeweils einer der beiden Seiten notwendig missachtete. Zwar mag die Anschauung ohne Begriff blind und dieser ohne jene leer bleiben, aber das wechselseitige Bedürfnis vermag den Riss nicht zu schließen, der im Gattungsprozess zwischen ihnen sich auftut. Im Rahmen dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion muss Sprache scheinbar entweder der Seite ästhetischer oder der Seite begrifflicher Rationalität zugeschlagen werden; im Zuge der weiteren Darstellung wird aber deutlich werden, dass sie für Adorno jenes spezifisch menschliche Vermögen darstellt, das gleichsam Zugang zu beiden Sphären finden kann und gerade deshalb von ihm utopisch aufgeladen wird. Freilich setzt sich die historische Konstruktion zweier Traditionen des neuzeitlichen Sprachdenkens, die jeweils ein Moment dieses Doppelcharakters von Sprache hypostasieren, dem Vorwurf aus, jene Bipolarität überhaupt erst zu erzeugen, die zu unterlaufen sie beansprucht, denn sie muss ja die äußerst disparaten sprachtheoretischen Positionen der vergangenen 400 Jahre zu zweien zusammenfassen. Ich will deshalb kurz jene differenziertere Darstellung des neuzeitlichen Sprachdenkens in Erinnerung rufen, die K.-O. Apel gibt, und die geeignet ist, die sachliche Angemessenheit des Vorgehens der ‚Dialektik der Aufklärung‘ auszuweisen.¹ Apel macht vier eigenständige Traditionslinien aus, aus denen sich unser neuzeitliches Sprachverständnis speist; seiner eigenen Darstellung zufolge amalgamieren sich allerdings jeweils zwei dieser Traditionslinien wiederum zu Komplexen sprachtheoretischer Grundüberzeugungen, die einerseits das Fundament einer dem Repräsentationsmodell, andererseits das Fundament einer dem Ausdrucksmodell verpflichteten Näherung an Sprache abgeben. Das Repräsentationsmodell vereinigt in sich die mit Ockham anhebende und mit Bacon, Hobbes und Locke sich entfaltende nominalistische Sprachkritik einerseits, die von Leibniz projizierte *mathesis universalis*, in der die Phantasie von einer universellen Idealsprache sich ihrer biblischen Konnotationen entledigt und wissenschaftliche Gestalt gewinnt, andererseits. Beide Traditionslinien, die im logischen Kalkül ihren *terminus ad quem* haben, sind sich einig, dass Sprache wesentlich repräsentierende Funktion zukommt; der Empirismus verdächtigt sie zunächst der Trübung sprachfreier intuitiver Erkenntnis, der Rationalismus wertet sie auf, allerdings „nicht als geschichtlich überkommenes Sinnapriori, sondern als künstlich zu schaffendes universales Werkzeug („Rechenzettel“) der technisch-scientifischen

¹ Karl-Otto Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico; Bonn ³1980.

Verfügbarmachung von Welt.“² So können Adorno und Horkheimer in sprachtheoretischer Hinsicht Empirismus und Rationalismus als isomorphe Gestalten einer auf Verfügung ausgerichteten Aufklärungsbewegung verstehen; das Wissen, nach dem sie strebt, ist zweckrational nutzbares „Arbeitswissen“.³ Die Verabsolutierung der Repräsentationsfunktion eines sprachlichen Zeichensystems eskamotiert freilich das Problem der ihr vorausliegenden Erschlossenheit von Welt. Die isolierte ‚Tatsache‘, die in der auf Repräsentation verpflichteten Sprache erscheint, setzt ja bereits ihre hermeneutische Erschließung als ‚etwas‘ voraus: nur was sprachlich bereits als Element von Welt erschlossen ist, kann als aus einem Sinnnganzen abstraktiv herausgenommene ‚Tatsache‘ fungieren. Umgekehrt bleibt jenes Sinnnganze der unthematische Horizont, vor dem sich die Explikation des Verständnisses dieser ‚Tatsache‘ vollzieht.⁴ Die Würdigung des weltaufschließenden Charakters von Sprache blieb der mit Jakob Böhme anhebenden christlichen Logosmystik vorbehalten, die in das emphatische Sprachdenken Hamanns und Herders einging; in ihr fungiert das Wort als Selbstoffenbarung Gottes als dem unhintergehbaren Grund des Seins.⁵ Diese transzendentalhermeneutische Auszeichnung von Sprache bereitet in noch mystisch-religiöser Gestalt jene ästhetische Sprachauffassung vor, die späterhin als Einspruch gegen die instrumentalistische Engführung von Sprache in einer entzauberten Welt fungiert.⁶ Zunächst unabhängig, amalgamiert diese Tradition der Logosmystik sich mit der Tradition des italienischen Sprachhumanismus, der seinerseits die normative Auszeichnung der Volkssprachen gegen die lateinische Bildungssprache und die dadurch beförderte Herausbildung einer der italienischen Nationalsprache auf der einen Seite, die Anknüpfung an die antike Bildungstradition durch den zunächst lateinisch geprägten Renaissancehumanismus auf der anderen Seite zusammenfasst.⁷ Die herausragende Gestalt des mit Dantes ‚Divina commedia‘ und Boccacios ‚Decamerone‘ anhebenden italienischen Sprachhumanismus ist Giambattista Vico; seine Kritik des Cartesianismus und seine energisch betriebene Rehabilitation der Rhetorik lassen sich begreifen als zwei Momente einer ersten Selbstkritik eindimensionaler Aufklärung. Es soll deshalb im folgenden der naheliegenden Vermutung nachgegangen werden, dass sich die

2 A.a.O., S. 97

3 A.a.O., S. 270.

4 Bekanntlich setzt hier die pragmatistische These vom metasprachlichen Charakter der Umgangssprache an; zu pragmatistischen Elementen im Denken Vicos siehe Max H. Fisch, *Vico and Pragmatism*; in: G. Tagliacozzo/H. White (eds.), *Giambattista Vico. An international Symposium*; Baltimore 1969, S. 401ff.; warum Adorno diesem Weg, der auch mit Vico gangbar wäre, nicht folgt, obwohl er selbst eine Kritik des sprachtheoretischen Repräsentationsgedankens betreibt, wird anlässlich seiner Kritik ebendieser Umgangssprache darzustellen sein.

5 K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache*; a.a.O., S. 97f.

6 So kenntnisreich Apels Darstellung der Herausbildung des europäischen Sprachdenken ist – sie verharrt in der Immanenz der Geistesgeschichte und erklärt die Hegemonie des sprachtheoretischen Instrumentalismus deshalb nur mit dessen Reflexionsniveau, das weder durch Logosmystik noch Humanismus erreicht worden sei (a.a.O., S. 275f.). Darin scheint mir ein Glaube an die geschichtsmächtige Kraft des Arguments zu liegen, der bisher keine Bestätigung erfahren durfte.

‚Dialektik der Aufklärung‘, die sich ja als Aufklärungskritik im Namen von Aufklärung begreift, an Motiven orientiert, die erstmals durch Vico entfaltet werden.

Schon zu Lebzeiten ist Vico nicht recht wahrgenommen worden; er blieb ein Außenseiter und wurde nach seinem Tod vornehmlich im theoretischen Horizont der Gegenaufklärung verortet.⁸ Dieses Urteil besagt freilich weniger über Vico, als über das Selbstverständnis von Aufklärung, die Kritik zwar zum Signum einer neuen Zeit erhoben hatte, sie aber nur allzu schnell denunzierte, wenn sie selbst sich einer metakritischen Befragung ausgesetzt sah. Die Denunziation Vicos als gegenaufklärerisch und anti-modern operiert selbst mit einem verkürzten Aufklärungsbegriff, dessen Erweiterung das Anliegen Adornos und Horkheimers ist. Ich werde im folgenden aufzeigen, dass die von beiden formulierte Aufklärungskritik an wesentliche Motive anschließt, die schon Vicos Konstruktion der Gattungsgeschichte durchziehen. Im Zuge dessen soll einerseits deutlich werden, dass Vico keineswegs als Gegenaufklärer, sondern vielmehr als Repräsentant einer ersten Selbstkritik von Aufklärung zu begreifen ist, die dann von Adorno und Horkheimer in radikalierter Form, unter veränderten Bedingungen und auf anderem Reflexionsniveau fortgeführt wird; es soll andererseits die narrative Struktur der ‚Dialektik der Aufklärung‘ selbst verständlicher werden, die in den Auseinandersetzungen über die normativen Probleme des Buches wenig Beachtung fand. Das Vorhaben, den Schlüsseltext der frühen kritischen Theorie durch den Protagonisten der sprachhumanistischen Tradition hindurch neu zu lesen, bedarf insofern der Rechtfertigung, als Vico bisher weder mit der Geschichtsphilosophie der frühen kritischen Theorie noch mit der in ihr enthaltenen Sprachtheorie in Verbindung gebracht worden ist. Adorno und Horkheimer selbst beziehen sich nur selten, dann aber äußerst positiv auf ihn. Die früheste und zugleich ausführlichste Behandlung erfährt Vico in Horkheimers Arbeit ‚Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie‘. Die 1930 erschienene Abhandlung rekonstruiert die Herausbildung geschichtsphilosophischer Motive in der frühen Neuzeit; Vico wird darin von Horkheimer vorgestellt als „der erste wirkliche Geschichtsphilosoph der Neuzeit“,⁹ da er erstmals die Konstruktion eines den historischen Prozess durchwaltenden Sinnes vornimmt. Anders als Hegel, der den Sinn des Historischen vollständig in diesen Prozess selbst verlegt, vermag Vico Gott noch als transzendente Wirklichkeit anzunehmen, dessen Wille sich als Vorsehung Geltung in der menschlichen Welt verschafft. Derart verfällt er nicht wie jener der

7 Vgl. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache*; a.a.O., 1. und 2. Abschnitt

8 Jüngst wieder durch Mark Lilla, G. B. Vico. *The Making of an Anti-Modern*; Cambridge/London 1993. Zur Rezeptionsgeschichte siehe: Markus Edler, *Der spektakuläre Sprachursprung. Zur hermeneutischen Archäologie der Sprache bei Vico, Condillac und Rousseau*; München 2001, S. 21ff.; Donald Phillip Verene, *Vicos Wissenschaft der Imagination. Theorie und Reflexion der Barbarei*; München 1987, Kap. 1; Nicola Erny, *Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico. Eine Untersuchung zu Konzeption und Begründung*; Würzburg 1994, S. 21f.; ausführlich zur deutschen Rezeption: Jürgen Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*; Frankfurt/M 1994, S. 194ff.

zynischen Identifikation von Weltgeschichte und Weltgericht, sondern belässt dem leidenden Individuum die Hoffnung auf eine transzendente Gerichtsbarkeit, vor der das innerweltliche Leid revidiert würde; Vico ist folglich nicht genötigt, gegen alles Sträuben noch das unfasslichste Leid als notwendiges Moment der Selbstentfaltung des Geistes zu affirmieren. Gerade weil Vico Gott und Welt nicht in einem Vernunftbegriff bis zur Ununterscheidbarkeit vermennt, kann er sich der empirischen Geschichte weniger vorentschieden nähern als Hegel und deshalb von Horkheimer auf Marx hin gelesen werden. Auch sein berühmtes und von Marx aufgenommenes Diktum, die menschliche Welt sei zweifelsfrei von Menschen gemacht und genau deshalb erkennbar, beruht auf Vicos substanzialistischer Rettung Gottes, die freilich einer Einhegung gleichkommt: er belässt Gott seinen Ort und gewinnt so die Welt des Menschen.¹⁰ Unter dieser Voraussetzung kann Vico auch zu einer Auffassung von Mythos und Religion gelangen, die Horkheimer zufolge bereits den anthropologischen Materialismus Feuerbachs vorwegnimmt. Das zeitgenössische Aufklärungsdenken misst den Mythos an den eigenen Rationalitätskriterien und stellt fest, dass er diese nicht erfüllt; um ihn gleichwohl dem Verständnis der Neuzeit zuzuführen, wird der Mythos entweder bestimmt als bildliche Verkleidung eines diskursiven Gedankens oder als herrschaftsfunktionale Priestererzählung ohne eigenen Wahrheitsgehalt. Weder hier noch dort wird ihm Eigensinnigkeit zugestanden. Dies erstmals getan zu haben, ist nach Horkheimer das originäre Verdienst Vicos.¹¹ Er begreift Mythen als ‚wahre Erzählungen‘, die uns Aufschluss über die kognitiven Strukturen eines Zeitalters geben, dem intellegible Allgemeinbegriffe nicht zur Verfügung standen; es handelt sich bei ihnen gleichsam um Kindheitsgestalten des Geistes, der sich in den Mythen expressiv die Welt erschließt. Horkheimer erwähnt Vicos Deutung des Mythos von Kadmos, als dessen historischen Gehalt er die Herausbildung von Eigentumsverhältnissen unter der Herrschaft der frühen Griechen über die autochthonen Völker jener Region ausmacht: ‚Vicos Deutungen der Mythologie sind Musterbeispiele für den Versuch, ‚geistige‘ Gehalte aus den bedingenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu begreifen.‘¹² Nach Vicos Auffassung, der Horkheimer sich anschließt, artikuliert die Bilderwelt des Mythos historische Erfahrungen jenseits begrifflicher Synthesis: was von dieser kategorial gesagt, wird von jener an den Handlungen mythischer Helden gezeigt. Diese sozialgenetische Bestimmung des Mythos als Form vorbegrifflicher Erkenntnis lässt Vico eine entsprechende Antwort auf die Frage nach der mythischen Autorschaft geben; als Ausdruck kollektiver Erfahrungen archaischer Gemeinschaften können etwa Ilias und Odyssee nicht poetische Schöpfungen eines einzelnen sein; der Name Homers

9 Max Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie; in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2; hrsg. v. Gunzelin Schmidt Noerr; Frankfurt/M 1987, S. 252.

10 Ausführlich zu diesem Schlüsselgedanken Vicos: Ferdinand Fellmann, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte; Freiburg/München 1976.

11 Max Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie; a.a.O., S. 259ff.

wird von Vico vielmehr als Kollektivsingular begriffen, in dem sich die Völker Griechenlands zusammenfassen. Diese von ihm selbst so bezeichnete ‚Entdeckung des wahren Homer‘ markiert ideengeschichtlich natürlich die neuzeitliche Hinwendung zum ‚Volk‘; sind aber unter dem Namen Homers einmal die Völker Griechenlands entdeckt, die in den Mythen ihre historischen Erfahrungen artikulieren, wird es möglich, in ihnen auch die gewaltförmige Ausbildung jener kognitiven Strukturen aufzufinden, die von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als charakteristisch für einen sich im Schatten hypertropher Zweckrationalität vollziehenden Gattungsprozess überhaupt beschrieben werden. Horkheimers Lesart der ‚Neuen Wissenschaft‘ gibt also schon vor der Erfahrung des Nationalsozialismus, mit der ja oft die These von einer Neuorientierung kritischer Theorie begründet wurde, im Prinzip jene Deutung der Odyssee vor, die 15 Jahre später von ihm und Adorno durchgeführt wird. Noch mehr als 40 Jahre später verweist Adorno auf die frühe Arbeit Horkheimers und betont, Vico verdiene

„die allergrößte Aufmerksamkeit, als einer der wenigen Denker, die dem zu seiner Zeit und gar in Neapel allherrschenden Cartesianismus im Sinn eines historischen Bewußtseins entgegengetreten sind, aber nicht im Geist der traditionellen Mächte und nicht im Geist eines wie immer gearteten Dunkelmännertums, sondern der den angeblichen Urvater der Aufklärung, Descartes, im Geist der Aufklärung kritisiert hat [...]“¹³

In einer Passage der ‚Ästhetischen Theorie‘ schließlich erörtert Adorno Versuche, literarische Dokumente auf ihren gesellschaftlichen Gehalt hin zu entziffern und nennt Vicos Deutung des Kadmos-Mythos „genial“.¹⁴ Über diese expliziten Bezugnahmen hinaus, dürfte Adorno aus weiteren Gründen mit der Viccianischen Gedankenwelt vertraut gewesen sein: Zum einen hat Adorno zweifellos umfassend Benedetto Croce gelesen, den seinerzeit einflussreichsten Hegelianer, der eine Ästhetik mit dem charakteristischen Untertitel ‚Wissenschaft vom Ausdruck‘ verfasste; Croce war es auch, der – freilich hegelianisierend – in einer eigenen, sehr einflussreichen Arbeit Vico dem beginnenden 20. Jahrhundert vorstellte.¹⁵ Zum anderen ist mittlerweile Vicos Einfluss auf Joyce belegt, der als Vertreter der literarischen Avantgarde Adorno natürlich vertraut war.¹⁶

Es sind zwei Motive, die Vico für Adorno und Horkheimer bedeutsam machen und die als argumentationsrelevant für die ‚Dialektik der Aufklärung‘ zumindest heuristisch unterstellt werden dürfen, auch wenn in ihr Vico nur ein einziges Mal genannt wird. Zum einen ist seine Kritik des Cartesianismus als Selbstkritik von Aufklärung zu begreifen, womit bereits

12 A.a.O., S. 264.

13 Theodor W. Adorno, Einleitung in die Soziologie [1968]; Frankfurt/M 1993, S. 199.

14 GS 7, 377.

15 Benedetto Croce, Die Philosophie Giambattista Vicos; übers. v. E. Auerbach u. Th. Lücke; Tübingen 1927

16 A. Walton Litz, Vico and Joyce; in: G. Tagliacozzo/H.V. White (eds.), Giambattista Vico; a.a.O., S. 245ff.

angedeutet ist, was Adorno und Horkheimer unter Aufklärung verstanden wissen wollen; es lassen sich zudem die Umrisse einer nicht regressiv angelegten Kritik dieser Aufklärung erahnen. Zum anderen wird dem Mythos durch Vico eine eigene Theoretizität zugestanden und so der Vorgeschichte von Aufklärung ein Erkenntnisinteresse zuteil, das nicht in der Abgrenzung von einer als bloß defizient beschriebenen Vergangenheit besteht.

Jenseits von Rationalismus und Empirismus

Vicos Denken lässt sich überhaupt nur angemessen begreifen, wenn man seine kritische Bezogenheit auf Descartes in Rechnung stellt; er gilt Vico geradezu als Verkörperung eines wissenschaftlichen Geistes, mit dem sich die Neuzeit von allen Formen tradierten Wissens lossagt.¹⁷ Vicos rationalismuskritische Ausführungen müssen deshalb als Kontrapunktierungen der hegemonialen Wissensauffassung seiner Zeit verstanden werden, die für sich genommen überspannt, gar restaurativ erscheinen. Seine Kritik des neuzeitlichen Rationalismus formuliert Vico bereits in einer Rede über die ‚Studienmethoden der neueren Zeit‘. Die im Rahmen seiner Verpflichtungen als Professor für Rhetorik gehaltene Rede wägt antike und neuzeitliche Wissensformen gegeneinander ab; grundsätzlich diagnostiziert sie eine Formalisierung und sprachliche Verarmung dessen, was die neue Zeit als gültiges Wissen akzeptiert. Die geometrische Methode diszipliniert den Geist so nachhaltig, dass die durch sie erzielten Erkenntnisfortschritte, die Vico niemals verleugnet, fragwürdig erscheinen müssen angesichts des Verlusts jener rhetorischen Reichhaltigkeit, die das Wissen der alten Welt charakterisierte. Die lineare Gedankenführung durch die geometrische Methode gestattet lediglich den konklusiven Fortgang von Begriff zu Begriff; sie untersagt den von Ähnlichkeiten motivierten Sprung zwischen Verschiedenem, wie er von einer metaphorischen Sprachverwendung vollzogen wird. Wahrheitsfähig ist nur die Verbindung von Begriffen, die zueinander im Verhältnis von Grund und Folge stehen, gleich dem physikalischen Verhältnis von Ursache und Wirkung:

„Und da diese Physik, sowohl beim Erlernen wie nach der Aneignung immer aus dem Vorgehenden das Nächstfolgende ableiten muß, verschließt man bei den Zuhörern die den Philosophen kennzeichnende Fähigkeit, bei weit auseinanderliegenden und verschiedenartigen Dingen die Analogien zu bemerken; das aber ist, wie man weiß, aller scharfgeschliffenen Rede Ursprung und Grundlage. Denn das Dünne ist nicht dasselbe wie das Scharfe: das Dünne besteht aus einer Linie, das Scharfe aus zweien. Bei scharfgeschliffenen Aussagen aber steht im Vordergrund die Metapher, der herrlichste Schmuck und die glänzendste Zier jeder kunstreichen Rede.“¹⁸

17 J. Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen*; a.a.O. Kap. 1.1.

18 Gian Battista Vico, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung* [De nostri temporis studiorum ratione]; Godesberg 1947, S. 43.

Die lückenlos folgerichtige Argumentation ist ‚dünn‘ insofern sie im Spinnen nur eines einzigen Gedankenfadens besteht; gedankliche Schärfe aber braucht zwei im spitzen Winkel sich treffende Linien: die Metapher. Diese wird vom neuen Wissenschaftsverständnis als Rudiment mythischen Bilderdenkens aufgefasst und aus dem Raum eines diskursiv artikulierten Wissens ausgeschlossen; so sind die Wahrheiten der Neuzeit dünn und arm. Sie sind darüber hinaus aber auch weltenthoben, wie sich schon an den sprachtheoretischen Implikationen der Cartesischen Philosophie gezeigt hatte. Sprache und Geschichte fielen hier in den Bereich bloß tradierten Wissens, dessen Geltungsgründe sich der strengen Überprüfung entziehen und deshalb lediglich Wahrscheinlichkeit beanspruchen können, die von Descartes aus methodischen Gründen ja als Falschheit behandelt worden war. Um sich auch nur gegen den Verdacht des Falschen zu sichern, zieht der Rationalismus sich aus dem sozialen Leben in die Welt idealer Größen zurück; das weltenthobene *primum verum* erscheint damit zwar einwandsimmun, im praktischen Leben ist aber der *sensus communis* gefragt, der keinen Anspruch auf absolute Wahrheit erhebt, sondern sich mit dem Wahrscheinlichen als dem, „was meistens wahr [und] nur ganz selten falsch ist“, begnügt.¹⁹ So wendet sich Vico gegen eine Philosophie, die um der Unwiderlegbarkeit willen sich auf die Welt mathematisierbarer Gegenstände beschränkt. Die Weltferne des rationalistischen Wissens treibt Vico allerdings nicht zur Parteinahme für den empiristischen Antipoden, wenngleich sein Verhältnis zu dessen *spiritus rector* zwischen Bewunderung und Abneigung schwankt. Schon der Titel seines Hauptwerkes signalisiert, dass sich Vico in ein zwieschlächtiges Verhältnis zu Bacon setzt: ‚Die Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker‘ antworten gleichsam auf das ‚Novum Organon‘. Vico anerkennt die Leistungen Bacons, möchte aber dem menschlichen Erkenntnisvermögen das Soziale zurückgewinnen, das jener, nicht anders als Descartes, gerade aus dem Bereich sicherer Erkenntnis ausgeschlossen hatte. Erkenntnistheoretische Voraussetzung ist dabei der durchaus traditionelle Konnex von *verum* und *factum*, den Vico aus seinem angestammten Geltungsbereich auf den *mondo civile* überträgt. Der Satz von der Konvergenz des Wahren und des Gemachten soll die kritische Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens markieren: Im Besitz sicheren Wissen sind wir nur hinsichtlich eines Gegenstandes, den wir selbst erzeugt haben. Dies trifft zu auf die Geometrie: Deren Gegenstände sind Produkte unseres Denkens, weshalb uns an ihnen nichts verborgen bleiben kann. Freilich handelt es sich hierbei lediglich um ein Wissen von idealen Größen, weshalb Vico den vollkommenen Wahrheiten der Geometrie einen niedrigen ontologischen Status zuspricht. Die Objekte der Physik sind dagegen materielle Körper, die der demiurgischen Kraft Gottes entstammen; ihre vollkommene Erkenntnis muss dem Menschen daher verwehrt bleiben. Die neuzeitliche Übertragung des geometrischen

19 A.a.O., S. 48.

Erkenntnismodells auf den Bereich der Naturerkenntnis ist mit Vico also als Hybris eines sich selbst überhöhenden Subjekts zu begreifen. War es Bacons Überzeugung, wir könnten die Natur erkennen, indem wir sie im Experiment selber machen, so weist Vico darauf hin, dass Nachmachen noch kein genuines Machen ist; die neuzeitliche Wissenschaft bemüht sich um ein Erzeugungswissen über Gegenstände, deren Erzeugung gerade alle menschlichen Vermögen übersteigt.

Erschließung des geschichtlichen Kontinents

Vico erschließt der wissenschaftlichen Erkenntnis erstmals den Kontinent der Geschichte und bewegt sich auf diesem neuen Boden am Leitfaden der Sprache. Dabei stellt nicht die Entdeckung von Sprache und Geschichte überhaupt Vicos Leistung dar, sondern ihre Erhebung in den Rang von Gegenständen wissenschaftlicher Dignität; Voraussetzung dafür war die Einsicht, dass die Konvergenz von *verum* und *factum* nicht nur für die Mathematik, sondern auch und allererst für die historische Welt gilt; sie ist Bedingung der Möglichkeit, noch die entlegendsten Regionen der menschlichen Geschichte dem Verständnis der Gegenwart zu erschließen:

„Doch in solch dichter Nacht voller Finsternis, mit der die erste von uns so weit entfernte Urzeit bedeckt ist, erscheint dieses ewige Licht, das nicht untergeht, folgender Wahrheit, die auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann: daß diese politische Welt [mondo civile] sicherlich von den Menschen gemacht worden ist; deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden.“²⁰

Die Erhebung von Sprache und Geschichte in den Rang würdiger Erkenntnisgegenstände ist insbesondere von I. Berlin methodologisch als ein Wechsel vom Erklären zum Verstehen aufgefasst worden.²¹ Vico selbst scheint seine methodologische Innovation weniger als einen Bruch mit dem zeitgenössischen Wissenschaftsverständnis, sondern eher als die Applikation des weithin anerkannten Konvergenzgedankens auf den ihm angemessenen Gegenstandsbereich begriffen zu haben:

„Somit verfährt diese Wissenschaft ebenso wie die Geometrie, die sich selbst die Welt der Größen schafft, während sie sie nach ihren Elementen konstruiert oder betrachtet; aber mit umso viel mehr Realität, als die

20 Giambattista Vico, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 2 Bde.; Hamburg 1990, 331 (Hervorh. getilgt). Ich zitiere nach der von Nicolini eingeführten Zählung der Abschnitte und im folgenden als: NW.

21 Isaiah Berlin, Giambattista Vico und die Kulturgeschichte; in: ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte; Frankfurt/M 1992; S. 72; allerdings hat Berlin diese Erklärung Vicos zu einem Vorläufer Diltheys selbst wieder eingeschränkt: ders., Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas; London 1976.

Ordnungen in Rücksicht der Angelegenheiten der Menschen mehr Realität haben als Punkte, Linien, Oberflächen und Figuren.“²²

Die Wissenschaft von den menschlichen Angelegenheiten befasst sich mit einer von Menschen erzeugten Ordnung; diesen Charakter teilt sie mit der Geometrie, befasst sich aber mit Gegenständen von höherem ontologischen Status als diese. Die Übertragung des Gedankens, dass nur das selbst Gemachte wahrer Erkenntnis zugänglich sei, von der physikalischen auf die soziale Welt wirft natürlich die Frage auf, wie sich geometrisches und historisches Wissen zueinander verhalten, denn die unterschiedliche Natur der Gegenstände muss Konsequenzen für die Struktur des jeweiligen Gegenstandswissen haben. Das in Imagination gründende historische Wissen, so wird sich zeigen, widersetzt sich aus strukturellen Gründen dem kritischen Geist der neuen Zeit; freilich nicht mit restaurativen Absichten, sondern aus der metakritischen Einsicht heraus, dass die zum Prinzip erhobene Kritik unkritisch ist, was ihre eigenen Konsequenzen anbelangt.

Topik versus Kritik

Zu Recht betrachtet Vico Kritik als das Signum der neuen Zeit; tatsächlich fungiert der Begriff der Kritik als Schibboleth von Aufklärung: tradierte Auffassungen werden analysiert und vor dem Richterstuhl der Vernunft beurteilt; verworfen wird, was nur hergebracht ist und sich rational nicht ausweisen lässt.²³ Kritik als *ars iudicandi* ist das Vermögen der Unterscheidung, der aufklärenden Trennung des gewöhnlich Vermischten und insofern Undurchsichtigen. Die Kritik vollzieht sich am Leitfaden distinkter Begriffe, ihre entfaltete Gestalt ist der Diskurs in jenem Verständnis, wie es sich gegen seinen ursprünglichen Wortsinn in der Neuzeit herausbildete. Ginge man von diesem ursprünglichen Sinn der Wörter ‚discurrere‘ und ‚discursus‘ aus, so wäre unter einem Diskurs zunächst eine ungerichtete Bewegung, auch ein Umherirren zu verstehen.²⁴ Erst in der mittelalterlichen Logik und Erkenntnistheorie findet eine terminologische Eingrenzung von Diskurs statt und – in Anlehnung an den antiken Gegensatz von noetischer und dianoetischer Erkenntnis – als diskursiv die regelgeleitete Verstandestätigkeit in Abgrenzung zum intuitiven Erkennen begriffen. In der Folgezeit erscheint ein Diskurs dann mehr und mehr als die lineare Bewegung einer mit absolutem Geltungsanspruch auftretenden Argumentation, von der etwa Montaigne die lebendige,

22 NW, 349.

23 Vgl. August Langen, *Der Wortschatz des 18. Jahrhunderts*; in: F. Maurer/H. Rupp (Hg.), *Deutsche Wortgeschichte*, Bd. 2; Berlin 1974, S. 31ff.; Kurt Röttgers, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*; Berlin/New York 1975; Joseph Mali, *The revision of myth. Vico's new science*; Cambridge 1992, S. 210ff.

24 Helge Schalk, *Diskurs. Zwischen Allerweltswort und philosophischem Begriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XL; Bonn 1997/98, S. 56ff.

dialogisch strukturierte *conversation* abgrenzt. Der moderne Diskursbegriff entwickelt sich also gerade in Abkehr von der lateinischen Wortbedeutung, indem der Aspekt von Ordnung und Regelförmigkeit konstitutiv in ihn eingeht. So gewinnt der kritische Anspruch des neuzeitlichen Denkens Gestalt im Diskurs: einem Begriffsensemble zur Produktion wahrheitsfähiger Aussagen. Jeder Satz außerhalb dieser Ordnung des Diskurses wird nun außerhalb der Wahrheit stehen: rational nicht ausgewiesen und deshalb verdächtig. Gegen diese Auffassung von Kritik als einem geregelten Verfahren zur Überprüfung von Geltungsansprüchen erhebt Vico nun Einspruch im Namen der Topik – jenes Vermögens, das in Antike und Renaissance noch große Wertschätzung erfuhr, mit Anbruch der Neuzeit aber in Vergessenheit geriet:

„Ferner hält man heutzutage nur die kritische Wissenschaft hoch. Die Topik wird nicht nur nicht vorangeschickt, sondern ganz und gar vernachlässigt. Auch das erregt Bedenken; denn wie die Auffindung der allgemeinen Beweisgründe naturgemäß früher ist als das Urteil über ihre Wahrheit, so muß die Lehre der Topik früher sein als die der Kritik. Die Modernen freilich wollen nichts von ihr wissen und behaupten, sie habe keinen Nutzen; denn, sagen sie, wenn die Menschen nur einmal geschulte Kritiker sind, dann braucht man sie nur über die Sache in Kenntnis zu setzen, und sie werden finden, was an ihr Wahres ist; und das Wahrscheinliche, das daran grenzt, sehen sie durch eben diese Regel der Wahrheit, ohne Belehrung durch eine Topik. Allein, wie können sie gewiß sein, alles gesehen zu haben?“²⁵

Der Einwand, dass die Kritik immer schon meine, ‚alles gesehen zu haben‘, kann als Hinweis dienen: Das kritische Verfahren ist mit seinem Gegenstand gleichsam zu schnell ‚fertig‘, es ist nicht in der Sache, sondern über ihr. Offenbar soll nach Vico diesem Prozess noch etwas vorausliegen, das ihn überhaupt ermöglicht, aber vergessen worden ist; Kritik wäre dann irreflexiv hinsichtlich ihrer eigenen Voraussetzungen. Die schon bei Aristoteles als Gegenstück zur Analytik fungierende Topik wird bei Vico offenbar als *ars inveniendi* der *ars iudicandi* vorgeordnet; sie ist das Vermögen der Auffindung jener Orte, von denen aus Kritik als Vermögen des Urteilens überhaupt erst anheben kann; was kritisiert werden soll, muss zunächst gefunden worden sein und von der richtigen Seite betrachtet werden.²⁶ Offenbar werden hier durch die Metapher des Ortes, von dem aus ein Gegenstand betrachtet wird, erkenntniskritische Erwägungen in der Dreidimensionalität der räumlichen Welt situiert. Der implizite Perspektivismus kategorialer Vorentscheidungen hat hinsichtlich unseres

25 Gian Battista Vico, Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung [De nostri temporis studiorum ratione]; Godesberg 1947, S. 31.

26 Zum Begriff der Topik bei Vico siehe: Ernesto Grassi, Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the *De nostri temporis studiorum ratione*, in: ders., Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric; New York 1990, S. 1ff; Günter Wohlfart, Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel; Freiburg/München 1984, S. 73ff.; Vanessa Albus, Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert; Würzburg 2001, S. 52f.

Weltwissens ähnliche Konsequenzen wie die Einnahme einer bestimmten räumlichen Position bei der Betrachtung eines materiellen Gegenstandes: die Unsichtbarkeit der uns abgewandten Seiten. Diesem Makel der Partialität unseres situierten Wissens versucht der Rationalismus zu entrinnen, indem er den Erkenntnisprozess in die abstrakte Innerlichkeit eines monologischen Subjekts verlegt. Er versucht, alle Topik hinter sich zu lassen und jenes situationsenthobene Wissen zu erreichen, das Kant unter dem Titel *intellectus archetypus* zusammenfasste und das heute *god's point of view* genannt wird. Dies, so scheint mir, ist der Einwand, den Vico im Namen der Topik gegen das neuzeitliche Verfahren der Kritik vorbringt: es vergisst seine eigene Perspektivität und wirft sich auf zum Garanten einer entsituierten Wahrheit. Jede Einlösung von Begründungsverpflichtungen muss aber, will sie nicht in einen *regressus ad infinitum* geraten, etwas als Voraussetzung ihrer selbst setzen, von dem sie ihren Ausgang nimmt; dieses Erste ist selbst nicht begründbarer Grund der kritischen Argumentation.²⁷ Dem Argument und seiner regelgeleiteten Anwendung liegt also noch etwas voraus, das dem diskursiven Verfahren überhaupt erst Substanz verleiht. Was es freilich sein soll, das unserer modernen Begründungsrationalität als vergessene Voraussetzung vorausliegt und von Vico als Topik bezeichnet wird, ist hier noch nicht vollständig auszumachen. Er selbst bestimmt Topik als „das Vermögen, das den Geist schöpferisch macht, während die Kritik ihn genau macht“²⁸ Diese Unterscheidung zwischen einer schöpferischen und einer genauen Verfahrensweise des Geistes ist pragmatisch als Unterschied zweier kategorial verschiedener Sprachverwendungen zu begreifen. In zahlreichen Studien hat E. Grassi versucht, den Abgrund auszuloten, der zwischen den Sprachverwendungen klafft, die Vico als topisch einerseits und kritisch andererseits bezeichnet, und die er selbst als weisende und beweisende Rede in ein genetisches Verhältnis bringt.²⁹ Die beweisende Rede, die in einer nominalistischen Wissenschaftssprache definierter und klar abgegrenzter Bedeutungen zu sich selbst kommt, erhebt sich immer schon auf einem alltagssprachlich artikulierten Sinnfundament. Allein aus dieser Welt eines durch Übertragungen gestifteten bildhaften Sinns erhält sie das Material ihrer kritischen Operationen: Vor der Trennung liegt die Vereinigung in der Metapher, aus der Welt überhaupt erst entsteht. Die sinnstiftenden Metaphorisierungen gelten der Hybris einer sich nach dem Modell axiomatischer Wissenschaft begreifenden Rationalität freilich nur als Trübungen eines diskursiven und aus den Fängen der Bilder zu befreienden Denkens; dieses Selbstmissverständnis lässt die kritische Rede übersehen, dass sie selbst auf einem sich nur zeigenden, rational nicht ausweisbaren Grund ruht. Grassi bezeichnet diesen bildlichen Grund einer sich distinkter Zeichen bedienenden rationalen Sprache als weisende Rede, wobei die

27 Es war dann bekanntlich ein Ziel von Dialektik, noch die eigenen Voraussetzungen im Zuge der Argumentation als notwendig auszuweisen: so sollte sie absolute Methode werden.

28 NW, 498.

29 E. Grassi, Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens; Frankfurt/M 1992, S. 25ff.

archaischen Konnotationen dieses Ausdrucks durchaus gewollt sind. Er verweist selbst auf Orakel und Mantik, in deren Weisungen sich ein handlungsleitender Sinn kundtut, der nicht das lineare Verhältnis von Grund und Folge in einer Kette arbiträrer Zeichen nachkonstruiert, sondern sich als Herstellung netzartiger Korrespondenzen zwischen sinnlich präsenten Phänomenen vollzieht. Freilich trägt Grassi seine Kritik einer ihre Voraussetzungen vergessenen diskursiven Rationalität im Gestus des Archaischen vor; auf ihn trifft der bisweilen vorschnell geäußerte Vorwurf des performativen Selbstwiderspruchs tatsächlich zu: mit Argumenten will er den Primat des Arguments falsifizieren. Man wird also weder Grassis Rede vom „Terror der Entmythisierung“³⁰ übernehmen, noch seinen Versuch teilen müssen, Vicos Rehabilitierung der Topik gegenüber der Kritik als Rettung einer seinslichtenden Sprache vorzustellen. Eher sollte man Vico als Vertreter einer metakritischen Befragung von Aufklärung begreifen, die sich des kritischen Instrumentariums selbstbewusst bedient. Worauf die ästhetische Rationalitätskritik der Moderne in nicht selten polemischer Form hinweist: dass am Grund unserer rationalen Zeichensprache eine eigenlogische Schicht sinnstiftender Bilder liegt, war zu Anbruch der Neuzeit das Anliegen der humanistischen Rhetorik, in deren Namen Vico spricht. Sie trägt dem welterzeugenden Charakter einer metaphorischen Sprachverwendung Rechnung, dem gegenüber ihre Funktion regelgeleiteter Repräsentation immer schon abkünftig ist. Topik als ein rhetorischer Schlüsselbegriff muss also ein Art umsichtiges Denken beschreiben, das sich nicht vorschnell auf eines verlegt, sondern auch Propositionen einbezieht, die sich nicht sofort belegen lassen, sondern aufgrund von Analogien wahrscheinlich sind; ein Topos ist dabei „ein zur Gewinnung neuer Argumente empfehlenswerter ‚Gesichtspunkt‘“³¹, der gewonnen wird durch Einnahme eines anderen Ortes, von dem aus ein Gegenstand betrachtet wird. So macht die Topik Vorschläge zur Einnahme von Erkenntnisperspektiven; sie ist das selbst nicht regelgeleitete Vermögen, einen Gegenstand in einer bestimmten Hinsicht zu betrachten, um in einem zweiten Schritt zu einem regelgeleiteten Urteil über ihn zu kommen.

„Die Topik findet und sammelt, die Kritik unterscheidet und scheidet aus dem Gesammelten aus. Deshalb sind Menschen von topischer Geisteshaltung eher von reichen Einfällen und weniger auf stringente Wahrheitserkenntnis bedacht. Kritisch eingestellte hingegen gehen mehr auf stringente Wahrheitsfindung aus und sind daher von sprödem Geist.“³²

30 A.a.O., Kap. 1.

31 Lothar Bornscheuer, *Topik – Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*; Frankfurt/M 1976, S. 29.

32 Giambattista Vico, *Liber metaphysicus*; zit. n. N. Erny, *Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico*; a.a.O., S. 148f.

Es kann an diesem Punkt zur Verdeutlichung dessen, was Vico unter Topik verstanden wissen möchte, Kant herangezogen werden, der ja darauf hinweist, dass jede regelgeleitete Beurteilung eines Sachverhalts sich mit dem Problem der Regelanwendung konfrontiert sieht. Für die Frage nämlich, welcher Sachverhalt unter eine bestimmte Regel fällt, kann selbst keine Regel mehr angegeben werden; hierzu bedarf es eines nicht in Regeln einholbaren Vermögens: den von Kant selbst als „Mutterwitz“ bezeichneten Sinn für Angemessenheit.³³ Man kann also sagen, dass es Vico um die Aufwertung der reflektierenden im Gegensatz zur bestimmenden Urteilskraft geht.³⁴ Für diese der ästhetischen Rationalität zugehörige reflektierende Urteilskraft verwendet er im Anschluss an Aristoteles den Begriff des *ingenium*s, der die am Besonderen anhebende Fähigkeit zur Wahrnehmung von Ähnlichkeiten oder Analogien bezeichnet. Die Topik ist also sensibilisiert für Ähnlichkeiten, die die uns jeweils zugewandte Seite des Gegenstandes mit Merkmalen anderer Gegenstände aufweist; von diesen Ähnlichkeiten lässt sie sich zur Gewinnung neuer Erkenntnisse leiten, auch wenn diese nicht sofort rational ausweisbar sind. Der sprachliche Ort, an dem dieser Sinn für Ähnlichkeiten sich ausspricht, ist die Metapher: in ihr schießt das für gewöhnlich Getrennte blitzartig zusammen, um Einsichten zu eröffnen, die dem analytischen Erkenntnisverfahren verschlossen bleiben müssen. Vicos Kritik der Kritik richtet sich also nicht ausschließlich auf das analytische Vorgehen neuzeitlicher Rationalität, sondern auch und insbesondere auf das Vergessen einer ihr vorausliegenden und in Regeln nicht einzuholenden poetischen Kunstfertigkeit. Die beiden Vermögen von Topik und Kritik, die sich nach Vico in der Neuzeit durch ein prekäres Ungleichgewicht auszeichnen, werden von ihm nun im Rahmen seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion in einen genetischen Zusammenhang gebracht. Topik und Kritik werden sich dabei als intrinsisch mit bestimmten Sprachverwendungen verbunden zeigen. Vico nimmt drei Zeitalter an, die sich gegeneinander abgrenzen lassen durch die Funktion und die Materialität, die der Sprache in ihnen zukommt.

„Dies sind also die drei Sprachen, von denen die Ägypter berichten, sie seien vorher in der Welt gesprochen worden; sie entsprechen ganz genau, sowohl in der Zahl als auch in der Reihenfolge, den drei Zeitaltern, in denen sich ihre Welt entwickelt hatte: die hieroglyphische, das heißt heilige oder geheime, durch stumme Gebärden, angemessen den Religionen, für die es wichtiger ist, beachtet als besprochen zu werden; – die symbolische oder die in Gleichnissen, die, wie wir eben gesehen haben, die heroische war; – und schließlich die epistoläre oder gewöhnliche, die ihnen für die gewöhnlichen Bedürfnisse ihres Lebens diente.“³⁵

33 KdrV, B 172/A 133.

34 D. Ph. Verene, Vicos Wissenschaft; a.a.O., S. 135

35 NW, 32.

Die zitierte Passage gibt nicht nur die wesentlichen Bestimmungen der drei Sprachphasen wieder, die Vico aus der ägyptischen Kosmogonie übernimmt, sondern lässt auch bereits ahnen, wie eng die geschichtsphilosophische Sprachtheorie der ‚Dialektik der Aufklärung‘ an dieses Stadienmodell anschließt: Hier wie dort wird die gattungsgeschichtliche Sprachentwicklung konzipiert als Weg von der stummen Bildersprache des Sakralen zur kommunikativen Zeichensprache des Profanen.

Göttliches Zeitalter

Vico lässt die Geschichte der menschlichen Gattung mit einem nachsintflutlichen Stadium der Barbarei anheben.³⁶ Die zukünftigen Menschen besitzen hier noch den Wuchs von Giganten und die geistigen Fähigkeiten von Tieren, weshalb Vico sie *bestioni* nennt; unmittelbare Bedürfnisbefriedigung und nur sporadische Kontakte untereinander sind charakteristisch für diese „blöden, stumpfsinnigen und schrecklichen Bestien“.³⁷ Dieser Naturzustand, in dessen Unterstellung sich Vico mit der zeitgenössischen Aufklärungsphilosophie einig weiß, wird jäh durch die Erfahrung eines so furchterregenden wie unverständlichen Naturereignisses beendet. Die die Wälder durchstreifenden und gleichgültig koexistierenden *bestioni* erblicken mit Schrecken einen aus dem Himmel hereinbrechenden Blitz, sammeln sich wie Tiere auf nächtlicher Weide und suchen das schreckliche Ereignis expressiv zu bewältigen: Zischlaute ahmen den Einschlag des Blitzes nach. Das gefürchtete Naturereignis brennt sich den *bestioni* also gleichsam als Bild einer unberechenbaren Macht ein und reißt sie aus einem tierischen Leben, in dem jede Sinneswahrnehmung die vorhergehende auslöscht: Konstanz entspringt der Katastrophe. Es ist die furchterregende Erfahrung des radikal Unverständlichen, mit der Vico in diesem archaischen Zeitalter die hermeneutische Erzeugung einer artikulierten Welt anheben lässt; die *bestioni* werden aus ihren instinktgesteuerten Lebensvollzügen durch den Anblick eines überwältigenden Ereignisses herausgerissen und zum Verstehen genötigt; ihre furchtsame Reaktion auf das Ereignis muss als Resultat einer gänzlich präreflexiven Sinnstiftung begriffen werden, denn sie sprengt den Rahmen des bisherigen Verhaltensrepertoires. Wo die *bestioni* bisher lediglich ein instinktbasierendes Verhaltensrepertoire exekutierten, beginnen sie nun zu handeln: Ihre weiterhin triebhaften Wünsche werden mit Wünschen zweiter Stufe konfrontiert, die freilich nicht als solche gewusst, sondern als externe Handlungsanweisungen einer übermächtigen Gottheit erfahren werden. Was die *bestioni* von nun an tun, ist Reaktion auf den als göttlichen Wutausbruch verstandenen Blitz: Das erschrockene Verharren angesichts des Blitzes ist der Ursprung von

³⁶ Nachsintflutlich muss dieses Gattungsstadium sein, weil sonst die Geltung der biblischen Schöpfungsgeschichte und der einzigartige Status des jüdischen Volkes in Frage gestellt wären; vgl. J. Mali, *The rehabilitation of myth*; a.a.O., S. 74ff.

³⁷ NW, 374.

willkürlicher Körperbeherrschung und Selbstdisziplinierung, das Verstecken in Höhlen der Ursprung von Sesshaftigkeit und Eigentum, die ängstliche Aufgabe von Promiskuität der Ursprung der Familie, die onomatopoetische Nachahmung des Naturereignisses schließlich der Ursprung sakraler Rituale. So verwandelt die Erfahrung des Blitzes die instinktgesteuerten Verhaltensweisen in Handlungen, denen ein wenn auch archaischer Sinn innewohnt. Diese Vertreibung aus der tierischen Welt von Reiz und Reaktion stellt dabei einen ersten Freiheitsgewinn dar, denn die Welt des Handelns ist reicher an Möglichkeiten als die Welt des Verhaltens. Vico schreibt der Erfahrung eines überwältigenden Naturereignisses also die Funktion ursprünglicher Sinnstiftung zu. Um eine ursprüngliche Sinnstiftung muss es sich deshalb handeln, weil in diesem Stadium der Gattungsgeschichte Welt als eine wie immer gegliederte Struktur noch gar nicht existiert; vielmehr werden die *bestioni* durch die Mannigfaltigkeit ihrer Sinneswahrnehmungen von Augenblick zu Augenblick getrieben. Erst der Blitz, der das Reizniveau der üblichen Wahrnehmungen weit übersteigen muss, nötigt zu wenn auch unbeholfenen Versuchen des Verstehens. Freilich verfügen die *bestioni* bei diesem ersten Überstieg zur Humanität über kein kategoriales System, welchem das neue Ereignis eingefügt und so dem Verständnis erschlossen werden könnte. Diese Begriffsnot macht erfinderisch. Gibt es kein strukturiertes Sinnganzes, innerhalb dessen ein partikulares Ereignis verständlich würde, so nehmen die *bestioni* dieses Ereignis selbst als Gestalt eines Sinns, durch den hindurch die sinnliche Mannigfaltigkeit überhaupt erst Struktur gewinnt: Im grellen Licht des Blitzes scheint erstmals der Sinnzusammenhang Welt auf, auf dessen Grund freilich nicht der dem modernen Denken so selbstverständliche Allgemeinbegriff liegt, sondern ein Bild. Für dieses Sinn-Bild verwendet Vico den Terminus *universale fantastico* oder auch *charattero poetico*. Die fantastischen Universalien sind keine Illustrationen ihnen vorausliegender Kategorien, sondern sie drücken einen Gehalt aus, der sich nicht auch anders sagen ließe; sie sind eine erste Artikulation im doppelten Sinne: als Gliederung lassen sie Welt überhaupt erst expressiv entstehen.³⁸ „Die ersten Menschen haben, so meint Vico, eine Erfahrungsordnung geschaffen, und zwar nicht durch Abstraktion einer Eigenschaft, die aufgrund der Sammlung partikularer Entitäten als gemeinsam aufgefaßt worden sei, sondern durch die Schaffung eines idealen Bildnisses. Dieses Bildnis nahm die Gestalt der Fabel, der Darstellung einer partikularen Wirklichkeit an. Die ersten Menschen waren nicht fähig, die Wahrnehmungseinheiten aus menschlicher Welt oder Natur aufgrund einer einzigen, aus ihnen abstrahierten Eigenschaft in eine Ordnung bzw. Begrifflichkeit zu bringen. Sie traten der Welt nicht als einer Welt von klar umrissenen Objekten und Personen, sondern vielmehr als einer Welt aus Gewalt und Emotionalität entgegen. In Vicos Sicht beansprucht der poetische Charakter bzw. die Fabel in poetischem (mythischem) Denken dieselbe zentrale

38 Vgl. M. Edler, Der spektakuläre Sprachursprung; a.a.O., S. 68

Stellung, wie sie der Gattungsbegriff im rationalen (modernen) Denken einnimmt.“³⁹ Verstehen kann sich in diesem archaischen Gattungsstadium also nicht als Subsumtion partikularer Entitäten unter einen Gattungsbegriff vollziehen, und doch muss die sinnliche Mannigfaltigkeit zur Synthesis gebracht werden, sofern Welt als Sinnzusammenhang entstehen soll. Ich hatte eingangs dargestellt, dass Vico dem kritischen Verfahren der neuzeitlichen Rationalität logisch wie historisch die Topik vorausliegen lässt, jenes Verfahren, mittels dessen Phänomene in einen Zusammenhang der Ähnlichkeit gebracht werden, um sie erst folgend einem begrifflichen Urteil zu unterwerfen. Die Topik muss im Zeitalter der göttlichen Sprache also die einzige Möglichkeit gewesen sein, die Menge partikularer Sinneswahrnehmungen in einen Sinnzusammenhang zu bringen; folgerichtig nimmt Vico an,

„daß die ersten Gründer der Humanität um eine sinnliche Topik bemüht waren, mittels deren sie die sozusagen konkreten Eigenschaften oder Qualitäten oder Beziehungen der Individuen oder der Arten vereinten und daraus ihre poetischen Gattungsbegriffe bildeten.“⁴⁰

Die topische Synthesis vollzieht sich im phantastischen Universale, das seine Elemente gerade nicht subordiniert, sondern sie auf einer einzigen Ebene konstellierte; in ihm erscheint ein in phantastischen Bildern artikulierter Sinn, der deshalb auch weniger sagbar als zeigbar ist. Der zentrale kognitive Mechanismus einer fantastischen Sinnerzeugung ist die Übertragung aufgrund wahrgenommener Ähnlichkeiten. In Ermangelung von Begriffen, denen ein partikulares Ereignis subsumiert werden könnte, sind die *bestioni* genötigt, sich Fremdes verständlich zu machen, indem sie Vertrautes auf es übertragen. Vico begreift die sinnstiftende Metaphorisierung als anthropologisch tiefsitzende Verhaltensweise angesichts genuin neuer Erfahrungen, die sich auch unter den Bedingungen neuzeitlicher Rationalität zumindest als Rudiment eines archaischen Weltverhältnisses geltend macht; er erläutert sie deshalb am hermeneutischen Potential alltäglicher Sprachverwendungen, mit denen unerklärliche Phänomene in den Horizont des Vertrauten eingeholt werden:

„Wenn den Menschen die natürlichen Ursachen unbekannt sind, die die Dinge hervorbringen, und sie diese auch nicht durch ähnliche Dinge erklären können, so schreiben sie den Dingen ihre eigene Natur zu, wie zum Beispiel das Volk sagt, der Magnet sei in das Eisen verliebt.“⁴¹

Oder, axiomatisch formuliert:

39 D. Ph. Verene, *Vicos Wissenschaft*, S. 65f.

40 NW, 495.

41 NW, 180.

„Der Mensch macht aufgrund der unbegrenzten Natur des menschlichen Geistes, wo dieser sich in Unwissenheit verliert, sich selbst zur Regel des Weltalls.“⁴²

Wir verstehen nun, inwiefern die Metapher oder genauer: der Prozess der Metaphorisierung am Grund von Welt als einem Sinnzusammenhang liegt: Eine partikuläre Sinneswahrnehmung wird mit Sinn erfüllt, insofern sie dem Vertrauten ähnlich gemacht wird. Aus diesem Grund bezeichnet Vico jenes Bild des durch Übertragung verständlich gewordenen Naturereignisses, das phantastische Universale, auch als erste Metapher. So wird der Antropomorphismus früher Weltdeutungen, den zu überwinden Aufklärung seit jeher bestrebt ist, durch Vicos Ursprungserzählung als notwendig ausgewiesen: präreflexives Verstehen muss Fremdes nach dem Vorbild des Vertrauten behandeln.

Gleichsam als Repertoire, aus dem die expressive Welterzeugung schöpft, fungiert in dieser archaischen Zeit – der Leib.⁴³ Was immer sich in der Welt der *bestioni* zeigen mag, es gewinnt Sinn nur durch Einholung in den Erfahrungshorizont eines primordialen Leibschemas. „Vico fordert uns dazu auf, uns ein Urstadium menschlicher Erfahrung vorzustellen, in dem alles aus Körperlichkeit und Körperbewegung bestand, in dem sich Bedeutung als Aktion von Körpern ausdrückte und in dem menschliches Denken nicht mehr war als körperlicher Sinnlichkeitsakt.“⁴⁴ Zwar lässt Vico diese Welt aus Leibern und leiblichen Sensationen im Zuge der Gattungsgeschichte versinken, macht aber Rudimente ursprünglicher metaphorischer Sinnbildung aus, die uns auch heute noch eine Ahnung jener archaischen Welt vermitteln. Zum einen haben sich in Metaphern, die Namen von Regionen oder Teilen des menschlichen Leibes auf unbeseelte Natur übertragen, Rudimente dieses Verstehens am Leitfaden des Leibes erhalten;⁴⁵ zum anderen fungieren Gesten oder Gebärden als archaische Zeugnisse eines leiblich fundierten Denkens, denn ihr Sinn äußert sich einerseits in und *nur* in der sinnlichen Präsenz eines leiblichen Aktes; sie sind, sofern sie deiktischen Charakter haben, Bewegung eines Leibes auf einen anderen Leib hin: die hinweisende Geste verlöre ihren Sinn, wäre ihr Gegenstand nicht sinnlich präsent. Wird das sprachliche Denken der sinnlichen Präsenz seiner Denotate enthoben sein, so vollzieht das leibliche sich in ihr.⁴⁶ Erster Sinn, so

42 NW, 120.

43 Ich halte mich im folgenden an die übliche Unterscheidung zwischen Leib und Körper; jener meint den immer schon in einen Sinnzusammenhang eingebundenen somatischen Grund aller Erfahrung, dieser dagegen den objektivierten physikalischen Gegenstand; vgl. etwa Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*; Frankfurt/M 2000, Abschnitt I. Die Rede vom Körper, wo eigentlich der Leib gemeint ist, wäre selbst als jene ‚Mimesis an Tote‘ zu verstehen, die Adorno und Horkheimer als Eigentümlichkeit einer durch Wissenschaft entzauberten Welt beschreiben; vgl. DA, S. 75f.; allgemein zur aufklärerischen Hassliebe gegen das Somatische: a.a.O., S. 265ff.

44 D. Ph. Verene, *Vicos Wissenschaft*; a.a.O., S. 76.

45 Vgl. NW, 405.

46 Zu mimischer und indikativer Gestik als zwei unabhängigen semiotischen Akten siehe: Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd I: *Die Sprache*; Darmstadt 1973, Kap. 2, Abschnitt 1; vgl. auch D. Ph. Verene, *Vicos Wissenschaft*; a.a.O., S. 77f.

muss Vicos Ursprungserzählung also verstanden werden, entsteht als Resultat zweier Metaphorisierungen: Das wahrgenommene Ereignis wird einerseits durch Übertragung auf die eigenen Leibesbewegungen nachgeahmt; der eigene Leib und seine Erfahrung bilden andererseits das Schema, innerhalb dessen ein primordiales Verstehen sich vollzieht. Diese ursprüngliche Einheit von Nachahmung und Ausdruck ist der mimetische Grund allen Sinns: machen die *bestioni* sich dem Wahrgenommenen in Ausdruckshandlungen ähnlich, so machen sie es zugleich sich ähnlich, indem sie es in den Horizont ihrer leiblich organisierten Erfahrung einholen. Der zwischen der Wahrnehmung eines äußeren Ereignisses und der eigenen Leibeserfahrung sich entfaltende Sinn ist in diesem göttlichen Zeitalter noch bildlicher Natur, unablösbar von seinem sinnlichen Fundament. Wir finden hier eine archaische Art des Sinnverstehens, die einerseits im sinnlichen Material selbst sich vollzieht, andererseits insofern präreflexiv ist als sie des intellegiblen Allgemeinbegriffs entbehrt, unter dem die sinnliche Mannigfaltigkeit organisiert würde. Und doch hat das furchterregende Ereignis erste Ordnung und Konstanz in die Welt der *bestioni* gebracht und sie derart aus einer Welt bloß tierischen Daseins herausgehoben.

In der Annahme eines präreflexiven und von seinen sinnlichen Fundamenten unablösbaren Sinns distanziert sich Vico von den Erkenntnistheorien der Aufklärung, mögen sie rationalistisch oder empiristisch sein. Ob man dem Bewusstsein eingeborene Ideen beilegte oder es als *tabula rasa* konzipierte, immer fungierte Sinnlichkeit als Material kognitiver Operationen, dem Sinn nur sekundär zugesprochen werden kann. Sinn, so auch die kritische Diagnose Adornos und Horkheimers, gehört dem zeichenverwendenden Subjekt als dem Protagonisten nominalistischer Aufklärung und untersteht dessen Kontrolle. Ein präreflexiv, man muss sagen: sich ereignender, lediglich zeigender Sinn ist dem selbstherrlichen Subjekt unbekannt. Mit seiner Erzählung von einer aller Reflexivität vorausliegenden Sinngenesis im Medium der Sinnlichkeit erhebt Vico nun Einspruch gegen diese Hybris des Subjekts. Er setzt sich einerseits von einer rationalistischen Orientierung an der mathematischen Axiomatik und Logik ab, andererseits auch von der zeitgenössischen Gegenbewegung in Gestalt Lockes und Condillacs, deren Analyse der menschlichen Erkenntnisvermögen zwar mit der Sinnlichkeit anhebt, aber in ihr nur das partikulare Material eines disziplinierenden sprachlichen Repräsentationssystems erblickt. Die erste der Erinnerung zugängliche Wahrnehmung ist dagegen nach Vico gerade ein Universales; in ihr entsteht Welt nicht im Modus der Repräsentation, sondern im Modus des Ausdrucks.⁴⁷ Die repräsentationale Bezugnahme auf Welt ist im Verhältnis zu deren expressiver Erzeugung also immer schon abkünftig. Die Gattung dringt zur Welt vor nur durch das Ensemble ihrer artikulierenden Expressionen.

47 Vgl. M. Edler, *Der spektakuläre Sprachursprung*; a.a.O., S. 77.

So finden wir in Vicos Erzählung die ursprüngliche Einheit dessen, was später als Resultat eines Differenzierungsprozesses die gegeneinander verselbständigten Sphären von Anschauung und Begriff, von Bild und Zeichen, von Kunst und Wissenschaft ausmacht; im Stadium der göttlichen Sprache vollzieht sich die hermeneutische Erzeugung von Welt nicht als ordnende Distanzierung von Sinnlichkeit, sondern in ihr: Gott sehen und verstehen sind eins im fantastischen Universale. Aus diesem ersten Sinn-Bild kristallisiert sich sukzessive die Figur des Zeus aus, dessen Name laut Vico noch von fern an den zischenden Einschlag jenes Blitzes erinnert, der die *bestioni* in Angst zusammenfinden ließ. Freilich schreiben die *bestioni* nur einer hinter allem Geschehen wirkenden göttlichen Macht zu, was ihnen aus der eigenen Affektwelt vertraut ist. Die Unterscheidung zwischen Selbst und Welt ist in diesem Stadium der Gattungsgeschichte noch überhaupt nicht vorhanden, so dass innere und äußere Wahrnehmungen gleichsam ineinanderfließen. In diese archaische Struktur- und damit Weltlosigkeit bricht das Ereignis des Blitzes ein und lässt die mannigfachen Sinnesreize im Sinn-Bild der zornigen Göttermacht erstarren.

Die göttliche Sprache besteht aus Leibern und Gebärden, und der sich in ihr aussprechende Geist ist, wie Trabant geschickt formuliert, „korpulent“.⁴⁸ Insofern es sich bei den phantastischen Universalien also um Inkarnationen, nicht bloße Träger von Sinn handelt, lässt sich an ihnen die einem nominalistischen Bewusstsein selbstverständliche Unterscheidung von Signifikat und Signifikant nicht vornehmen. Dieser organischen Verbindung von Sinn und Sinnlichkeit versucht Vico Rechnung zu tragen, indem er betont, die Gegenstände der noch stummen göttlichen Sprache seien mit den von ihnen ausgedrückten Ideen durch „natürliche Beziehungen“ verbunden. Auch diese Eigentümlichkeit einer längst versunkenen Leibessprache wird an einem gegenwärtig zu beobachtenden und als archaisches Rudiment begriffenen Phänomen verdeutlicht:

„Die Stummen machen sich verständlich durch Gebärden oder Körper, die eine natürliche Beziehung zu den Ideen haben, die sie ausdrücken wollen.

Dieser Grundsatz ist das Prinzip der Hieroglyphen, mit deren Hilfe offenbar alle Völker in der Zeit ihrer ersten Barbarei gesprochen haben.“⁴⁹

Vico schließt hier an die klassische Hieroglyphendeutung der Aufklärung an, von der ausgehend auch die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ihre Begriffe von Bild und Zeichen entwickelt. Die Hieroglyphen, die im engeren Sinne freilich erst dem heroischen Zeitalter zugehören, teilen mit der göttlichen Sprache die Eigentümlichkeit, dass durch sie ein Sinn nicht gesagt, sondern gezeigt wird. Dieses hieroglyphische Prinzip einer natürlichen Beziehung zwischen

48 J. Trabant, Neue Wissenschaft von alten Zeichen; a.a.O., S. 72.

Signifikat und Signifikant, das jeder dem Alphabet vorausliegenden Sprache innewohnt, macht sich im göttlichen Zeitalter noch scheinbar ganz naturalistisch geltend. Vico nennt die göttliche Sprache auch eine „Sprache durch Dinge“⁴⁹ und erläutert diese Bezeichnung durch das berühmte Beispiel des Skythenkönigs Idanthyrsus, der auf die Kriegserklärung des Königs Darius „mit fünf dinghaften Worten antwortet.“⁵¹ Es waren dies ein Frosch, mit dem er seinem Opponenten zu verstehen gab, er sei von skythischer Erde geboren, so wie Frösche nach dem Sommerregen von der Erde geboren werden; eine Maus, die bedeutete, er habe sich, wie diese Tiere es tun, am Ort seiner Geburt ein Haus gebaut und einen Stamm gegründet; ein Vogel, da er niemandem unterworfen sei als Gott; ein Pflug, weil er sein Land unterworfen und dem Ackerbau zugeführt habe; schließlich ein Bogen, mit dem er zu verstehen gab, dass er in Skythien die höchste Waffengewalt innehatte und es verteidigen werde. Das Beispiel verdeutlicht uns eindrucksvoll den Charakter dieser ersten, aus natürlichen Dingen bestehenden Sprache: in ihr wird nichts mittels artikulierter Laute ausgesagt, sondern im wahrsten Sinne des Wortes etwas zu verstehen gegeben. Dieses ‚etwas zu verstehen geben‘ ist der Kern des offenkundig weiten Sprachbegriffs, mit dem Vico die Gattungsgeschichte in eine ihre disparaten Entwicklungsstadien übergreifende Perspektive stellt. Die noch ‚stumme Sprache‘ des göttlichen Zeitalters, ‚für die es wichtiger ist, beachtet als besprochen zu werden,‘ ist zwar noch nicht jenes System arbiträrer Zeichen, mit dem das rationale Subjekt versuchen wird, Herr allen Sinns zu werden, aber Sinn scheint doch in ihr auf. Durch die sakrale Dingsprache wird den frühen Menschen ein vollständig in Sinnlichkeit eingelassener Sinn gegeben, der so ganz fraglos als natürlich erfahren wird. Die von Vico immer wieder betonte Natürlichkeit dieser ersten, korpulenten Sprache besteht also zunächst in ihrer Materialität: Sie ist gebildet aus Leibern und Dingen, leibgebundenen Gesten und das Überreichen von Gegenständen. Alle Übersetzungen und selbst jüngere Interpretationen der ‚Neuen Wissenschaft‘ verwenden in diesem Zusammenhang nun recht unbefangen die Formulierung von ‚natürlichen Beziehungen‘, ohne dem gegenwärtigen Reflexionsniveau der Semiotik Rechnung zu tragen; schon anlässlich der Begriffe von Bild und Zeichen hatte sich die Rede von natürlichen Ähnlichkeiten aber als problematisch erwiesen: Die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten ist immer die freilich am Objekt ansetzende Zuschreibung von Ähnlichkeiten durch ein wie immer rudimentäres Bewusstsein. Allein J. Trabant weist auf den Wortlaut des italienischen Originals hin, in dem die natürliche Ähnlichkeit durchgängig als eine Erkenntnisnorm vorgestellt wird: Zwischen Dingen, Ideen und ihren phantastischen Benennungen *sollen* im göttlichen und auch im heroischen Zeitalter natürliche Beziehungen

49 NW, 225f.

50 NW, 435.

51 NW, 435.

bestehen.⁵² Es geht also um Ordnungen des Wissens: Im göttlichen und heroischen Zeitalter, den Kindheitsstadien der Gattung, muss gültiges Wissen sich dem epistemischen Raster der Ähnlichkeit fügen; das menschliche Zeitalter der erwachsenen Gattung wird als epistemische Norm dagegen den Unterschied installieren. Dass die Signifikanten natürliche Beziehungen zu ihren Signifikaten haben *sollen* richtet sich gegen die schon im Kratylos verhandelte Pysis-These, es gebe ursprünglich einen den Dingen selbst innewohnenden Sinn, der menschlichem Verstehen vorausliegt und es determiniert. Die Formulierung ist wohl folgendermaßen zu verstehen: Die *bestioni*, wählen zur Artikulation ihrer Ideen Gegenstände im weitesten Sinne, denen aufgrund bestimmter Eigenschaften eine Ähnlichkeit mit jenen Ideen unterstellt werden kann; es handelt sich also um „eine ‚gesetzte‘ (thetische) Natürlichkeit und keine von den bezeichneten Gegenständen auferlegte, objektive.“⁵³

Der erste hermeneutische Akt, so hatte sich gezeigt, konstituiert eine durch und durch animierte Welt, in der die Götter durch Ereignisse und Dinge zu den *bestioni* sprechen. Das fantastische Universale ist, als sinnstiftende Übertragung, die erste Metapher schlechthin. Aus ihm entwickeln sich sukzessive Mythos und Fabel als narrative Arrangements ursprünglicher Sinn-Bilder; ihnen teilt sich also der welterzeugende Charakter des fantastischen Universale mit: Die Mythen oder Fabeln bringen keine Ereignisse in eine historische Ordnung, sondern sie erzeugen allererst Welt als einen Sinnzusammenhang, in den dann ordnend eingegriffen werden kann. Diese Artikulation durch Sinn ist weiterhin an Sinnlichkeit gebunden: Die Organisation des Leibes und seiner Sensationen stiften auf dem Weg der Übertragung die Organisation von Welt.

So liegt Ausdruck der Repräsentation voraus, wie die Topik der Kritik vorausliegt; die Topik lebt von der expressiven Sinnkonstitution, sie ist das in eine Kunst sublimierte Ausdrucksgeschehen. Vico bringt in der Kunst der Topik nun drei Vermögen zusammen: die *imaginatio*, die *memoria* und das *ingenium*, also Phantasie, Erinnerung und Genie im Sinne von Witz als der Fähigkeit, verborgene Ähnlichkeiten zu erfassen. Ihr Zusammenwirken macht jene Kreativität der topischen Geisteshaltung aus, aus der er als einer hermeneutischen Instanz schon die archaische Welt der ersten Menschen entstehen lässt, und die er gegen die Aufspreizung eines zur bloßen Kalkulation ermäßigten Denkens in der Gegenwart retten möchte:

„Doch die Phantasie ist nichts anderes als ein Wiederhervorspringen von Erinnerungen, und das Genie ist nichts anderes als eine Tätigkeit an den Dingen, deren man sich erinnert. Da nun der menschliche Geist in den Zeiten, die wir erörtern, noch durch keine Kunst des Schreibens verfeinert, noch durch keine Praxis in Rechnung und Buchhaltung spiritualisiert, noch nicht durch so viele abstrakte Wörter, von denen die Sprachen jetzt voll sind,

52 J. Trabant, Neue Wissenschaft von alten Zeichen; a.a.O., S. 67.

abstrahierend geworden war, ... so übte er seine ganze Kraft in diesen drei schönen Vermögen, die ihm vom Körper kommen; und alle drei gehören zu der ersten Tätigkeit des Geistes, deren regelnde Kunst die Topik ist, so wie die regelnde Kunst der zweiten die Kritik ist; und wie diese die Kunst des Urteilens ist, so ist jene die Kunst des Erfindens.“⁵⁴

Wir verstehen nun, weshalb Vico von den ersten Menschen auch als Poeten spricht: Aus der Ähnlichkeitsorientierten Organisation ihrer erinnerten Wahrnehmungen kreieren sie eine Struktur, die von ihren bildlichen Elementen unablösbar ist. Wir erkennen in Vicos fantastischen Universalien nun auch jene am Sprachursprung angesiedelten Symbole wieder, die die ‚Dialektik der Aufklärung‘ im Zuge eines einsinnigen Rationalisierungsprozesses bis zur wechselseitigen Vergleichgültigung auseinandertreten lässt. Die erkenntnisleitende Figur der Ähnlichkeit wird vom Primat der Analyse aus dem Raum des Wissens in die Kunst verdrängt; mit den Zeichen wird die Welt von nun an erkannt, mit den Bildern lediglich nachgeahmt.⁵⁵ Auch Vico kennt also das Gattungsstadium einer in Bild und Zeichen zerrissenen Gegenwart, lässt ihm aber noch das heroische Zeitalter vorangehen, das das Zentrum des herrschaftskritischen Interesses der ‚Dialektik der Aufklärung‘ abgeben wird.

Heroisches Zeitalter

Dieses zweite Stadium der Menschheitsgeschichte ist die klassische Zeit dessen, was unter den Begriff des Mythos fällt; von hier aus versucht die ‚Dialektik der Aufklärung‘, die Pathogenese der Moderne zu schreiben. Vico grenzt göttliches und heroisches Zeitalter nicht streng gegeneinander ab; der bedeutendste Unterschied liegt zwischen diesen beiden und dem dritten, menschlichen Zeitalter; göttliches und heroisches Zeitalter stellen nur interne Differenzierungen eines insgesamt als mythische Vorgeschichte begriffenen Gattungsstadiums dar. So finden wir auch in der heroischen Welt den kognitiven Primat des Bildes und am Körper anhebende Metaphorisierungen, darüber hinaus aber eine gegenüber der göttlichen Sprache veränderte Materialität der heroischen Sprache. Fanden wir im ersten Gattungsstadium noch einen vollständig in Naturereignissen verkörperten Sinn und eine als materiellen Austausch vollzogene Dingsprache, so sind hier Signifikat und Signifikant zwar noch nicht vollends arbiträr zueinander, aber Sinn und Sinnlichkeit sind doch so weit auseinandergetreten, dass ihr Verhältnis Gegenstand eines nun gewussten Bedürfnisses nach Ähnlichkeit sein kann. Insofern stellt das heroische das narrativ zentrale Gattungsstadium dar; es bildet nämlich die Mitte zwischen den noch völlig ins Bild versenkten *bestioni* und den zum

53 Ebd.

54 NW, 699.

55 Vgl. M. Edler, *Der spektakuläre Sprachursprung*; a.a.O., S. 122 ; Günter Wohlfart, *Denken der Sprache*; a.a.O., S. 79.

Zeichen erhobenen Modernen; hier können wir die Einheit jener Bestimmungen beobachten, die einer signifzierenden Vernunft nur als inverse Positionen innerhalb einer binären Struktur erscheinen: Bild und Zeichen sind in der Hieroglyphe, Erklärung und Rechtfertigung sind im Mythos vereint.

„Von der zweiten Sprache, die dem Zeitalter der Heroen entspricht, sagten die Ägypter, sie sei in Symbolen gesprochen worden; auf diese sind die heroischen Sinnbilder zurückzuführen, die die stummen Gleichnisse sein mußten, die von Homer *semata* <Zeichen> genannt werden (die Zeichen, in denen die Heroen schrieben); und folglich mußten sie Metaphern oder Bilder oder Gleichnisse oder Vergleiche sein, die später, in der artikulierten Sprache, den ganzen Vorrat der poetischen Sprache bilden.“⁵⁶

Die sprachliche Eigentümlichkeit des heroischen Zeitalters liegt darin, dass in ihm die ursprünglich organische Verbundenheit von ‚Sprache‘ und Sein zu einer Ähnlichkeitsbeziehung gelockert ist, die einer ersten Reflexion entspringt: Die heroische Sprache hat ihr materielles Fundament nicht mehr in einem von natürlichen Gegenständen verkörperten Sinn – dem Symbol im Sinne der ‚Dialektik der Aufklärung‘ –, sondern bereits in Sinnbildern, die zwar noch an die expressive Sinnkonstitution des göttlichen Zeitalters anschließen, aber doch bereits den okzidentalen Riss zwischen Sinn und Sinnlichkeit erkennen lassen. War der Blitz einst Verkörperung jähzorniger Göttermacht, so ist in der Figur des Zeus dieses ursprüngliche Bild, durch das hindurch Welt als Sinnzusammenhang überhaupt erst sichtbar geworden war, bereits zum Akzidenz ermäßigt: im Zorn bedient Zeus sich des Blitzes, aber er ist dieser nicht mehr. Im weiteren Verlauf dieser Rationalisierung wird noch die Figur des Zeus selbst zur Illustration eines intellegiblen Prinzips entwirklicht werden und das Bild schlechthin gegenüber dem Zeichen in eine Position der Abkünftigkeit geraten. Dies ist der Weg von einem Bild ursprünglichen Sinns zum Sinnbild; die Sprache heroischer Sinnbilder ist der Grund für die artikulierten Sprache der Repräsentation. Im göttlichen und heroischen Zeitalter ist Sprache also vornehmlich expressiv, welterzeugend; diese in der Sprache erzeugte Welt ist freilich eine herrschaftsförmige; hob nämlich Sprache gleichsam als expressive Teilhabe an göttlicher Selbstmanifestation an, so gehört sie nun bereits einigen Individuen, die der Welt ihren Machtwillen aufprägen: den Heroen. Als Ausdruck irdischer Macht hat die heroische Sprache ihr materielles Substrat in Schildern und Münzen, weshalb Vico treffend von einer *lingua armata* spricht.⁵⁷ Man kann freilich die Auffassung vertreten, dass Vico vom heroischen Zeitalter in einem ironischen Sinne spricht;⁵⁸ tatsächlich handelt es sich bei der Welt, der die philosophischen Begriffe entstammen, ja um eine Welt, in der Macht

56 NW, 438.

57 Vgl. J. Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen*; a.a.O., S. 79.

58 Burke, *Vico*; a.a.O., S. 68

und Recht noch nicht einmal virtuell auseinandergetreten sind, sondern allgemeine Rechtsgeltung in der umfassenden Herrschaftsgewalt heroischer Kämpfer gründet. Diese Verquickung von Kreativität und Herrschaft ist die zentrale Eigentümlichkeit des heroischen Zeitalters; sie wird in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ den Schlüssel zur Kritik des philosophischen Selbstverständnisses abgeben.

Ich hatte eingangs dieses Kapitels erwähnt, dass Vico sich von Zeitgenossen auch durch eine innovative Deutung des Mythos absetzt, an die Adorno und Horkheimer anschließen; dieser Unterschied zeigt sich nun präziser als der Unterschied zweier Sprachauffassungen, die an den Mythos angelegt werden. Der Mythos wurde bis Vico immer als Resultat einer repräsentierenden Sprachverwendung begriffen: er sollte historische Ereignisse in wenn auch entstellter Form wiedergeben oder die gleichsam pädagogische Form eines vorab entwickelten diskursiven Gedankens sein. Vico schlägt nun eine ausdrucks-theoretische Deutung des Mythos vor, durch die er als Zeugnis einer hermeneutischen Welterzeugung verständlich wird. Homer, der die mythische Welterfahrung in Ilias und Odyssee in einer Sprache aus Bildern und Gleichnissen erhalten hat, wird deshalb von Vico als das Urbild eines Dichters begriffen, der sich der heroischen Sprache bedient;⁵⁹ diese ‚Entdeckung des wahren Homer‘ stellt den Kern jener von ihm selbst immer wieder hervorgehobenen Mythendeutung dar, mit der er sich von allen zeitgenössischen Verständnisbemühungen absetzt. Vico begreift Mythen weder als von Philosophen geschaffene Illustrationen vorgängiger Wahrheiten, noch als verzerrte Darstellungen politischer Ereignisse, sondern als volkstümliche Überlieferungen frühester kollektiver Selbstverständigung, die anders als in dieser sprachlichen Bilderwelt sich nicht hätte vollziehen können. Wie die Philosophie, so erfassen auch die Mythen ihre Zeit in Gedanken – nur eben in der jener Zeit angemessenen bildlichen Form. Neu an Vicos Deutung der Mythen ist freilich nicht, dass er ihnen historischen Wahrheitsgehalt zubilligt; schon die Antike kannte die Auffassung von Mythen als entstellten historischen Berichten oder als Allegorisierungen moralischer Weisungen. Selbst Ansätze zu einer komparatistisch angelegten Mythenforschung finden sich vor Vico; der Okzident war im schon im 17. Jahrhundert auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den Mythen orientalischer und okzidentaler Kulturen aufmerksam geworden, erklärte diese aber als Resultat einer Diffusion von einer einzelnen Quelle, als die meistens die jüdische Kultur angenommen wurde.⁶⁰ Vicos theoriegeschichtliche Innovation gründet in der Verwerfung dieser Diffusionsthese; er nimmt an, dass jedes Volk etwa seinen eigenen Herkules besitzt,⁶¹ weil die Mythen die notwendigen Gestalten der Welterschließung durch die noch kindlichen Völker darstellen; sie ähneln sich nicht, weil ihre Inhalte die

59 NW, 174, 384

60 P. Burke, Vico; a.a.O., S. 54ff.

61 NW, 761ff.

Filiationen einer Urerzählung wären, sondern weil sie einer kognitiven Urzeit entstammen, mit der jede Kultur begonnen haben muss. Die frappierende Ähnlichkeit der mythischen *Inhalte* entspringt den von allen kindlichen Kulturen geteilten *Formen* der Welterzeugung. Wenn aber die Ubiquität mythischer Narrationen strukturell in den kognitiven Eigentümlichkeiten archaischer Kulturen gründet, kann auch Homer nicht mehr als Autorsubjekt im herkömmlichen Sinne verstanden werden, dessen poetisches Vermögen seine Zeit überragte; vielmehr kommt Vico zu der Überzeugung, dass es sich bei ihm um einen Namen für den Prozess narrativer Selbstausslegung frühgriechischer Gemeinschaften handelt, „also, daß dieser Homer eine Idee oder ein heroischer Charakter griechischer Menschen gewesen sei, insofern diese die Ereignisse ihrer Geschichte in Gesängen erzählten.“⁶²

Wie Vico die Mythen als frühe Weltdeutungen entziffert, dechiffriert er auch die philosophischen Kategorien als kognitive Kristallisationen herrschaftsförmiger sozialer Verhältnisse, etwa den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff als aus der juristischen Praxis Athens gewonnen.⁶³ Aus den frühbürgerlichen Verkehrsverhältnissen der Polis gingen „die Gesetze, und aus den Gesetzen ging die Philosophie hervor“⁶⁴. Die Philosophie übersetzt gleichsam soziale Praxen in die systematische Ordnung des Kategorialen, was sie zu begründen sucht, ist in Wahrheit ihr eigener Grund; so haben die philosophischen Kategorien ihre Wahrheit an der gesellschaftlichen Wirklichkeit der griechischen Polis. Dieses von Horkheimer nicht zu Unrecht als materialistisch aufgefasste Deutungsverfahren führt Vico zu der Überzeugung, „daß aus dem Marktplatz Athens solche Prinzipien der Metaphysik, der Logik, der Moral hervorgingen“⁶⁵. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ bezieht sich auf diese Passage, wenn sie die allgemeine Geltung philosophischer Kategorien gleichsam als Apotheose herrschaftsförmiger Sozialstrukturen behauptet. Es findet sich bei Vico freilich noch nicht jene Aufmerksamkeit für begriffliche Herrschaft, die das von der Rezeption schon früh beachtete nietzscheanische Element der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ausmacht; vielmehr werden die sozialgenetische Erklärung philosophischer Kategorien durch Vico und die anthropologische Entlarvung ihrer Herrschaftsfunktion durch Nietzsche von Adorno und Horkheimer amalgamiert:

„Die philosophischen Begriffe, mit denen Platon und Aristoteles die Welt darstellen, erhoben durch den Anspruch auf allgemeine Geltung die durch sie begründeten Verhältnisse zum Rang der wahren Wirklichkeit. Sie stammten, wie es bei Vico heißt, vom Marktplatz von Athen; sie spiegelten mit derselben Reinheit die Gesetze der Physik, die Gleichheit der Vollbürger und die Inferiorität von Weibern, Kindern und Sklaven wider. Die Sprache selbst verlieh dem Gesagten, den Verhältnissen der Herrschaft, jene Allgemeinheit, die sie als

62 NW, 873.

63 NW, 1042.

64 NW, 1043.

Verkehrsmittel einer bürgerlichen Gesellschaft angenommen hatte. Der metaphysische Nachdruck, die Sanktion durch Ideen und Normen, war nichts als die Hypostasierung der Härte und Ausschließlichkeit, welche die Begriffe überall dort annehmen mußten, wo die Sprache die Gemeinschaft der Herrschenden zur Ausübung des Kommandos zusammenschloß.“⁶⁶

Es sind Passagen wie die zitierte, die der ‚Dialektik der Aufklärung‘ den Vorwurf eintrugen, Geltungsansprüche in Machtansprüche aufzulösen, und sich derart eines normativen Kriteriums zur Überprüfung von Geltungsansprüchen zu entledigen. Gerade die Form der Allgemeinheit, in die sich partikuläre Herrschaft hüllt, enthält aber gleichsam ein Versprechen auf substantielle Allgemeinheit, das Adorno und Horkheimer aus der Differenz von Form und Inhalt des Epos herauslesen. Nicht anders als Vico, legt zunächst auch die ‚Dialektik der Aufklärung‘ den in rationalitätskritischer Hinsicht wesentlichen Schnitt zwischen einer Sprache, die ihr Leben an der Ambiguität mythischen Sinns hat, und einer Sprache, die hinreichend eindeutig ist, um Sinn zumindest scheinbar der Kontrolle des Subjekts zu unterstellen, an. Die innerhalb jener mythischen Sprache von Vico vorgenommene Distinktion zwischen göttlicher und heroischer Sprache wird von Adorno und Horkheimer aber als Unterschied zwischen Mythos und Epos vorgestellt:

„In den Stoffschichten Homers haben die Mythen sich niedergeschlagen; der Bericht von ihnen aber, die Einheit, die den diffusen Sagen abgezwungen ward, ist zugleich die Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten.“⁶⁷

Im Werk Homers erhalten die mythischen Gesänge die Form der epischen Rede; schon in dieser formalen Hinsicht erweist sich die Odyssee als der „Grundtext der europäischen Zivilisation“;⁶⁸ Aufklärung meint, ihrer Vorgeschichte sich entledigen zu können, sofern sie tradierte Erfahrungsgehalte nur in die Form rationaler Allgemeinheit bringt.⁶⁹ Auf diesem Argument gründet natürlich die Kritik, dass Aufklärung sich zu ihren eigenen Voraussetzungen nur als zu einem Material eigener Ordnungsleistungen verhält; an der Begegnung zwischen Odysseus und dem Kyklopen war diese Selbstherrlichkeit traditionsfeindlicher Aufklärung sichtbar geworden. Ich möchte das Augenmerk hier aber auf einen anderen Sachverhalt lenken, dessen Unterschlagung in der Rezeption der ‚Dialektik der Aufklärung‘ den Vorwurf einer totalisierten Vernunftkritik überhaupt erst ermöglichte. Was eigentlich bekannt ist: dass Adorno und Horkheimer auf die Verschlingung von Fortschritt

65 NW, 1043.

66 GS 3, S. 39.

67 A.a.O., S. 64.

68 A.a.O., S. 63.

und Regression in einem gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozess hinweisen wollen, wird nur allzu schnell auf die Formel von Geschichte als einem einzigen Katastrophenzusammenhang oder auch Verfallsprozess gebracht.⁷⁰ Aber ihrer Lektüre der Odyssee kann entnommen werden, dass sie schon der gewalttätigen Abstoßung vom mythischen Ursprung ein Freiheitsmoment zugestehen, das einer summarischen Aufklärungskritik entgegensteht. Dieses Freiheitsmoment macht sich auch geltend im Übergang vom mythischen Gesang zur epischen Rede:

„Rede selber, die Sprache in ihrem Gegensatz zum mythischen Gesang, die Möglichkeit das geschehene Unheil erinnernd festzuhalten, ist das Gesetz des homerischen Entrinnens. Nicht umsonst wird der entrinnende Held als Erzähler immer wieder eingeführt. Die kalte Distanz der Erzählung, die noch das Grauenhafte vorträgt, als wäre es zur Unterhaltung bestimmt, lässt zugleich das Grauen erst hervortreten, das im Liede zum Schicksal feierlich sich verwirrt. Das Innehalten in der Rede aber ist die Zäsur, die Verwandlung des Berichteten in längst Vergangenes, kraft deren der Schein von Freiheit aufblitzt, den Zivilisation seitdem nicht mehr ganz ausgelöscht hat.“⁷¹

Ist der mythische Gesang, nicht anders magische Praktiken, noch bloße Wiederholung des Ursprungsgeschehens und damit selbst in es verstrickt, so verwandelt schon die allgemeine Form der epischen Rede dieses Geschehen in ein Geschehenes, an dem sie nicht mehr partizipiert, sondern das sie lediglich denotiert. Die Unterscheidung zwischen Sage und Gesagtem transformiert Sprache von Expression in Repräsentation und entlässt sie aus dem Bannkreis magischen Wiederholungszwangs. Es sind die durch diese Distanzierung freigesetzten Reflexivitätspotentiale, die es Adorno und Horkheimer überhaupt gestatten, ihre Aufklärungskritik als Selbstkritik von Aufklärung zu verstehen; weder begreifen sie Aufklärung nur als eine an sich auf Freiheit hin angelegte Bewegung der Reflexion, deren Hemmung lediglich externen Faktoren geschuldet ist – dann brauchte es keine Aufklärungskritik –, noch begreifen sie Aufklärung nur als schuldhaftige Entfernung von einer ursprünglichen Präsenz des Seins – dann könnte Aufklärung gar keine *Selbstkritik* vollziehen. Ihre Lektüre der Odyssee macht vielmehr deutlich, dass sie Aufklärung als einen im Ansatz ambivalenten Prozess verstanden wissen möchten, in dem die Erfahrung des Verlusts eines einst fraglosen Sinns einhergeht mit der zunehmenden Freiheit des erwachenden Subjekts. Die ‚kalte Distanz‘ der epischen Erzählung, in der sich bereits die nominalistische Gleichgültigkeit der signifizierenden Sprache einer entzauberten Welt ankündigt, relativiert zwar das von ihr

69 Zu Vicos Auffassung einer in der epischen Form anhebenden Reflexivität siehe J. Mali, *The rehabilitation of myth*; a.a.O., S. 193f.

70 So jüngst wieder Johannes Rohbeck in seiner ansonsten sehr instruktiven Studie: *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*; Frankfurt/M 2000, S. 83ff.

71 DA, S. 98

berichtete Grauen, aber sie ist zugleich die notwendige Bedingung seiner reflexiven Überschreitung. So setzt das heroische Zeitalter als erstes Gattungsstadium nach einem Stadium natürlicher Unmittelbarkeit bereits jene Ambivalenzen frei, in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ die Diagnose einer in Bild und Zeichen zerrissenen Moderne motivieren.

Menschliches Zeitalter

Das dritte, menschliche Zeitalter wird von Vico auch als *mondo civile* bezeichnet; seine qualitative Differenz zu den beiden vorangehenden Zeitaltern liegt in der Stellung und der inneren Struktur von Sprache, die nun ihres bildlichen Ursprungs entbunden ist. Es sind nicht mehr die phantastischen Universalien, durch die hindurch Welt als ein strukturierter Sinnzusammenhang erscheint; vielmehr erscheint Sinn nun als reflexive Leistung des Subjekts, die eine hinter der sinnlichen Mannigfaltigkeit liegende unsinnliche Ordnung enthüllt. Die Universalien, in denen Welt nun artikuliert wird, sind intelligibel und entsprechen am ehesten den aristotelischen Gattungsbegriffen.⁷² Die aristotelische Kategorienordnung formiert „Gedanken, denen keine figurative Gegenwärtigkeit anhaftet“⁷³; die mannigfaltigen Beziehungen einstmals figurativ artikulierter Denkinhalte werden dispensiert zugunsten der einsinnigen Hierarchie von Graden kategorialer Allgemeinheit. Der ursprünglich ins Bild versenkte Geist erhebt sich zur Höhe des Begriffs und erschafft sich im Zuge dessen auch ein hinreichend artikuliertes System von Signifikanten:

„Auf gleiche Weise machte man aus den Hieroglyphen und den heroischen Buchstaben wenige gewöhnliche Buchstaben, wie Gattungen, denen sich unzählige verschiedene artikulierte Wörter anpassen ließen, wozu es höchster Erfindungsgabe bedurfte; durch diese gewöhnlichen Gattungen, von Worten wie von Buchstaben, wurde der Geist der Völker gewandter und zur Abstraktion erzogen, wodurch später die Philosophen unter ihnen auftreten konnten, die die intelligiblen Gattungsbegriffe bildeten.“⁷⁴

Das in mythischer Form tradierte und in Hieroglyphen und Emblemen niedergelegte Weltwissen ist die Möglichkeitsbedingung jener Kategorien, in denen das aufgeklärte Denken sich bewegt; die Unterschiede mythischer und aufgeklärter Rationalität sind dabei medialer Natur: Der poetische Geist bedient sich sprachlicher Bilder, die ihrerseits ideographische Materialität besitzen; so besteht eine ‚natürliche‘ Beziehung zwischen Signifikat und Signifikant, zwischen Sinn und Sinnlichkeit. Der prosaische Geist dagegen hat die Welt der Bilder bereits hinter sich gelassen; er begreift sich als Vermögen der Analyse und bedient sich hierfür distinkter Kategorien, die niedergelegt sind in arbiträren Schriftzeichen, deren

72 D. Ph. Verene, *Vicos Wissenschaft*, a.a.O., S. 64ff.

73 Ebd.

74 NW, 460.

Herkunft aus dem Bild an ihnen selbst unsichtbar geworden ist. Die realgeschichtliche Entsprechung dieses menschlichen Gattungsstadiums ist offenkundig der von mir im Kapitel über die Trennung von Bild und Zeichen beschriebene Übergang zur Phonographie; die Etablierung des Alphabets lässt das Denken analytisch werden und verwandelt den einst geschauten Sinn in eine Funktion subjektiver Zeichenkombination: der Verlust des Bildes als Grund reflexiver Freiheit.

Die Sprache der Reflexion hat nun zwar das Universum der Ähnlichkeiten hinter sich gelassen und dient der Feststellung von Sachverhalten im Zuge der kooperativen Bewältigung von Lebensnot, und doch lässt sie sich auf eine Weise verwenden, die an ihren poetischen Ursprung und ihre heroische Hochzeit zumindest erinnert; dies geschieht in der Dichtung. Dichtung ist dabei nicht Restauration: keine Wiedergewinnung des poetischen Ursprungs der Welt. Sie vermag aus der *ordinary language* der menschlichen Welt nicht her auszutreten, bedient sich ihrer aber derart, dass sie die vergessene Schicht archaischer Bilder wieder zum Vorschein kommen lässt. Dichtung zeigt, dass auch in der Sprache fortbesteht, was nach dem Programm eindimensionaler Aufklärung endgültig überwunden werden sollte. „Sie zeigt, daß die menschliche Sprache ein Palimpsest ist, bei dem immer wieder der mythologische Urtext hindurchscheint.“⁷⁵ So ist Dichtung eine Instanz der Erinnerung inmitten einer Welt der Trennung und des Vergessens.

Vico bezeichnet die in der Form des Mythos sich niederschlagende expressive Welterzeugung auch als „erste Art rohen Philosophierens“⁷⁶ und dementsprechend das Zentrum dieser archaischen Hermeneutik, die Metapher, als ‚kleinen Mythos‘. Damit nimmt er einen klassischen Topos auf: dass es nämlich die ihrer Repräsentationsfunktion vorausliegende expressive Urschicht aller Sprache ist, die einerseits den Gegenstand philosophischen Interesses darstellt und andererseits sich in der philosophischen Sprachverwendung selbst erhalten hat. Zumindest Philosophie, die sprachliche Repräsentation als abkünftig begreift und ihre Verwandtschaft mit der Kunst nicht vergessen hat, ist von der Überzeugung getragen, dass wir an Kindern, Dichtern und Philosophen Sprache im Modus des Ereignisses beobachten können. Diesen in der Welt alltäglicher Zwecke und Nützlichkeitsabwägungen nicht recht heimischen Menschen ist die Sprache Medium originärer Welterzeugung und nicht Instrument, einen schon bekannten Sinn bloß regelkonform nachzubilden.

Vico nennt die gewöhnliche Sprache dieses menschlichen Zeitalters auch die „epistoläre Sprache“; sie dient dazu, „die Bedürfnisse des gegenwärtigen gemeinsamen Lebens zwischen

75 Günter Wohlfart, *Denken der Sprache*; a.a.O., S. 108. Karl Bühler bemerkt, dass demjenigen, der die Alltagssprache auf ihre Metaphern hin betrachtet, bald die gesamte Sprache aus Metaphern zu bestehen scheine, so wie der Schwarzwald aus Bäumen besteht (*Sprachtheorie*, Jena 1934, S. 342).

76 NW, 499.

Entfernten auszudrücken“.⁷⁷ Die kooperative Bewältigung von Lebensnot erzwingt eine kommunikative Sprache, die sich des Weisungscharakters theokratischer Rede entledigt hat und zumindest virtuell Macht und Geltung auseinandertreten lässt:

„die dritte war die menschliche Sprache durch Wörter, auf die sich die Völker durch Konvention geeinigt hatten; über sie sind die Völker unumschränkte Herren; sie ist den demokratischen Republiken und den monarchischen Staaten eigentümlich, damit die Völker den Sinn der Gesetze bestimmen, dem mit der Plebs auch die Adligen gehorchen müssen; daher entgleitet bei allen Völkern, sobald die Gesetze in der gewöhnlichen Sprache verfaßt sind, die Wissenschaft der Gesetze den Adligen aus den Händen“⁷⁸

Die Profanisierung der Sprache, ihre Entlassung aus dem sakralen und aristokratischen Herrschaftsgefüge, wird von Vico ganz eindeutig als geschichtlicher Fortschritt bewertet. Erst jetzt gehört die Sprache wirklich allen und kann ihre demokratisierende Kraft entfalten: Rede und Widerrede müssen sich in ihr vollziehen und Kriterien allgemeiner Überprüfbarkeit genügen. Vicos Benennung der drei Zeitalter ist also an den jeweiligen Herren der Sprache ausgerichtet: Götter, Heroen, Menschen. Der Fortschritt von der angstbesetzten Bildersprache des Ursprungs zur freien Sprache einer demokratischen Kultur ist freilich zugleich ein Verlust an Bildlichkeit und Erfahrungsnähe. Hob Sprache als bildliche Teilhabe an einem präreflexiv erfahrenen Sinn an, so ist sie im menschlichen Zeitalter zu einem System konventioneller Signifikanten gleichsam erkaltet, die zu ihren Signifikaten in nur äußerlicher Beziehung stehen: Gleichgültigkeit als Freiheit. Es ist dies die fundamentale Ambivalenz einer entzauberten Welt: Der gegebene, im Bild sich zeigende fraglose Sinn ist durch „Aufklärung im weitesten Sinne fortschreitenden Denkens“⁷⁹ zerbrochen, damit aber auch die Gewissheit, die er bot. So stellen sich die reflexiv ermöglichten Freiheitsgewinne dar als Zuwachs an Ungewissheit. Unter radikalisierten historischen Voraussetzungen schließt die ‚Dialektik der Aufklärung‘ an diese Diagnose moderner Ambivalenzen an. Adorno und Horkheimer teilen zunächst den normativen Gedanken einer substanziellen Allgemeinheit, die in einer profanen Sprache Gestalt gewinnt. Dieser normative Vorgriff war schon ungenannte Voraussetzung für die Kritik einer sich auch sprachlich niederschlagenden allgemeinen Herrschaft gewesen, als deren kognitives Destillat sich die philosophischen Kategorien dargestellt hatten:

„Die Instrumente der Herrschaft, die alle erfassen sollen, Sprache, Waffen, schließlich Maschinen, müssen sich von allen erfassen lassen. So setzt sich in der Herrschaft das Moment der Rationalität auch als ein von ihr

77 NW, 439.

78 NW, 32.

79 DA, S. 19.

Verschiedenes durch. Die Gegenständlichkeit des Mittels, die es universal verfügbar macht, seine ‚Objektivität‘ für alle, impliziert bereits die Kritik von Herrschaft, als deren Mittel Denken erwuchs.“⁸⁰

Der Unterschied ist deutlich: Was Vico als geschichtliche Wirklichkeit bereits vor Augen steht, wird 200 Jahre später unter dem Eindruck blutiger Remythologisierung von Adorno und Horkheimer skeptisch als bloße Möglichkeit des Umschlags sprachlicher Allgemeinheit bestimmt. Ihre Zeiterfahrung ist nicht die einer allgemeinen und virtuell auf Einverständnis angelegten Sprachkultur, wie sie den Aufklärern vorgeschwebt haben mag, sondern jene regressive Wiederkehr von Bildlichkeit, die W. Benjamin als Ästhetisierung der Politik beschrieben hat.⁸¹ Diese eruptive Wiederkehr des archaischen und nur scheinbar überwundenen Bildgrundes der entzauberten Welt veranlasst Adorno und Horkheimer zu ihrer Diagnose vom Rückfall der Aufklärung in ihre eigene Vorgeschichte, mit der sie ebenfalls ein zentrales geschichtsphilosophisches Motiv Vicos aufnehmen. Es ist bekannt, dass Vico Geschichte zyklisch als Prozess von *corsi* und *recorsi* denkt; nicht nur nimmt er, darin einig mit dem Geschichtsdenken der Aufklärung, einen Zustand ursprünglicher Barbarei an, den die sich zur Vernunft erhebende Gattung sukzessive hinter sich lässt; er diagnostiziert den auf göttliches und heroisches Zeitalter folgenden *mondo civile* zugleich als den Beginn einer neuen Barbarei, die jene des Ursprungs noch übertrifft. Auf dem Höhepunkt kultureller, wissenschaftlicher und politischer Entwicklung, als den Vico die Epoche der Renaissance begriffen haben dürfte, beginnt der Verfall der historischen Errungenschaften, mit denen die Menschen sich über ihre barbarische Herkunft erhoben hatten. Es beginnt eine Regression auf hohem Niveau,

„und auf diese Weise sollten, im Verlaufe langer Jahrhunderte der Barbarei, die boshafte Spitzfindigkeiten böser Geister allmählich verrostet, die sie mit der Barbarei der Reflexion zu schrecklicheren Tieren gemacht hatten, als sie es während der ersten Barbarei der Sinne gewesen waren. Denn jene brachte eine großzügige Wildheit zutage, vor der ein anderer sich verteidigen oder flüchten oder vorsehen konnte; diese jedoch stellt, mit einer feigen Wildheit, inmitten von Schmeicheleien und Umarmungen dem Leben und dem Vermögen der eigenen Vertrauten und Freunde nach. Deshalb sollten Völker von einer solchen reflektierten Bosheit mit diesem letzten Heilmittel, das die Vorsehung zur Anwendung bringt, auf derartige Weise abgestumpft und verblödet, kein Gefühl mehr haben für Annehmlichkeiten, ausgesuchte Genüsse, Freuden und Prunk, sondern nur noch für die notwendigen Bedürfnisse des Lebens.“⁸²

Vico lässt den Prozess der periodischen Wiederkehr früherer Zeitalter in der göttlichen Vorsehung gründen. Verfall der Städte, Verrohung der Sitten, Niedergang der Künste sind

80 A.a.O., S. 54f.

81 Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit; in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1-2; Frankfurt/M 1974, S. 431ff.

ihm bereits Maßnahmen der Vorsehung, die Menschen von ihrer Hybris zu befreien; sie werden zurückgeworfen auf jenes Niveau bloß physischer Bedürfnisbefriedigung, über das die *bestioni* der Vorzeit durch die zivilisierende Macht der Furcht erhoben worden waren: der Rückfall als Weg zur Läuterung. Ein solches Vertrauen auf die intervenierende Vorsehung ist den Kritikern wiederkehrender Barbarei 200 Jahre später nicht mehr gegeben; aber auch sie diagnostizieren aufklärungskritisch eine ‚Barbarei der Reflexion‘, die die Reflexivitätsgewinne eines gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses zunichte macht, und den Horizont menschlicher Erfahrung auf jenen „der Lurche“⁸³ zusammenschrumpfen lässt.

82 NW, 1106.

83 DA, S. 53

5. Urbild und Erinnerung

Mit der ausführlichen Darstellung von Vicos geschichtsphilosophisch angelegter Sprachtheorie habe ich aufzeigen wollen, dass die wesentlichen narrativen Elemente der ‚Dialektik der Aufklärung‘ dieser historisch ersten Selbstkritik von Aufklärung entnommen sind; es sind dies: der Ursprung von Sprache in der Bewältigung frühmenschlicher Furcht, der expressive Charakter einer hermeneutischen Welterzeugung, die Bildlichkeit eines primordialen Sinns und seine sukzessive Entbildlichung im Zuge der Ausbildung eines arbiträren Zeichensystems, der Fortgang vom epistemischen Raster der Ähnlichkeit zu dem der Differenz; schließlich die Annahme struktureller Entsprechungen zwischen Stadien der Phylognese und Stadien der Ontogenese. Letztere, nicht unproblematische Annahme ist für Vico und die Autoren der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zugleich Voraussetzung für die narrative Beziehung der individuellen Lebensgeschichte auf den ambivalenten Gang der Gattungsgeschichte.

Wir haben gesehen, wie Vico eine entzauberte und von kritischer Rationalität faszinierte Welt hervorgehen lässt aus einer Welt mythischer Sinnbilder – darin folgen ihm Adorno und Horkheimer. Vico entfaltet seine Erzählung von einer ursprünglichen Sinnerzeugung im Modus des Metaphorischen nun einerseits in einem historischen Moment, in dem diese archaische Vorwelt längst unzugänglich geworden ist; diese Vorwelt ist andererseits ‚an sich‘ schon menschlich, denn sie ist gemacht von den archaischen Poeten, den zukünftigen Menschen. Hier ist jene erkenntnistheoretische Voraussetzung von entscheidender Bedeutung, die wohl am engsten mit dem Namen Vicos verbunden ist: die Konvertibilität des Wahren und des Gemachten. Der für sich genommen schon in der Antike aufzufindende Gedanke, dass wir vollkommenes Wissen nur vom Selbstgemachten haben können, wird ja durch Vico aus dem Bereich mathematisierter Naturerkenntnis mittels eines Syllogismus auf die soziale Welt des Handelns übertragen: Gewiss ist diese politische Welt von Menschen gemacht, also müssen wir sie aus den Modifikationen unseres eigenen, menschlichen Geistes heraus verstehen können. Es hat nun zunächst den Anschein, als würde Vico mit dem Konvertibilitätsgedanken auch eine bestimmte Vorstellung jenes Machens, das Grundlage unserer Gegenstandserkenntnis sein soll, aus dem Bereich der Physik auf die soziale Welt übertragen. Es stellt sich also einerseits die Frage, um was für ein ‚Machen‘ es sich hier jeweils handelt, und andererseits die Frage, was für ein Wissen uns dieses unser ‚Machen‘ eröffnet. Hinsichtlich der physikalischen Welt ist die Antwort offenkundig: es ist das Gegenstandswissen des Produzenten, das der Reflexion der zweckrationalen Handlungsvollzüge im Produktionsprozess entspringt. Dieses *knowing how* des Machens lässt sich bekanntlich nicht sinnvoll als die Struktur historischen Wissens behaupten, denn die Menschen machen zwar ihre Geschichte, aber sie produzieren sie nicht; Vico selbst erkennt,

dass der historische Prozess sich über die bewussten Absichten der Individuen hinweg und nicht selten gegen sie vollzieht.¹ Das Studium der Geschichte eröffnet uns also kein Produzentenwissen um einen sie kommandierenden Plan oder Sinn; es muss uns aber zugleich mehr bieten als ein bloßes Faktenwissen über lediglich chronologisch aufeinander bezogene Ereignisse; ein solches *knowing that* gleiche die Welt des Welt des Sozialen nämlich wiederum der physikalischen Welt bewegter Körper an. Vico ist also genötigt, ein historisches Wissen anzunehmen, das weder die Struktur des *knowing how* noch die Struktur des *knowing that* besitzt. Einen Lösungsvorschlag für dieses Problem, der meinem Versuch einer motivorientierten Lektüre von ‚Neuer Wissenschaft‘ und ‚Dialektik der Aufklärung‘ entgegenkommt, hat I. Berlin formuliert.² In Vico bricht sich erstmals, so Berlin, die Intuition Bahn, dass es ein Wissen gibt, das in der empathischen Vergegenwärtigung einer nicht mehr unmittelbar zugänglichen Welt besteht; es ist „founded on memory or imagination.“³ Vicos herausragende Stellung als Historiker beruht nach Berlin auf dessen Überzeugung, dass die Phantasie gegenüber der Vernunft einen selbständigen Erkenntnisbereich erschließt und Erfahrungen zu artikulieren erlaubt, die der Wissenschaft verschlossen bleiben müssen; was begründbar unter dieser kognitiven Funktion zu verstehen ist, die Vico der Phantasie zuschreibt, wird sich allerdings erst darstellen lassen, sobald es gelungen ist, die mit seinem Namen verbundene Tradition der Rationalitätskritik in eine wissenschaftliche Sprache zu übersetzen, in der diese Tradition in verwandelter Gestalt gerettet wird. Hier ist zunächst festzuhalten, dass Vico die Gattungsgeschichte als einen Prozess der Verdrängung von Phantasie durch Kalkulation konzipiert, und dass für ihn die Phantasie den Schlüssel zu einer ihrerseits phantastisch konstituierten, aber versunkenen Welt darstellt.

Dass sich Vico nun Aussagen über die Sinnstrukturen dieser, wenn auch von den Kindern des Menschengeschlechts gemachten, aber doch längst versunkenen Welt gestattet, liegt an einer weiteren methodologischen Überzeugung, die heute umstritten ist, aber zum theoretischen Inventar des 18. Jahrhunderts gehört und selbst noch in Freuds zivilisationstheoretischen Arbeiten und eben auch in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zum Tragen kommt: dass nämlich strukturelle Entsprechungen zwischen Ontogenese und Phylogenese existieren und die Erinnerung unserer ontogenetischen Frühzeit uns eine imaginäre Versetzung in die phylogenetische Frühzeit gestattet.⁴ Aufgrund dieser Überzeugung wird die Eigentümlichkeit

1 Vgl. insbesondere Karl Löwith, Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen; in: ders., Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G.B. Vico – Paul Valéry; Stuttgart 1986; S. 195ff.

2 Isaiah Berlin, A Note on Vico's Concept of Knowledge; in: G. Tagliacozzo/H. White (eds.), Giambattista Vico; a.a.O., S. 371ff.

3 A.a.O., S. 376.

4 J. Rohbeck (Technik, Kultur, Geschichte; a.a.O., S. 47ff.) begreift u.a. diese Analogie als ein Modell, um historische Prozesse überhaupt begreifbar zu machen.

fantastischer Universalien von Vico unter Bezugnahme auf die Struktur frühkindlicher Erfahrung erläutert:

„Es ist die Natur der Kinder, daß sie nach den Ideen und mit den Namen derjenigen Männer, Frauen und Dinge, die sie zuerst kennengelernt haben, später alle Männer, Frauen und Dinge auffassen und benennen, die mit den ersteren eine gewisse Ähnlichkeit oder Beziehung haben.“⁵

Die Beobachtung, dass eine erste und insofern singuläre Erfahrung durch Kinder zum Vorbild aller späteren Erfahrung ähnlicher Objekte genommen wird, fügt Vico nun in seine Prämisse von einer Strukturanalogie zwischen Phylogenese und Ontogenese ein; was in dieser zu beobachten ist, darf folglich für jene unterstellt werden. Vico schließt also,

„daß die ersten Menschen, als die Kinder des Menschengeschlechts, unfähig, intelligible Gattungsbegriffe zu bilden, einen natürlichen Zwang empfanden, sich die poetischen Charaktere zu ersinnen, das heißt, phantastische Gattungs- oder Allgemeinbegriffe, um auf sie wie auf gewisse Modelle oder ideale Porträts alle besonderen, ihrem jeweiligen Gattungsbegriff ähnelnden Arten zurückzuführen.“⁶

Die Bildung der ursprünglichen fantastischen Universalien vollzieht sich also als eine Art umgekehrte Allegorisierung: während eine Allegorie die Versinnbildlichung eines vorab gewonnenen Begriffs darstellt, etwa der Gerechtigkeit in der Figur der Justitia, geht im fantastischen Universale die sinnliche Gestalt als Signifikant ihrem Signifikat voraus.⁷ Eine partikuläre Erfahrung wird im fantasiegeschaffenen Bild spontan universalisiert und als hermeneutisches Vorbild aller späteren Erfahrungen genommen. Die gleichzeitige Behauptung dieser hermeneutischen Urbilder für die ontogenetische und phylogenetische Frühzeit sieht sich freilich dem Einwand ausgesetzt, die Mitglieder archaischer Kulturen allesamt zu Kindern zu erklären, und die auch dort vollzogenen ontogenetischen Prozesse zu unterschlagen; in der Tat hat uns die ethnologische Forschung für die kognitive Komplexität ‚primitiver‘ Kulturen sensibilisiert und sogar Mythologie und Wissenschaft als isomorphe Strukturen der Weltbeschreibung behauptet.⁸ Damit fällt aber der moralische Einwand gegen die Behauptung einer Analogie von Gattung und Individuum: Es geht Vico ja gerade um den Nachweis von Eigensinnigkeit und Eigenwert einer präreflexiven Welterzeugung im Medium der Bildlichkeit und nicht um die Denunziation einer defizienten Vorform begrifflicher Rationalität. Darüber hinaus geht es ihm um eine Kritik jenes negativen

5 NW, 206

6 NW, 209, vgl. 402.

7 Vgl. NW, 402.

8 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*; Frankfurt/M 1968; vgl. auch Edmund Leach, *Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity*; in: G. Tagliacozzo/H. White (eds.), *Giambattista Vico*; a.a.O., S. 309ff.

Freiheitsverständnisses, wie es den neuzeitlichen Individualismus charakterisiert. Die als Freiheit missverstandene Willkür oder Beliebigkeit individueller Entwicklung ruht nämlich auf gerne vergessenen phylogenetischen und der Verfügung entzogenen Voraussetzungen; jedes Individuum muss sich, wie immer rudimentär oder verdichtet, jene gattungsgeschichtlich akkumulierten Einrichtungen der Welt aneignen, die das evolutionäre Gesamtniveau definieren, und in diesem Sinne muss es das Werden der Gattung nachvollziehen; so ist das gegenwärtige Individuum in einen Zusammenhang gestellt, dessen Vergessen ihn zwar dem Bewusstsein entzieht, ihn aber nicht unwirklicher macht. Die im einzelnen freilich empirisch nicht ausweisbare Analogie von Ontogenese und Phylogenese ermöglicht es, das kontingente Dasein des Individuums virtuell in eine notwendige Beziehung noch zu den entlegendsten Stadien der Gattungsgeschichte zu setzen; indem sie, nicht unähnlich dem Mythos, der ja alles mit allem verbinden muss, weit Entferntes in Beziehung setzt, muss sie freilich in einer Welt aufgeklärter Monaden wie ein Anachronismus wirken; die Analogie von Gattung und Individuum ist Einspruch gegen die neuzeitliche Quasireligion von Unverwechselbarkeit, Neuheit und monadologischer Autonomie im Namen untergründiger Korrespondenzen. Sie enthält darüber hinaus eine These, die bei Vico selbst unausgesprochen bleibt, von Adorno und Horkheimer aber ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt wird: dass nämlich die scheinbar versunkene mythische Vorwelt der Gattung als Stadium jeder Ontogenese noch in der entzauberten Gegenwart anwesend ist; wie am Anfang der Gattungsgeschichte ein primordialer Sinn seine Artikulation in mythischen Bildern fand, entsteht nämlich auch die Welt des Kindes im Bild, das als Form aller später möglichen Erfahrung fungiert.

Wir vermögen die Mythen einer versunkenen Welt nur deshalb zu deuten, weil wir aufgrund struktureller Entsprechungen zwischen Mythenbildung und kindlicher Welterzeugung mit einer mythischen Schicht in uns selbst vertraut sind; dies war ja Vicos zentrales Argument: eine Art empathisches Verständnis für die archaischen Stadien der Gattungsgeschichte ist überhaupt nur anzunehmen, wenn wir voraussetzen, dass wir diese archaischen Stadien in den ‚Modifikationen unseres Geistes‘ finden können. Das wiederum ist nur möglich, wenn wir unterstellen, dass es strukturelle Entsprechungen zwischen Phylogenese und Ontogenese gibt, dass also der gattungsgeschichtliche Prozess der Überwindung eines mythischen Weltverhältnisses sich, wie immer verdichtet oder rudimentär, als Anforderung gegenwärtiger Individuation wiedererkennen lässt; selbst unter den Bedingungen neuzeitlicher Rationalität, die sich der mythischen Vieldeutigkeit entronnen wähnt, ist dem Einzelnen die Wiederholung jener Welterzeugung ohne Begriff aufgegeben. Eine sich selbst missverstehende Aufklärung wird alles daransetzen, jenen einstmals als gegeben erfahrenen Sinn von der Erinnerung mythischer Ambiguität zu reinigen und in jenes punktförmige Selbst (Taylor) zu verlegen, das gleichermaßen sich und die Welt in Ordnung zu halten vermag. Kindheit der Gattung und

Kindheit des Individuums vollziehen sich in dieser Welt bildlich artikulierten Sinns, der das vergessene Fundament einer erwachsenen Rationalität, deren Medium ein System arbiträrer Zeichen ist, abgeben wird. Indem nun die ‚Dialektik der Aufklärung‘ die Analogie von Ontogenese und Phylogenese aufnimmt, prolongiert sie den Schrecken einer phylogenetisch als Selbstzwang vollzogenen Menschwerdung in die Erfahrungswelt gegenwärtiger Kindheit:

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“⁹

Dass das Selbst Resultat einer gewalttätigen Zurichtung sei, ist in der Rezeptionsgeschichte der ‚Dialektik der Aufklärung‘ freilich stärker beachtet worden, als ein damit verbundener Gedanke, der hervortritt, sobald man den Text auf die Geschichtskonzeption Vicos legt. Vico macht uns darauf aufmerksam, dass der Ausgang aus der mythischen Bilderwelt der kindlichen Gattung wie des kindlichen Individuums sich lediglich als Vergessen vollzieht; die Bilder des Ursprungs gehen nicht über in die arbiträre Zeichensprache erwachsener Rationalität, sondern werden lediglich verdeckt und bewahren gerade deshalb ihre Virulenz. Diese durch Vico formulierte Intuition gehört in der Moderne gleichsam zum Inventar rationalitätskritischer Grundüberzeugungen, wie sie insbesondere, aber nicht ausschließlich in der Ästhetik artikuliert werden: die Urbilder der Welt liegen am Grund der Sprache und bilden eine eigenlogische semantische Schicht, die von der späteren Regelförmigkeit rationaler Sprachverwendung nur überlagert, nicht beseitigt wird.

Es sollte zunächst deutlich geworden sein, dass Vico stilistisch und argumentationslogisch am Anfang einer Tradition des Einspruchs gegen die Aufspreizung des mit Descartes anhebenden Rationalitätsverständnisses der Neuzeit steht; Einspruch wird erhoben gegen die zentralen Implikate dieser zu einem Instrument subjektiver Kontroll- und Verfügungsleistungen verkümmerten Rationalität: die Engführung von Sprache auf ein arbiträres Zeichensystem zur Denotation einer als bloßes Material begriffenen Gegenstandswelt; die Depotenzierung objektiven Sinns zu einem Effekt regelkonformer Sprachverwendung; die Verdächtigung bildlicher und semantisch überdeterminierter Sprache; der Zerfall von Tradition angesichts eines unkritischen Verständnisses von Kritik als einer abstrakten Negation alles Hergebrachten; schließlich die Konzeption von Fortschritt als einem bloßen Fortschreiten von einer als defizienten Modus der Gegenwart begriffenen Vergangenheit.

Es muss nicht eigens betont werden, dass die mit Baumgarten anhebende neuzeitliche Ästhetik ebenfalls als eine Gestalt des Einspruchs gegen ein den Naturwissenschaften abgewonnenes Rationalitätsverständnis verstanden werden kann, sofern sie die *cognitio clara*

confusa gegenüber der *cognitio clara distincta* als eigensinnigen Erkenntnismodus verteidigt; in der Philosophie fungieren bekanntlich Hamann, Nietzsche und Feuerbach als einflussreiche Repräsentanten einer Skepsis gegenüber den Möglichkeiten begrifflicher Rationalität; auf gänzlich unterschiedliche Weise macht sich in ihnen die Einsicht geltend, dass der Sphäre des Begrifflichen eine ganze Welt unterliegt, in der Sinn sich bildlich artikuliert, einem rational uneinholbaren Triebgeschehen entspringt und auf konstitutive Weise an leibliche Erfahrung gebunden ist; insbesondere bei Nietzsche gewinnt diese Kritik des Begrifflichen allerdings die Form eines nur noch aporetisch formulierbaren Generalverdachts. Es ist hinlänglich bekannt, dass die ‚Dialektik der Aufklärung‘ stilistisch von einer nietzscheanischen Begriffskritik zehrt, und dass man ihr mittels wörtlicher Lektüre mit Leichtigkeit performative Selbstwidersprüche nachweisen kann; sofern man sich aber nicht auf diese Weise der in ihr artikulierten Erfahrungsgehalte entledigen will, sondern ihnen ein zeitdiagnostisches Potential zugesteht, wird man der ‚Theoriefähigkeit jener Motive nachgehen, deren Konstellation in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ eine Deutung der Gattungsgeschichte ermöglichen soll. Stellt man Programmatik und personelle Zusammensetzung des Instituts für Sozialforschung in Rechnung,¹⁰ ist leicht erkennbar, dass Adorno und Horkheimer ein kategorialer Rahmen zur Verfügung stand, in dem ohne Verzicht auf die Einlösung von Begründungsansprüchen jene Region menschlicher Wirklichkeit dem Verständnis zugeführt werden kann, der schon das Interesse der durch Vico repräsentierten Tradition galt: Es ist die Wissenschaft vom Unbewussten, die mit überprüfbaren Argumenten von einem vorrationalen Grund allen Sinns ausgeht, die dem Bild einen hermeneutischen Vorrang gegenüber dem arbiträren Zeichen zugesteht, und die den Körper als immer schon sinnerfüllten Leib konzipiert, von dem aus metaphorisierend Welt erschlossen wird. Dass dieser Sachverhalt in der Rezeption insbesondere der ‚Dialektik der Aufklärung‘ bisher kaum ernst genommen wurde, ist schon deshalb frappierend, weil allgemein anerkannt ist, dass die Kritische Theorie sich von Anbeginn an durch das Bemühen auszeichnete, die Psychoanalyse in den kategorialen Rahmen sozialwissenschaftlicher und philosophischer Theoriebildung einzuholen.¹¹ Schon Adornos Habilitationsschrift stellt den Versuch dar, die Psychoanalyse transzendentalphilosophisch zu begründen;¹² bereits hier spricht er in eindeutig positivem Sinne von „psychoanalytische[r] Aufklärung“.¹³ Gerade die umfangreichsten Arbeiten aus dem Umkreis des Instituts für Sozialforschung, wie die ‚Studien zu Autorität und Familie‘ und die ‚Studien zum autoritären

9 DA, S. 50.

10 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*; München 1988.

11 Ein erster Versuch wurde allerdings unternommen von Konstantinos Rantis, *Psychoanalyse und ‚Dialektik der Aufklärung‘*; Lüneburg 2001.

12 *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* [1927], in GS 1, 79ff.

13 A.a.O., S. 321

Charakter', bedienen sich psychoanalytischer Erkenntnismittel; darüber hinaus wird der Zusammenhang der Frankfurter Tradition immer auch durch eine methodologische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse gestiftet,¹⁴ die bei Adorno freilich nicht selten auf eine Denunziation der Ichpsychologie hinausläuft oder sogar in der bemerkenswert unreflektierten Kolportage der üblichen Anwürfe gegen die Psychoanalyse kulminiert, sie reduziere alles auf Sexualität und der Analytiker sei mit seiner Deutung gleichsam a priori im Recht.¹⁵ Wie immer man also sachlich zur Einschätzung der Psychoanalyse in der Tradition kritischer Theorie stehen mag, kann doch nicht bestritten werden, dass die Ausblendung dieses Elements nur zu einem verzerrten Verständnis des Projekts eines interdisziplinär angelegten Materialismus führen kann; es ist deshalb irritierend, dass gerade der Schlüsseltext der frühen Kritischen Theorie meist unter Absehung von jenem theoretischen Hintergrund gelesen wird, auf den sonst stereotyp verwiesen wird.

Ich will deshalb im folgenden versuchen, einige viccianischen Motive, an die die ‚Dialektik der Aufklärung‘ anschließt, zunächst im Rahmen einer psychoanalytischen Terminologie zu rechtfertigen; derart sollen einerseits bisher wenig beachtete psychoanalytische Argumentationsfiguren in dieser Deutung des Gattungsprozesses sichtbar werden; es soll andererseits deutlich werden, dass die Psychoanalyse als eine Theorie und Praxis zu begreifen ist, die sich ein historisch verdrängtes Rationalitätsverständnis zu eigen macht, ohne sich bloß negativ zur hegemonialen Rationalität der Neuzeit zu verhalten. Mein Versuch, die Verschränkung von Sprache und Geschichte, wie sie von Vico und der ‚Dialektik der Aufklärung‘ vorgenommen wird, an die Einsichten der Psychoanalyse anzuschließen, wird dabei einer von M. Pohlen und M. Bautz-Holzherr vorgelegten Freudlektüre folgen;¹⁶ diese hat einerseits den Vorteil, an langjährige klinische Erfahrungen rückgebunden zu sein, und nicht psychoanalytische Kategorien zu allgemeinen, erfahrungsenthobenen Rastern zu verdünnen, wie es in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen bisweilen zu beobachten ist; die Popularisierung der Psychoanalyse hat ja bizarre Konsequenzen, die schon Freud beobachten musste;¹⁷ die Rede vom verlorenen Objekt, von Verschiebung, Verdichtung und Überdeterminierung, von Kastration und dem Gesetz des Vaters ist mittlerweile derart ubiquitär geworden, dass der Erfahrungsgrund dieser Termini nahezu verschüttet ist. Die Freudinterpretation von Pohlen und Bautz-Holzherr hat andererseits den Vorteil, gerade den Rahmen der klinischen Erfahrung zu überschreiten und die Psychoanalyse als

14 Vgl. etwa Donald Ipperciel, Freud als Aufklärer. Zur Rezeption der Freudschen Psychoanalyse in der Frankfurter Schule; Frankfurt/M 1996; Wolfgang Bonß, Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik; in: W. Bonß/A. Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der kritischen Theorie; Frankfurt/M 1982, S. 367ff.

15 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 65ff.; ders., Die revidierte Psychoanalyse; in: GS 8, S. 20ff.

16 Pohlen/Bautz-Holzherr, Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse; Frankfurt/M 1991

17 Sigmund Freud, Über ‚wilde‘ Psychoanalyse; in StA, Ergänzungsband, S. 133ff.

wissenschaftliche Rettung eines historisch zur Randständigkeit verurteilten Rationalitätsverständnisses, wenn man will: geschichtsphilosophisch zu situieren; dabei kommen die Autoren zu einer Diagnose des Gattungsprozesses, die in wesentlichen Punkten den Geschichtserzählungen Vicos und Adornos und Horkheimers entspricht; insbesondere ihre sprachtheoretische Einholung der Phantasie und des Metaphorischen in die Kritik einer in Bild und Zeichen zerrissenen Moderne erlaubt es, die psychoanalytischen Argumentationsfiguren in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ herauszuarbeiten.

Die Begriffe von Bild und Zeichen zielen in der expressivistischen Tradition europäischen Sprachdenkens auf die affektnahe Artikulation von Erfahrungen einerseits, die intersubjektiv gültige Repräsentation dieser Erfahrungen in einem arbiträren Zeichensystem andererseits. Freud übersetzt diese Disjunktion einerseits in den Begriff der Sachvorstellung, die zum *System ubw* gehört und nach dem Primärprozess organisiert ist, andererseits in den Begriff der Wortvorstellung, die zum *System vbw-bw* gehört, und nach dem Sekundärprozess organisiert ist.¹⁸ Habermas nennt diese Unterscheidung ohne weitere Begründung „problematisch“¹⁹ und gibt ihr infolgedessen einen seiner eigenen Lektürestategie entsprechenden Sinn; auf diese Weise geht auch sprachtheoretisch verloren, was eine der zahlreichen kränkenden Einsichten der Psychoanalyse ist: dass das Triebgeschehen sich noch in den entlegendsten Regionen des Geistes geltend macht, und dass die Möglichkeit der Geltung der arbiträren Zeichen rationaler Sprache und der in ihr entwickelten Argumente auf einem affektiven Fundament ruhen, das mit den frühen, in inneren Bildern sich niederschlagenden Objektbeziehungen gelegt wird. Vico hatte unter dem Begriff des *universale fantastico* die innerpsychische Repräsentanz von äußeren Wahrnehmungen begriffen, die das hermeneutische Vorbild späterer Wahrnehmungen abgeben, die jenen frühesten Wahrnehmungen ähnlich sind; sofern wir diese Bestimmung nun von der bloßen Wahrnehmung äußerer Sinnesreize auf die innere Repräsentanz der Beziehung auf ein affektiv besetztes Objekt erweitern, wird deutlich, dass es sich hierbei um jenes kognitive Raster handelt, das die Psychoanalyse unter dem Begriff der *imago* fasst; Freud übernimmt den Begriff von C.G. Jung, um mit ihm ein „imaginäres

18 Vgl. etwa Sigmund Freud, Das Unbewußte [1915]; in: StA, Bd. III, S. 160f.

19 Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse; Frankfurt/M 111994, S. 295; meine Auffassung der Psychoanalyse findet in sprachtheoretischer Hinsicht natürlich gewisse Anknüpfungspunkte bei Habermas; ich greife allerdings nicht stärker auf dessen Interpretation zurück, weil mir dort Phänomene wie Sexualität, Aggression, letztlich die ganze Triebtheorie unterbelichtet zu sein scheinen. Gerade in Orientierung an diesem Zentrum der Psychoanalyse müssen aber Adornos erkenntnistheoretische Bemerkungen über den ‚somatischen Impuls‘, den Schmerz etc. verstanden werden; Adornos Auffassung von Materialismus war, hierin von Marx abweichend, immer stärker am Begriff der Materie als am Begriff der Praxis orientiert; kritisch bemerkt er retrospektiv über seine ursprüngliche Habilitation, sie habe „das von Anbeginn an in Freud vorhandene materialistische Moment, das bei ihm durch den fundamentalen Begriff der Organlust bezeichnet wird, vernachlässigt“ (zit. n. GS 1, Editorisches Nachwort, S. 381f.). Der psychoanalytischen Einsicht in den engen Konnex von Leiblichkeit, Erfahrung und sprachlichem Sinn wird, wenn auch theoretisch wenig artikuliert, durch Adorno wohl eher Rechnung getragen als durch Habermas; kritisch zur

Schema“ zu beschreiben, „nach dem das Subjekt den anderen erfaßt.“²⁰ Es sollte nicht unangemessen sein, diese hermeneutische Funktion von Urbildern auf das Ganze der frühesten Welterschließung auszuweiten und zu behaupten, dass die Plausibilität von Begriffsbildung auf ihrer Vereinbarkeit mit den bildlich artikulierten Erfahrungen unserer Frühzeit beruht; diese *imagines* sind dabei nicht als Widerspiegelungen einer ‚objektiven‘, äußeren Realität zu begreifen, sondern als Möglichkeitsbedingungen einer strukturierten Realität überhaupt, sie können weder wahr noch falsch sein im Sinne einer *adaequatio intellectus ad rem*, sondern sind ‚wahr‘ im Heideggerschen Sinn der ‚Entbergung‘: sie konstituieren bildlich die Struktur von Welt überhaupt, der erst sekundär Sätze entsprechen oder auch nicht entsprechen können. Adorno nimmt diesen Begriff der *imago* auf, warnt aber davor, die Urbilder zu Erscheinungen jener ursprünglichen Wahrheit zu hypostasieren, die durch Reflexivität angeblich getrübt wurde:

„Das markiert die schroffe Differenz des Bildcharakters der Kunst zu den Bilderlehren der Klages und Jungs. Wird vom Gedanken, nach der Spaltung von Erkenntnis in Bild und Zeichen, das abgespaltene Bildmoment der Wahrheit schlechthin gleichgesetzt, so wird die Unwahrheit der Spaltung keineswegs berichtigt, vielmehr überboten, denn das Bild ist von ihr nicht weniger betroffen als der Begriff. So wenig die ästhetischen Bilder bündig sich in Begriffe übersetzen lassen, so wenig sind sie ‚wirklich‘; keine *imago* ohne Imaginäres; ihre Wirklichkeit haben sie an ihrem geschichtlichen Gehalt, nicht sind die Bilder, auch die geschichtlichen nicht, zu hypostasieren.“²¹

Die *imagines* fallen also unter den komplexen Begriff der Phantasie; dieser beschreibt eine imaginäre Szene, deren Eigensinnigkeit in der Dynamik der Triebwünsche gründet; Phantasien sind gleichsam chiffrierte Erfüllungen eines selbst unbewussten Wunsches und stehen in diesen Sinne in einem Gegensatz zur Realität. Die Psychoanalyse gibt diese zunächst alltagssprachlich vertraute Verwendung des Phantasiebegriffs nicht auf,²² relativiert sie aber unter Hinweis auf den fließenden Übergang zwischen Phantasie und Realität: diese ist immer schon phantastisch erschlossen, jene immer durchsetzt mit Realitätspartikeln. Beide Begriffe beschreiben keinen ontologischen Dualismus, sondern den kognitiven Primat entweder der Triebwünsche des Individuums oder der Anforderungen der intersubjektiv geteilten Welt, die ja vom Ich in ein wie immer fragiles Gleichgewicht gebracht werden müssen; dass dieses Gleichgewicht von Phantasie und Realität im Sinne von Gleichgewichtigkeit zu verstehen ist, hatte Freud bekanntlich an den empirischen Schwierigkeiten der anfänglich von ihm

Habermasschen Freudlektüre Wolfram Stender, Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud; Lüneburg 1996, S. 163ff.

20 J. Laplanche/J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse; Frankfurt/M 141998, S. 229.

21 Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie; a.a.O., S. 132.

22 Vgl. etwa Sigmund Freud, Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens; in: StA, Bd. III, S. 13ff.

vertretenen Verführungstheorie der Neurose einsehen müssen; nicht die traumatisierende Gewalt einer äußeren Realität, sondern die Verdrängung einer phantastischen Konstruktion war so als Krankheitsgrund kenntlich geworden. „Gerade die überraschende Entdeckung von verdrängten Phantasien als Grund der Neurose [...] brachte Freud in die Notwendigkeit, sich von der Fesselung ans Faktisch-Gegebene zu lösen, und zu der Erkenntnis, psychische Realität und empirische Realität gleichrangig sehen zu müssen“²³

Die Betonung der Gleichrangigkeit von Phantasie und Realität verleiht den bildlich artikulierten frühen Objektbeziehungen einen quasitranszendentalen Charakter, denn ihre Struktur determiniert, was vom Subjekt späterhin überhaupt als Realität erfahren werden kann. Ich werde auf die genauere Bestimmung dieser persönlichkeitsformativen Phantasiebilder in den jeweiligen Spielarten der Psychoanalyse nicht eingehen,²⁴ da ich lediglich jene Tradition der Rationalitätskritik umreißen wollte, die, mit Vico anhebend, das Bild am Grund der Welt verortet und Erkenntnis an die *Anamnesis* dieser ersten Sinneinheit bindet. Die *imagines* der Psychoanalyse und Vicos *universale fantastici* sind der affektive Bildgrund unserer rationalen Allgemeinbegriffe; als Urbilder der frühesten Welterschließung fungieren sie ganz ähnlich den Platonischen *paradeigmata*, in denen ja ebenfalls die Gegenständlichkeit der Erfahrungswelt begründet liegt. Vermittelt über Benjamins Programm einer Konfiguration von Ideen, tritt dieser Platonische Hintergrund in Adornos geschichtsphilosophischer Verortung der Philosophie deutlicher hervor; U. Müller sieht allererst aus ihm Adornos Forderungen nach Denken in Modellen und einem im Essay verwirklichten konstellativen Darstellungsverfahren gewonnen;²⁵ er blendet damit freilich aus, dass die rationalitätskritische Rehabilitierung des Bildes immer auch auf eine Rehabilitierung jener Sinnlichkeit abstellt, der die Platonischen Ideen ja gerade enthoben sein sollen; wenn überhaupt kann also von einem verleiblichten Platonismus des Bildes gesprochen werden, der von Vico ins Geschichtsphilosophische gewendet wird, noch erkennbar ist in Freuds Begriff der *imago* und sich in Adornos Denken mit dem außerordentlich wichtigen Motiv der Kindheit verbindet;²⁶ Adornos tatsächliche „Erinnerungsmetaphysik“²⁷ verlegt eine einst jenseitige Ideenwelt in den Horizont primordialer Erfahrung, in der Sinn und Sinnlichkeit im Modus des Ausdrucks untrennbar

23 M. Pohlen/M. Bautz-Holzherr, Eine andere Aufklärung; a.a.O., S. 184.

24 Soweit ich sehe, liegt bisher keine systematische Darstellung des psychoanalytischen Bildbegriffs vor. In ihrer vorzüglichen Lacankritik gibt H. Gekle aber zumindest eine Orientierung vor: Tod im Spiegel. Zu Lacans Theorie des Imaginären; Frankfurt/M 1996, Teil II; aus der Perspektive der Entwicklungspsychologie hat M. Dornes Einwände gegen die psychoanalytischen Auffassungen von Phantasie und vorsymbolischem Denken formuliert: Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen; Frankfurt/M 1993, S. 173ff.; ders., Wahrnehmen, Fühlen, Phantasieren. Zur psychoanalytischen Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre; in: G. Koch (Hg.), Auge und Affekt. Wahrnehmung und Interaktion; Frankfurt/M 1995, S. 15ff.

25 Ulrich Müller, Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit; Frankfurt/M 1988, S. 80ff.

26 So findet sich in den ‚Minima moralia‘ die Überzeugung: „Für jeden Menschen gibt es ein Urbild aus dem Märchen, man muß nur lange genug suchen“ (a.a.O., S. 98).

27 U. Müller, Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno; a.a.O., S. 82.

verwoben sind; deshalb stiftet der von ihm bisweilen verwendete Begriff des Urbildes weniger eine Nähe zu Platon als zu Vico und Freud.

Hatte Vico die phantastischen Universalien aus der Nachahmung starker Sinneswahrnehmungen durch sukzessive ritualisierte Ausdruckshandlungen hervorgehen lassen, so betont auch Freud, dass die Einholung des Neuen in einen Sinnhorizont sich im Modus der Nachahmung vollzieht; kindliches Verstehen, das auch bei ihm zugleich ontogenetisch und phylogenetisch konzipiert ist, hebt an mit der eigenen Wiedererzeugung des Wahrgenommenen:

„Man sieht, daß die Kinder alles im Spiele wiederholen, was ihnen im Leben großen Eindruck gemacht hat, daß sie dabei die Stärke des Eindrucks abreagieren und sich sozusagen zu Herren der Situation machen.“²⁸

Ein Ereignis gewinnt Sinn, indem das Kind sich ihm gleichmacht; es schlüpft gleichsam in das Objekt seiner Vorstellung, um es von innen zu verstehen. In diesem bildersprachlichen Prozess der Identifizierung mit dem Anderen im weitesten Sinne vollzieht sich die Konstitution des Ichs, das einmal den ‚Niederschlag aufgegebenen Objektbeziehungen‘ darstellen wird; vergegenwärtigt man sich, dass diese frühen Identifizierungsprozesse darin bestehen, Unähnliches ähnlich zu machen, A als B zu phantasieren, so kann die Psychoanalyse als Anschluss an jene Intuition verstanden werden, die Vico seiner geschichtsphilosophischen Erzählung zugrundegelegt hatte: dass nämlich die Welt distinkter Objekte lediglich den Abhub einer Welt universeller Korrespondenzen darstellt. „Auf dem Hintergrund dieser Tradition ist die Entdeckung Freuds die Wiedererinnerung eines ‚ursprünglichen‘ Denkens, nach dem sich die Welt des Menschen in einer metaphorischen Realität bildet.“²⁹ Im Verständnis der Psychoanalyse entspringt Sinnverstehen also einer Übertragung von Vertrautem auf Fremdes, wobei der Horizont des Vertrauten vollständig erfüllt ist von leiblicher Erfahrung; die metaphorische Welterzeugung nimmt ihren Ausgang vom Leib und wird orientiert von den sexuellen Entwicklungsphasen als den hermeneutischen Rastern dieser Welterzeugung; die psychoanalytische Theorie der infantilen Sexualität beinhaltet ja Aussagen über die Körperregion, unter deren hermeneutischem Primat das Kind sich jeweils die Welt erschließt: Bedeutung gewinnt alles, was sich jeweils den Objekten oraler, analer oder genitaler Erfahrung als ähnlich erweist oder ihnen ähnlich gemacht werden kann. Diese, auch von der nichtanalytischen Entwicklungspsychologie hervorgehobene,³⁰ hermeneutische Funktion leiblicher Erfahrung ist das Verbindungsglied zwischen Gattung und Individuum; auch

28 S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*; StA, Bd. III, S. 226; vgl. S. 245.

29 M. Pohlen/M. Bautz-Holzger, *Eine andere Aufklärung*; a.a.O., S. 323.

30 Jean Piaget, *Probleme der Entwicklungspsychologie*. Kleine Schriften; Frankfurt/M 1976, S. 18: Die Gegenstände der kindlichen Welt sind „allesamt auf den Körper bezogen“.

phylogenetisch entspringt das Denken ja einer Welt inkarnierten Sinns, in der Materialität noch nicht zur Trägersubstanz des Immateriellen ermäßigt ist.

Diese ursprüngliche Einheit von Sinn und Sinnlichkeit, Zeichen und Bild, Repräsentation und Expression teilt freilich die Ambivalenz und das ambivalente Schicksal jeden Ursprungs, nämlich als Geborgenheit und Gefangenschaft zugleich erfahren zu werden. Adorno und Horkheimer deuten nun ihre historische Gegenwart als gleichsam pathogene Lösung dieses die Moderne heimsuchenden Ambivalenzkonflikts; auch hier bleiben sie der durch Vico verkörperten Tradition der Rationalitätskritik und ihrer wissenschaftlichen Übersetzung durch die Psychoanalyse verbunden; Vicos genetische Wissenschaftsauffassung wirkt nämlich in der Psychoanalyse fort und kommt auch in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zum Tragen; sie gründet in der Überzeugung, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes an seinem Ursprung anheben muss: „sie beginnt dort, wo ihr Gegenstand begonnen hat.“³¹ Auch die ‚Dialektik der Aufklärung‘ analysiert die irrationalen Konsequenzen hypertropher Zweckrationalität bekanntlich am Ursprung von Zweckrationalität überhaupt: dem Zwang zur Selbsterhaltung. Auschwitz fungiert dabei als Topos, von dem aus sich Vergangenheit und Gegenwart zu einem einzigen Sinnzusammenhang fügen. Die narrative Strategie folgt dabei der psychoanalytischen Einsicht in den paradoxen Charakter von Erinnerung; sie versucht die Pathogenese einer in sinnentleerte technische Prozesse und archaische Sinnbilder zerrissenen Welt von deren Urzeit aus zu schreiben; so aber überträgt sie jener Vergangenheit einen Sinn, der Vergangenheit als Wahrheit der Gegenwart überhaupt erst entstehen lässt. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ scheint damit die Wahrheit der Gegenwart aus einem Ursprung gewinnen zu wollen, dessen imaginären oder konstruktiven Charakter sie einzugestehen sich weigert; so scheint sich auch hier unter dem erklärten Hegelianismus der Autoren eine Nähe zur Fundamentalontologie zu zeigen, die die offenen Invektiven gegen Heidegger Lügen straft.³² Während Hegel alles Werden als Weg zur Wahrheit begreift und dem Ursprung eines Gegenstandes epistemische Relevanz nur zubilligt, sofern die ursprüngliche Nichtidentität mit seinem Begriff die Nötigung zur Entwicklung enthält, versteht Heidegger ja – mehr oder weniger ausgesprochen – Werden als Fortbewegung von einem Ursprung, dessen Wahrheit späterhin mühsam wiedergefunden werden muss; er teilt mit Vico deshalb die Neigung zu etymologischen Überlegungen, die seinem Denken der Gegenwart jenen archaischen Klang verleihen. Freud und, so meine These, mit ihm die ‚Dialektik der Aufklärung‘ nimmt hier eine Position ein, die die Gegensätze nicht vermittelt, sondern sie als Versuche kenntlich macht, die Ambivalenz des Ursprungs in Eindeutigkeit zu überführen: Hegel verachtet den Ursprung,

31 NW, 338.

32 Vgl. Herrmann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*; Stuttgart 1980; ders., *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*; Stuttgart 1981.

Heidegger idealisiert ihn. Freud dagegen kann aufzeigen, dass dem Ursprung weder zu entkommen ist, noch dass er je zurückgewonnen werden könnte – weil er immer schon eine Konstruktion ist, aber eine notwendige. Die Erinnerungsarbeit der Psychoanalyse ist also paradox: erinnert werden soll eine Vergangenheit, die letztlich eine narrative Konstruktion der Gegenwart ist, aber als historische Wahrheit ebendieser Gegenwart gesetzt werden muss. G. Vattimo zieht daraus den voreiligen Schluss, die Psychoanalyse zeige uns den imaginären Charakter jeden Ursprungs und sei deshalb eine Gestalt von Metaphysikkritik wie auch Nietzsche und Heidegger sie betreiben.³³ Nun ist es zwar richtig, dass die Psychoanalyse allen Ursprung gerade deshalb als unwiederholbar begreift, weil sie ihn als nachträgliche Konstruktion enthüllen kann; sie zeigt aber auch, und dies wird von Vattimo unterschlagen, dass noch die begrifflich elaborierteste Konstruktion des Ursprungs einem archaischen Begehren entspringt, das durch keine Argumentation sich wird besänftigen lassen. Die Mythen von der Entstehung der Welt begreifen den Ursprung noch ganz unentstellt als sexualisierten Ort, zu dem die Verbindung nicht durchschnitten werden darf; als umfassende Emanzipationsbewegung wird Aufklärung den Wunsch nach Rückkehr zum mütterlichen Ursprung mit einem Tabu belegen und mit dem Seziermesser der Kritik alle nicht rational ausgewiesene, also durchs Subjekt genehmigte, Verbindung lösen; das libidinöse Streben nach Vereinigung wird sich fortan an den Grenzen des Rationalen wiederfinden und den Beginn der mythischen Welt markieren. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ kommen nun auf eigentümliche Weise dialektisches Entwicklungsdenken und mythisches Festhalten des Ursprungs zusammen; möglich ist dies nur durch Übernahme jener psychoanalytischen Haltung zum Ursprung, die seiner unauslöschlichen Ambivalenz Rechnung trägt: dass nämlich die Wahrheit des Ursprungs sich nur retrospektiv enthüllt, dass die Distanzierung vom Ursprung aber deshalb unerlässlich ist, um adäquat auf ihn zurückschauen zu können. Er ist so freilich immer schon verloren. Besteht die Ambivalenz des Ursprung also einerseits darin, Geborgenheit und Gefangenschaft zugleich zu sein, so besteht sie andererseits darin, dass ich des Ursprungs erst habhaft werde, sobald ich ihn verloren habe.³⁴ Die gattungsgeschichtliche Flucht vor dieser Ambivalenz wird von den Autoren der ‚Dialektik der Aufklärung‘ in enger Orientierung an Freud narrativ entfaltet, wenn sie Aufklärung als gigantische Bewegung der Trennung und der Distanzierung aus einer archaischen Furcht vor Fremdbestimmung hervorgehen lassen:

33 Gianni Vattimo, Comment on Cynthia Chase's Paper; in: M.L. Proietti (ed.), *Image, Word and Self. Proceedings of the International Symposium on Recent Receptions of Freud on Both Sides of the Atlantic*; New York u.a. 1997, S. 27ff.

34 Emil Angehrn, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*; Frankfurt/M 1996, Kap. 2.

„Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“³⁵

Dieser Eingangssatz der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist in der Rezeption vielleicht nicht hinreichend ernst genommen worden; *sensu strictu* sagt er: Aufklärung als gattungsgeschichtlicher Prozess einer Entzauberung der Welt ist durch Furcht motiviert; die Erfahrung einer von zugleich ungreifbaren und allgegenwärtigen Mächten erfüllten Welt provoziert das Bemühen, diese zum bloßen Material zu entleeren und jene Mächte als Sinn oder Bedeutung im Subjekt aufgehen zu lassen. Der Satz behauptet aber auch, dass Aufklärung als Versuch, diese ursprüngliche Furcht zu beherrschen, inwendig durch jenen Ursprung bestimmt ist, als dessen Überwindung sie sich selbst immer verstanden hatte. Der Satz bringt also zwei Diagnosen in gedrängter Form zusammen: Zum einen wird Furcht als das wesentliche Motiv von Aufklärung bestimmt; damit aber wird Aufklärung selbst als spezifische Reaktionsform auf diese ursprüngliche, aber sukzessive verdrängte Furcht charakterisiert: „Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst.“³⁶ Sie ist das Ensemble aller Strategien, die der Hominide entwirft, um der eigenen Furcht Herr zu werden; man könnte nun polemisch behaupten, dass sie deshalb in ihrer bisherigen Form eine pathogene Form der Angstbewältigung sei, ähnlich der Zwangsneurose; auch diese setzt ja noch in der scheinbar rein begrifflichen Sphäre unbewusst das magische Denken der Kindheit fort, und die polemische These der ‚Dialektik der Aufklärung‘, dass die Autorität der Wissenschaft im Grunde von jenem magischen Glauben an die Beherrschbarkeit der Welt lebt, als dessen Überwindung Wissenschaft sich selbst missversteht, ist psychoanalytischer Provenienz.³⁷ Diese polemisch zugespitzte Deutung der Gattungsgeschichte wäre noch kein Ausdruck eines Generalverdachts gegenüber Aufklärung, wie er Adorno immer wieder unterstellt worden ist; ebenso wie die Zwangshandlungen des Neurotikers bekanntlich in sozial geschätzte Resultate münden können, präjudiziert die Struktur neuzeitlicher Wissenschaft nicht die Irrationalität der Anwendung ihrer Erkenntnisse. Die Analogie von Neurose und Aufklärung weist vielmehr auf ein fundamentales Selbstmissverständnis des Subjekts hin, das meint, einer lediglich verdrängten Vergangenheit entkommen zu sein, ihre Macht aber genau deshalb prolongiert. Phylogenetisch handelt es sich bei dieser verdrängten Vergangenheit um jene Welt universeller Korrespondenzen, die sich in der Renaissance noch ein letztes Mal Geltung verschafft; wahrheitsfähige Erkenntnis vollzieht sich hier im epistemischen Raster der Ähnlichkeit, um dann, wie Foucault gezeigt hat, vom

35 DA, S. 19.

36 A.a.O., S. 32.

37 Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion; in: StA, Bd. IX, S. 559.

Repräsentationsmodell der Klassik abgelöst zu werden;³⁸ von nun an wird der normativ ausgezeichnete Unterschied die Erkenntnis leiten und auch das Selbstverhältnis der Subjekte bestimmen. Der kategorische Imperativ einer entzauberten Gesellschaft von Monaden lautet: Sei anders. So wird bloße Devianz zum Erlösungsversprechen einer vermeintlich kritischen Geisteshaltung; die Kulturindustrie nimmt sich dieses Bedürfnisses nach Abweichung an, indem sie Individualität offeriert, die von der Stange zu kaufen ist. Das Ideal, Individuum, unverwechselbar mit anderen zu sein, ist ein Aspekt dessen, was man gemeinhin als Emanzipation begreift: Heraustreten aus dem Bannkreis des Tradierten, Vorrang der Begründung gegenüber dem Glauben und der Selbständigkeit gegenüber der Abhängigkeit. In solch starker Ausprägung dürfte dieses Ideal allerdings vor allem Reaktionsbildung gegenüber den kindlichen Prozessen der Identifizierung mit geliebten Objekten sein, die ja retrospektiv immer auch als Beschränkung der eigenen Entwicklungsmöglichkeiten erfahren werden. Die moderne „Stigmatisierung von Identifikation als Fremdbestimmung“³⁹ muss also Aspekt eines Emanzipationsbegriffs sein, in den die identifikatorischen Voraussetzungen aller Emanzipation keinen Eingang gefunden haben. „Das Subjekt der Moderne ist geschlagen von der Angst vor Fremdbestimmung, die eine Flucht vor der Identifizierung mit dem Anderen darstellt. Und das Unvermögen zur Aneignung bezeichnet eine Liebesunfähigkeit, den anderen und die Welt bekömmlich zu finden und sich einzuverleiben.“⁴⁰ So ist die ubiquitäre Rede von Selbstbestimmung oder gar Selbstverwirklichung auch deshalb so attraktiv, weil sie hilft, ein dunkles Wissen um unsere fundamentale Fremdbestimmtheit abzuwehren; das Ich als Instanz jener normativ ausgezeichneten Selbstbestimmung ist ja bereits Resultat einer Identifizierung mit den geliebten Objekten der Vorzeit, und auch späterhin ist die kritische Funktion des begründeten Urteils weit weniger hoch zu veranschlagen, als es dem Selbstverständnis einer aufgeklärten Kultur entspräche. So hat eine nicht zu Willkür verkürzte Freiheit ihr Leben an dem Bewusstsein, dass wir uns immer auch bestimmen lassen, gerade wo wir uns selbst bestimmen.⁴¹ Emanzipation als die negative Bewegung einer bloßen Abstoßung von Tradition ist dagegen Projekt einer eindimensionalen Aufklärung, die darin unwillentlich ihr eigenes Ende vorbereitet.⁴² „Emanzipation als Entfernung des Tradierten bezeichnet in der Abtrennung vom Vergangenen den Verlust von Geschichte und ist in der Übereinstimmung

38 Peter Bürger hat die These vertreten, dass dieses Denken in Ähnlichkeiten die Moderne, insbesondere in der Literatur Mallarmés, hinterrücks einholt: Die Wiederkehr der Analogie. Ästhetik als Fluchtpunkt in Foucaults *Die Ordnung der Dinge*, in: J. Fohrmann/H. Müller (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*; Frankfurt/M 1988, S. 45ff.

39 M. Pohlen/M. Bautz-Holz Herr, *Eine andere Aufklärung*; a.a.O., S. 72

40 A.a.O., S. 71

41 Martin Seel, *Das Paradies ist gefüllt mit unseligen Seligen. Autonomie ist die Sorge um dem Rhythmus der eigenen Leidenschaften, also kann sie nur auf Erden gefunden werden: Die Philosophie muß Tun und Lassen betrachten, wie es die Schriftsteller taten*; in: FAZ, 01.02.03, S. 39.

42 Hermann Schweppenhäuser, *Zur Dialektik der Emanzipation*; in: ders., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit?*; a.a.O., S. 11ff.

mit dem Gegebenen Auslieferung ans Bestehende.⁴³ Sie setzt ihre Hoffnung auf jene Struktur neuzeitlicher Wissenschaft, die Vico als Signatur eines Zeitalters ausgemacht hatte, das sich nur noch negativ zur eigenen Vorgeschichte verhält.

Vicos ‚Neue Wissenschaft‘ versucht als ‚narrative Wissenschaft‘⁴⁴ diesen Bruch mit der Tradition zu vermeiden, indem sie eine rhetorische oder bildliche Darstellungsweise wählt, die wohl nur noch ironisch dem neuzeitlichen Bedürfnis nach deduktiv-axiomatischen Erklärungszusammenhängen folgt; Vico behauptet zwar, mit Axiomen und Ableitungen zu arbeiten, aber es ist offenkundig, dass er dem entsprechenden Ideal gar nicht folgt; vielmehr ist sein Darstellungsverfahren derjenigen des wohl größten Geometers des Denkens, Spinoza, geradezu entgegengesetzt: die einzelnen Propositionen bauen nicht aufeinander auf, sondern spiegeln sich ineinander über die Achse der Ähnlichkeit. So ist Vicos Verfahren, methodologisch das Gegenteil von dem zu tun, was er sagt, auf der Höhe seines eigenen Zeitalters der Reflexion, das er ja durch die Ironie charakterisiert sieht.⁴⁵ Die ironische Distanzierung vom neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis schlägt sich in der Themenwahl der ‚Neuen Wissenschaft‘ nieder; sie versammelt gleichsam Gegenstände zweier Welten, die nach dem Willen der Aufklärung getrennt gehören: Giganten, Furcht vor der Natur, Homer einerseits, die römische Gesellschaft, Geld, Naturrecht andererseits werden nicht etwa in die lineare Sukzession einer Begriffsentwicklung gebracht, sondern wie Bildelemente auf einem *tableau* angeordnet und in immer wieder neuen Verknüpfungen durchlaufen; die Anordnung muss dabei nur einem auf Diskursivität verpflichteten Rationalitätsverständnis als willkürlich erscheinen: ‚Vicos Darstellung vollzieht sich [...] in Sprüngen und Assoziationen. Inhalt wird auf Inhalt getürmt; unerwartete Gegenstände werden erörtert, etwa der Ursprung des Eherings, der Drachen und die Entwicklung des Bratens von Fleisch. Vico verkehrt die Ökonomie des Denkens im Sinne von Ockham in ihr Gegenteil. Wir begegnen nicht Ockhams Rasiermesser, sondern Vicos Magnet. Prinzipien werden vervielfacht und so häufig wie möglich zur Darlegung eines vorgegebenen Sachverhalts herangezogen.‘⁴⁶ Instanz dieser assoziativen Versammlung des Verstreuten ist die *fantasia* als ein Aspekt des dreifaltigen Vermögens der *memoria*; sie bringt die gattungsgeschichtlich akkumulierten Bewusstseinsinhalte in eine Beziehung der Ähnlichkeit oder Analogie, so dass zwischen ihnen ein kontinuierlicher Sinnzusammenhang sich herstellt. Dieser Zusammenhang ist nicht kausaler, sondern narrativer Natur; er entspringt nicht der Feststellung von Ursache und Wirkung, sondern der Wahrnehmung von Ähnlichkeiten. Die Begriffe der ‚Neuen Wissenschaft‘ werden deshalb nicht deduktiv entwickelt, sondern als der Tradition

43 M. Pohlen/M. Bautz-Holzherr, Eine andere Aufklärung; a.a.O., S. 56

44 D. Ph. Verene, Vico Wissenschaft der Imagination; a.a.O., S. 153.

45 J. Trabant, Neue Wissenschaft von alten Zeichen; a.a.O., 83.

46 D. Ph. Verene, Vicos Wissenschaft der Imagination; a.a.O., S. 96.

entnommene in eine Konstellation gebracht, die eine Plausibilität oder Einsichtigkeit *sui generis* entfalten soll: „Vicos *nuova arte critica* ist kein Verfahren der Begrifflichkeit. Sie ist eine Kunst, dank der wir philosophische Bedeutungen mittels der narrativen Sprechweise und nicht mittels eines argumentativen Prozesses begreifen. Vico begründet seine fundamentalen Aussagen nicht argumentativ, sondern versucht, die Natur der Sachverhalte in seinem Reden unmittelbar zu vergegenwärtigen. Sein Ziel ist philosophische Weisheit bzw. *sapienza*, nicht begriffliche Rechtfertigungen im Sinne philosophischer Argumente.“⁴⁷ Vicos Bemühen, den Bildergrund noch der unbildlichen diskursiven Sprache zu erinnern, schlägt sich auch in der Anlage des Buches nieder; die *Scienza Nuova* beginnt wortlos: im Bild. Ein Frontispiz soll dem Leser die ‚Idee‘ des Buches in bildlicher Komplexion zunächst vorstellen und ihm nach der Lektüre die Erinnerung dieser ‚Idee‘ erleichtern; die Reproduktion eines Kupferstichs zeigt, als Allegorie der Metaphysik, eine weibliche Gestalt, auf deren Herz das Augenlicht Gottes fällt; eine Statue Homers, eine Schrifftafel, eine Waage und vieles mehr. J. Trabant verweist auf die Schwierigkeiten des modernen Lesers, darin eine Versinnbildlichung des argumentativen Gehalts des Werkes zu erblicken, stellt deshalb aber nicht Vicos Vorhaben in Frage, sondern interpretiert sie elegant als Beleg für Vicos These, dass es uns heute kaum möglich sei, das Bilderdenken der ersten Poeten angemessen zu verstehen.⁴⁸ Man sollte seinen Rückgriff auf dieses klassische mnemotechnische Verfahren als Versuch begreifen, Form und Inhalt seiner Neuen Wissenschaft gleichsam zur Deckung zu bringen; denn es geht ihm ja um die Erinnerung jener Bildlichkeit, in der der menschliche Geist sich erstmals Welt erschloss, und die er im Zuge seiner Entwicklung meinte, hinter sich lassen und durch beherrschbare Zeichen ersetzen zu können. So erhält sinnliche Gestalt, was den kulturkritischen Einspruch gegen die neuzeitliche Rationalität organisiert: „Vico denkt die Grundlagen unserer rationalen Kultur, indem er sie auf die Bilder des Anfangs zurückführt.“⁴⁹

Die narrative Struktur der ‚Dialektik der Aufklärung‘, die ja einer noch viel größeren Skepsis gegenüber dem Fortschrittspotential neuzeitlicher Wissenschaft entspringt, ist Vico insofern verpflichtet, als auch sie einem Ideal der Darstellung folgt, das eher auf eine *cognitio clara confusa* als einer *cognitio clara distincta* zielt. Das heißt aber auch: Sie kann in ihrer Skepsis gegenüber dem Diskursivitätsideal neuzeitlicher Wissenschaft keinen situationsübergreifenden Geltungsanspruch erheben; dazu ist die Plausibilität ihrer Argumentation zu eng an einen historisch konkreten Erfahrungshorizont gebunden, dessen Vergänglichkeit sich einer mehr als 50 Jahre späteren Lektüre mitteilen muss. In diesem Sinne hat Habermas also recht, wenn er behauptet, die Situation, in der die ‚Dialektik der Aufklärung‘ entstand, sei „nicht mehr die

47 A.a.O., S. 168.

48 J. Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen*; a.a.O., S. 180ff.; vgl. NW, 700.

49 A.a.O., S. 181.

unsere“⁵⁰ Die Autoren selbst betonen im Vorwort zur Neuauflage von 1969 ganz selbstbewusst den geschichtlichen Charakter ihrer Geschichtsdiagnose:

„Nicht an allem, was in dem Buch gesagt ist, halten wir unverändert fest. Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, die der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen. Das Buch wurde in einem Augenblick verfaßt, in dem das Ende des nationalsozialistischen Terrors absehbar war. An nicht wenigen Stellen ist die Formulierung der Realität von heute nicht mehr angemessen.“⁵¹

Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ artikuliert die Erfahrung einer historischen Extremsituation, indem sie narrative Beziehungen noch zu den entlegendsten Stadien der Gattungsgeschichte herstellt. Sie folgt damit einer hermeneutischen Strategie, die Adorno zeitgleich in den ‚Minima moralia‘ brillant zur Anwendung bringt; nicht anders als Vico und Freud praktiziert er hier ein Denken in Ähnlichkeiten, das noch die entferntesten Phänomene gleichsam nebeneinander stellt, um ihre semantische Interaktion zu beobachten:

„Man kann nicht Auschwitz auf eine Analogie mit der Zernichtung der griechischen Stadtstaaten bringen als bloß graduelle Zunahme des Grauens, der gegenüber man den eigenen Seelenfrieden bewahrt. Wohl aber fällt von der nie zuvor erfahrenen Marter und Erniedrigung der in Viehwagen Verschleppten das tödlich-grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit, in deren stumpfer und planloser Gewalt die wissenschaftlich ausgeheckte bereits teleologisch mitgesetzt war.“⁵²

Was eine diskursiv durchgestaltete Theorie kategorial auseinanderzuhalten hätte – die militärische Logik vorstaatlicher Auseinandersetzungen und die blinde Technologie der Vernichtung –, tritt unter Adornos Blick zur Sukzession menschlichen Leids zusammen. Dieses perennierende Leid ist bekanntlich der Topos, von dem aus er meint, überhaupt noch Geschichtsphilosophie betreiben zu können die narrative Konstruktion des Wegs der Gattung „von der Steinschleuder zur Megabombe“⁵³ beruht auf dem von der Einbildungskraft oder Phantasie geleisteten Ineinanderscheinen von Gegenwart und Vergangenheit; sie lebt von Übertragungen und Analogiebildungen, die der historischen Mannigfaltigkeit eine auf die individuelle Erfahrung bezogene Kohärenz verleihen. Diese Verschränkung von Erfahrungsausdruck und Theoriebildung teilen die ‚Minima moralia‘ mit der ‚Dialektik der Aufklärung‘; auch diese ist nicht geschichtswissenschaftliche Theorie kausaler

50 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne; Frankfurt/M 1996, S. 130

51 DA, S. 9

52 Theodor W. Adorno, Minima Moralia; a.a.O., S. 268.

53 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik; in: GS 6, S. 314.

Ereignisabfolgen, sondern vielmehr „Dokumentation“⁵⁴ des Versuchs, der Erfahrung blutiger Remythologisierung inmitten einer entzauberten Welt einen Sinn zu übertragen und ihr so den Status eines bloß kontingenten Faktums zu nehmen; Auschwitz als der *terminus ad quem* des Nationalsozialismus soll auf diese Weise lesbar werden als Kulminationspunkt einer gattungsgeschichtlichen Tendenz zur Reduktion von Vernunft auf ein bloßes Instrument zur Optimierung des Verhältnisses von Mitteln und Zwecken. Der Begriff instrumenteller Vernunft soll eine irreflexive Reflexivität beschreiben, die nicht in der Lage ist, ihre regelgeleitete Datenverarbeitung in Konfrontation mit Spontaneität und Phantasie zu relativieren; im Gegenteil: „Die Phantasie verkümmert.“⁵⁵ Diese Aufspreizung des Methodischen terminiert freilich in der pathologischen Wucherung jener Phantasie, die gerade der Disziplinierung hatte unterworfen werden sollen; der geradezu zwanghafte Realismus aufgespreizter Zweckrationalität ist nämlich nur die Kehrseite realitätsenthobener, wenn man will: psychotischer Phantasiebildung.

„In der Meinung, ohne strikte Beschränkung auf Tatsachenfeststellung und Wahrscheinlichkeitsrechnung bliebe der erkennende Geist allzu empfänglich für Scharlatanerie und Aberglauben, präpariert es den verdorrten Boden für die gierige Aufnahme von Scharlatanerie und Aberglauben. Wie Prohibition seit je dem giftigeren Produkt Eingang verschaffte, arbeitete die Absperrung der theoretischen Einbildungskraft dem politischen Wahne vor.“⁵⁶

Die im Zuge eines gattungsgeschichtlichen Entzauberungsprozesses ‚abgesperrte‘ Phantasie oder Einbildungskraft macht sich in zerstörerischer Form geltend in den archaisierenden Ritualen einer ästhetisierten Politik. Diese in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ eruptiv sich geltend machende Wahrheit der Gattungsgeschichte ist dem fortgeschrittenen und ausdifferenzierten Bewusstsein freilich kaum mehr verständlich zu machen; dass dessen Sprache nicht an die Wahrheit heranreicht, wird in der Vorrede der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als Skepsis gegenüber den objektivierenden Wissenschaften und deren Sprache ausgedrückt:

„Hatten wir auch seit vielen Jahren bemerkt, daß im modernen Wissenschaftsbetrieb die großen Erfindungen mit wachsendem Zerfall theoretischer Bildung erkaufte werden, so glaubten wir immerhin dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf die Kritik oder Fortführung fachlicher Lehren beschränkte. Sie sollte sich wenigstens thematisch an die traditionellen Disziplinen halten, an Soziologie, Psychologie und Erkenntnistheorie.

Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir dieses Vertrauen aufgeben mußten [...]

54 DA, S. 10.

55 A.a.O., S. 52f.

56 A.a.O., S. 13.

Bei der Selbstbesinnung über seine eigene Schuld sieht sich Denken daher nicht bloß des zustimmenden Gebrauchs der wissenschaftlichen und alltäglichen, sondern ebenso sehr jener oppositionellen Begriffssprache beraubt.⁵⁷

Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ bringt auch die Erfahrung zum Ausdruck, dass es fast ‚zu spät‘ ist für eine Wendung des Gattungsprozesses, weil eben nicht nur die rationale Sprache der Wissenschaften, sondern auch die Sprache fundamentaler Opposition als korrumpiert betrachtet werden musste; die hier gemeinte oppositionelle Begriffssprache war ja bereits auf die objektivistischen Phrasen von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen heruntergekommen. So stehen Adorno und Horkheimer vor einer Schwierigkeit, der sich alle Oppositionelle in dieser historischen Extremsituation ausgesetzt sahen: eine Sprache zu finden, die den ebenso grauenhaften wie skurrilen Ereignissen angemessen wäre.⁵⁸ Der Zivilisationsbruch schien sprachlich uneinholbar zu sein, weil er alle bisherige historische Erfahrung überstieg; so sehen sich die Autoren an eine Sprache verwiesen, die sich der falschen Verständlichkeit einer falschen Welt entzieht, und zurückgreift auf den expressiven Charakter des Gestischen. Was Adorno 1941 über Horkheimers Aufsatz ‚Art and Mass Culture‘ bemerkt, darf folglich auch als Anspruch beim gemeinsamen Verfassen der ‚Dialektik der Aufklärung‘ angenommen werden:

„Es geht wirklich eine Erfahrung davon aus – fast könnte man sagen, der Aufsatz stelle eine Gebärde dar noch mehr als einen Gedanken. Etwa wie wenn man, verlassen auf einer Insel, verzweifelt einem davonfahrenden Schiff mit einem Tuch nachwinkt, wenn es schon zu weit weg ist zum Rufen. Unsere Sachen werden immer mehr solche Gesten aus Begriffen werden müssen und immer weniger Theorie im herkömmlichen Sinne. Nur daß es eben dazu der ganzen Arbeit des Begriffs bedarf.“⁵⁹

Als Erfahrungsausdruck vollzogene Theoriebildung hat den Charakter von Gebärden oder Gesten; sie soll zeigen, was der begrifflichen Sagbarkeit sich entzieht; der Vorwurf, Adornos Denken regrediere „zur Gebärde“, trifft einen also durchaus einen Punkt - allerdings einen anderen als Habermas meint.⁶⁰ Tatsächlich kann Reflexion, die sich eine Mitschuld an jener weltgeschichtlichen Katastrophe zuschreibt, die den hermeneutischen Erfahrungshintergrund Adornos abgibt, ihrer eigenen Sprache nicht mehr ungebrochen vertrauen, sie muss deshalb aber nicht „in schockierende Nähe zum Andenken des Seins“⁶¹ geraten. Zwischen der Transparenz des Diskursiven und der Reinheit eines unsagbaren Ursprungs liegt nämlich die

57 A.a.O., S. 11f.

58 Ernst Bloch, Der Nazi und das Unsägliche; in: ders., Werkausgabe, Bd. 11; Frankfurt 1985, S. 185ff.

59 Adorno, Brief an Horkheimer vom 21.8.1941; zitiert in: Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 153, Anm. 5.

60 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns; Frankfurt/M 1981, Bd. 1, S. 516.

61 Ebd.

Schicht expressiven Sinns, in der Vico und Freud auf je eigene Weise menschliches Verstehen anheben lassen; die Expressivität des Gestischen bringt jenen bildlichen Sinn zur Darstellung, von dem die arbiträre Zeichensprache lebt, ohne sich dies eingestehen zu wollen; ihre situativ bestimmte Verständlichkeit bildet den Grund des situationsenthobenen Geltungsanspruchs propositionaler Rede. Mit dem, was Adorno als ‚Gesten aus Begriffen‘ bezeichnet, trägt die ‚Dialektik der Aufklärung‘ dem Hegelschen Gedanken von einem Zeitkern der Wahrheit Rechnung: So wie das Verständnis einer Geste situative Teilnahme erfordert, bleibt jede Deutung der Gattungsgeschichte an den historisch konkreten Erfahrungshorizont gebunden, aus dem sie ihre Triftigkeit bezieht. Die Geste, die die Begriffsarbeit der ‚Dialektik der Aufklärung‘ darstellt, wäre missverstanden, wollte man aus ihr jenen kognitiven Geltungsanspruch gleichsam destillieren, um den das Selbstverständnis begründungsrationaler Theoriebildung kreist; nicht zuerst die prinzipiell allgemeine Zustimmungsfähigkeit ihrer Propositionen, sondern der ästhetisch adäquate Ausdruck geschichtsseismographisch verstandener Erfahrung stiftet das Darstellungsideal der ‚Dialektik der Aufklärung‘.⁶² Diese Erfahrung ist die einer unheimlichen Vertrautheit einer historisch neuen Qualität von Leid und Gewalt;⁶³ angesichts des äußersten Grauens schließt die Geschichte sich zum Katastrophenzusammenhang zusammen; die Erfahrung dieser katastrophischen Kontinuität findet ihren Ausdruck in jener narrativen Strategie, die kategoriale Distinktionen zugunsten wahrgenommener Ähnlichkeiten suspendiert, und dann etwa das Opfer als keimförmige Tauschhandlung, den Tausch als säkularisiertes Opfer; oder die Magie als Vorform manipulativer Wissenschaft, die Wissenschaft als rationalisierte Magie erscheinen lässt. Derart phänomenologisch wird die Pathogenese einer mit sich zerfallenen Vernunft erzählt; als expressive Selbstverständigung ist diese Erzählung ebensowohl oder ebensowenig ‚wahr‘ wie etwa Kafkas ‚Bericht für eine Akademie‘, der ja auch die Erfahrung einer als Selbstzwang vollzogenen Menschwerdung zum Ausdruck bringt; wie Hegels Phänomenologie, aber auch Wittgensteins Tractatus, lebt die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ganz wesentlich von ihrer literarischen Qualität, die von ihren propositionalen Gehalten nicht ohne Verlust abgetrennt werden kann; so stellt sie selbst die Reaktion auf ihre eigene geschichtsphilosophische Diagnose dar: dass die unhintergehbare Trennung von Ästhetik und Theorie, von Bild und Zeichen, ihrerseits noch einmal der reflexiven Durchbrechung, also zweiter Reflexion, bedarf. Kritiker verwenden nun an diesem Punkt im wesentlichen die gleiche Argumentation: Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ konstruiert die Gattungsgeschichte als zwangsläufigen Verdinglichungsprozess, in dem begriffliche Rationalität als das Zentrum subjektiver

62 Diesen Versuch einer radikal erfahrungsbezogenen Geschichtsdeutung unternehmen neben Adorno, Horkheimer und Benjamin auch Christa Wolf und Peter Weiss; siehe: Rainer Koch, *Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit. Zur Produktivität des Mythos in moderner Literatur und Philosophie*; Bielefeld 1990.

63 Vgl. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*; in: *StA*, Bd. IV, S. 241ff.

Verfügungsleistungen fungiert. Als Rettung eines ursprünglichen mimetischen Weltverhältnisses muss der Kunst dann jene nichtrepressive Erkenntnisfunktion zugesprochen werden, die in einer begrifflich zugerüsteten Welt keinen Ort hat; so ist die Kunst vor allem besonderen Inhalt utopisch: in ihr vermag zu erscheinen, was die Hypertrophie des Begrifflichen zur Ortlosigkeit verurteilt. Eingewandt wurde gegen diese Adorno zugeschriebene Argumentation, dass mit ihr einerseits den Wissenschaften in Gänze das Potential einer selbstreflexiven Korrektur ihrer Herrschaftseffekte abgesprochen und die Erkenntniskompetenz wissenschaftlicher Theoriebildung an die Kunst abgetreten wird; dass andererseits der Kunst Erlösungshoffnungen aufgebürdet werden, die einzulösen sie gar nicht in der Lage ist. Mir scheint, dass dieser Einwand auf einer Übertreibung des romantischen Elements im Denken Adornos beruht. Es fällt doch zunächst auf, dass Kunst ihren utopischen Charakter nur aufgrund eines strukturellen Unvermögens begrifflicher Rationalität gewinnt; sie muss leisten, was Wissenschaft nicht leisten kann und darf, sofern sie sich nicht selbst durchstreichen will; so ist Kunst lediglich *index falsi* einer wissenschaftlich durchformten Welt, nicht selbst schon Wahrheit. Mit A. Wellmer wäre also davon auszugehen, dass Adorno nicht ästhetische Rationalität und ihr Medium, das Bild, gegen begriffliche Rationalität und ihr arbiträres Zeichensystem in Stellung bringen, sondern ihre zur wechselseitigen Gleichgültigkeit fortgeschrittene Eigensinnigkeit aufbrechen will. Bild und Zeichen können „jeweils nur komplementäre Brechungsgestalten der Wahrheit“⁶⁴ und als in ihrer Gleichgültigkeit affirmierte jeweils unzulänglich. Damit lässt sich bereits andeuten, welche Stellung Adorno der Philosophie innerhalb einer in Bild und Zeichen zerrissenen Kultur der Moderne zuschreiben muss: sie soll die Reflexion der Reflexion vollziehen – freilich nicht als Instanz höherer, sondern als Instanz der Erinnerung unwiederholbarer Einheit. Gerade als Erinnerung ist sie Bollwerk gegen die regressive Wiederholung jener präreflexiven Einheitserfahrung, die in Mythos, Religion und Metaphysik einst sprachliche Gestalt erhielt.

Wie erwähnt, begreift Habermas diese ästhetische Selbstüberschreitung der Theorie lediglich als Regression zur Gebärde; er bringt damit eine implizite Teleologie zur Anwendung, die den sprachtheoretischen Hintergrundannahmen einer von Adorno und Horkheimer als eindimensional kritisierten Aufklärung entstammt. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ beschreibt mit Vico die Gattungsgeschichte als Weg von einer vieldeutigen Bilderwelt zu einer Welt affektneutralisierter Zeichen, die scheinbar der rationalen Kontrolle des Subjekts unterstehen; diese gleichzeitige Differenzierung und Hierarchisierung von Bild und Zeichen findet sich bei Habermas als These von einer Versprachlichung des Sakralen wieder. Auch Habermas lässt in sprachtheoretischer Hinsicht den Gattungsprozess ja in dem anheben, was Adorno und

64 Albrecht Wellmer, Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität; in: ders., Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno; Frankfurt/M 1985, S. 13.

Horkheimer unter dem Begriff des Bildes fassen: der Mythos ist zugleich Welterklärung, normativer Grund des Handelns und Erfahrungsausdruck; in ihm sind also Kognitionen, Obligationen und Expressionen noch untrennbar verwoben. An Durkheims Darstellung der Rechtsevolution entwickelt Habermas nun bekanntlich den Prozess einer gattungsgeschichtlichen Ausdifferenzierung von Geltungsansprüchen, deren Eigenständigkeit dann das normative Telos der Moderne abgeben soll; die Komplexion distinkter Rationalitätstypen löst sich sukzessive auf und entbindet so das Argument von seiner bisher subalternen Position:

„Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses*; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltägllicht.“⁶⁵

Dass die bannende Kraft des Heiligen übergehen soll in die bindende Kraft des Arguments, wirft allerdings die psychoanalytisch zu formulierende Frage auf, was mit jenen erheblichen Affektbeträgen und den an sie gebundenen Phantasien geschieht, die vormalig in sakralen Bildern und Ritualen gebunden waren; sie einzuholen, scheint mir die rationale Sprache bilderloser Vernunft nicht geschickt zu sein; eher scheint mir die kritische Diagnose der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zuzutreffen, dass es die kulturindustriell gefertigten Bilder sind, an die sich heute jene archaischen Impulse heften, die dem Argument so beharrlich widerstehen.⁶⁶ Habermas selbst konzipiert bekanntlich die Lebenswelt als jenen Ort, an dem die Rationalität der Kommunikation sich unverzerrt soll entfalten können und der lediglich vor den Expansionstendenzen einer anonymen Systemlogik zu schützen ist; auf eine Rationalisierung der Lebenswelt kann die kulturkritische Diagnose der ‚Dialektik der Aufklärung‘ dagegen nicht hoffen, weil sie nicht jene strikte Disjunktion zwischen instrumentalem und kommunikativem Handeln vornimmt, mittels derer Habermas ja die Eigensinnigkeit der Lebenswelt bereits kategorial voraussetzt. Adorno und Horkheimer erblicken in modernen Differenzierungsprozessen vielmehr Phänomene einer wechselseitigen Vergleichsgültigung von Rationalitätstypen, die so als verkümmerte lediglich koexistieren; was weithin als Unterschätzung des Reflexivitätspotentials einer in ihre Momente auseinandergetretenen modernen Vernunft interpretiert wurde, gründet also in einer ins

65 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*; Bd. 2; Frankfurt/M 1981, S. 119.

66 Vgl. auch Theodor W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*; in: GS 8, S. 61: „Die Ungleichzeitigkeit von Unbewußtem und Bewußtem ist selbst ein Stigma der widerspruchsvollen gesellschaftlichen Entwicklung. Im Unbewußten sedimentiert sich, was immer im Subjekt nicht mitkommt, was die Zeche von Fortschritt und Aufklärung zu bezahlen hat.“

Extrem gesteigerten Sensibilität für die subkutane Nähe von Differenzierung und Zerfall. Während Habermas im Begriff des zerrissenen Bewusstseins Phänomenen moderner Fragmentierung vornehmlich als Aberrationen einer normativ vorausgesetzten Entwicklung Rechnung trägt, fungiert Zerrissenheit als Prisma durch das die Autoren der ‚Dialektik der Aufklärung‘ ihre Gegenwart betrachten; sie geraten so zwischen den Versuch, Einheit in den Strukturen sprachlicher Verständigung nurmehr formal zu behaupten, und den Versuch, den Verlust von Einheit als Befreiung ins Spiel multipler Identitäten zu verkaufen. Mir scheint, dass sowohl die moderne als auch die postmoderne Zeitdiagnose auf eine Verdrängung von Ambivalenz hinausläuft; wo Habermas, nicht unähnlich dem Hegel der Rechtsphilosophie, das der Erfahrung entrückte Ganze der Welt mit Vernunftargumenten beteuert, bringt Lyotard lediglich den Affekt gegen Ganzheit in Theorieform.⁶⁷ Adorno und Horkheimer wissen dagegen, dass eine von Mythos, Religion und Metaphysik einst versprachlichte Ganzheitserfahrung unter den Bedingungen moderner Rationalität unsagbar geworden ist; sie haben aber gleichsam am eigenen Leib die perennierende Virulenz eines Bedürfnisses nach Ganzheit erfahren müssen, denn die faschistische Konstruktion der Volksgemeinschaft war ja zumindest psychisch die regressive Wiedergewinnung jenes Sinnganzen, das die vormoderne Welt charakterisiert. Mag dieses Bedürfnis heute bisweilen die Gestalt eines Bedürfnisses nach Überschaubarkeit oder auch Eindeutigkeit annehmen, kann eine nicht vorab festgelegte Zeitdiagnose an ihm doch nicht vorbeisehen; sie hat ihn ihm vielmehr einen intuitiven normativen Anspruch zu erblicken, dessen fortwährende strukturelle Verletzung eben nicht das vom Identitätszwang entbundene Spiel der Differenzen ankündigt, sondern den Zerfall gesellschaftlicher und individueller Integrität oder Kohärenz vorantreibt; Adorno und Horkheimer haben deshalb die konservative Kritik von Aufklärung und Modernisierung ernstgenommen, Honneth erwägt, freilich noch tentativ, nichtregressive Anschlusspotentiale des romantischen Gemeinschaftsideals.⁶⁸ Ich will im folgenden nur einige Hinweise geben, wie die Ambivalenz von freiheitsermöglichender Differenzierung und dem Verlust übergreifenden Sinns mit den Kategorien von Bild und Zeichen gedacht werden könnte, die ja Adornos und Horkheimers Betrachtung der Gattungsgeschichte orientieren.

Der gattungsgeschichtliche Fortschritt von der angstbesetzten Bildersprache des Ursprungs zur freien Sprache einer demokratischen Kultur ist zugleich ein Verlust an Bildlichkeit und Erfahrungsnähe; hob Sprache als bildliche Teilhabe an einem präreflexiv erfahrenen Sinn an, so ist sie, Vico und der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zufolge, im menschlichen Zeitalter zu einem System konventioneller Signifikanten gleichsam erkaltet, die zu ihren Signifikaten in nur

67 Vgl. Axel Honneth, Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne; in: Merkur 38/1984, S. 893ff.

68 Axel Honneth, Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács Frühwerk; in: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen; a.a.O., S. 9ff.

äußerlicher Beziehung stehen: Gleichgültigkeit als Freiheit. Diese kulturtheoretische Genealogie enthält Anregungen für eine problembewusste Selbstausslegung demokratischer Kultur: deren prozedurale Verfasstheit, ihre rationale Abwägung von Geltungsansprüchen, ihre Nötigung zur Mündigkeit etc. werden niemals jene Faszination erlangen, wie sie die Machtkämpfe heroischer Individuen ausmacht. Demokratie ist langweilig, weil sie seltsam bilderlos ist, denn Demokratie und Argument gehören zusammen; was sich dagegen im Bild Geltung verschafft, ist die Welt der Triebkonflikte und ihrer Filiationen, wie wir sie in den Mythen und Sagen erblicken; auch die Bilder, die wir in der demokratisch ernüchterten Gegenwart erblicken, sind keine Bilder *der* Demokratie; Filme und Computerspiele bieten uns kein Bild dessen, was das Demokratische ausmacht: den virtuell auf Einverständnis abzielenden Prozess von Rede und Widerrede. Sie bieten uns vielmehr Bilder dessen, was Demokratie hinter sich lassen will: den ödipalen Kampf zwischen heroischen Gegnern; den subjektbildenden Kampf gegen triebhafte Naturgewalten; die Suche nach dem geliebten Objekt; schließlich die Frage nach dem erfüllten Leben. Adorno sieht diese Virulenz des Archaischen als das entscheidende Problem einer sich auf Aufklärung berufenden Gegenwart, die dem Bild keine Wahrheit mehr zugesteht, sondern es zur bloßen Illustration degradiert und ihm gerade deshalb erliegt:

„Indem der Bildersturm nach den metaphysischen Ideen unaufhaltsam die ehemals als rational verstandenen, die eigentlich gedachten Begriffe demoliert, geht das von Aufklärung entbundene und gegen Denken geimpfte Denken in zweite Bildlichkeit über. Mitten im Netz der ganz abstrakt gewordenen Beziehungen der Menschen untereinander und zu den Sachen entschwindet die Fähigkeit zur Abstraktion.“⁶⁹

Hob Aufklärung einst in der Distanzierung von der mythischen Bilderwelt an, so schlägt sie in Mythologie zurück und macht ihre eigenen Reflexivitätsgewinne zunichte, weil sie sich bisher lediglich in ein negatives Verhältnis zum Bild zu setzen vermochte; so kehrt das von Wahrheit und Argument entbundene Bild umso übermächtiger zurück, um die Menschen erneut in seinen Bann zu ziehen; diese regressive Bildlichkeit hat ihren systemischen Ort in der Kulturindustrie, die sich des perennierenden Bedürfnisses nach der Intensität jeder Bilderfahrung annimmt und es gegen die reflexive Kraft der artikulierten Sprache, wie sie durch die Schrift institutionalisiert worden war, ausspielt:

„Während fraglos das Gehör in vieler Hinsicht ‚archaischer‘ ist als der alert auf die Dingwelt eingeschworene Gesichtssinn, ist doch die Bildersprache, die der Vermittlung des Begriffs enträt, primitiver als die der Worte. Der Sprache aber werden die Menschen durchs Fernsehen noch mehr entwöhnt, als sie es auf der ganzen Erde heute schon sind. Wohl reden die Schatten auf dem Fernsehschirm, aber ihre Rede ist womöglich noch mehr

69 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 159.

Rückübersetzung als die im Film, bloßes Anhängsel an die Bilder, nicht Ausdruck einer Intention, eines Geistigen, sondern Verdeutlichung der Gesten, Kommentar der Weisungen, die vom Bild ausgehen.⁷⁰

Diese kulturtheoretische Diagnose einer regressiven Bildlichkeit lässt einerseits Adornos vielfach monierte Formulierung vom Verblendungszusammenhang in einem anderen Licht erscheinen und bietet Anschlussmöglichkeiten an die gegenwärtigen Debatten über die Auswirkungen visueller Technologien und das Ende der Schriftkultur; sie zeigt andererseits wie man seine Aufklärungskritik aus der schlechten Alternative von Totalverdacht und (heute freilich verhaltenem) Fortschrittsoptimismus befreien kann, in die sie ja meist gezwängt wird: Adorno weist auf den „Doppelcharakter des Fortschritts“⁷¹ hin, indem er das Verhältnis von Bild und Zeichen mit dem psychoanalytischen Theorem einer Wiederkehr des Verdrängten bestimmt.⁷² Gerade weil er den kränkenden Einsichten der Psychoanalyse verpflichtet bleibt, kann er in der bloßen „Entfernung von den Ursprüngen“⁷³ kein wirkliches Freiheitspotential erblicken; er weiß vielmehr, dass der Macht des Ursprungs nicht durch Flucht, sondern lediglich durch Eingedenken zu entkommen ist; so schließt Adorno an eine mit Vico anhebende Tradition an, die man vielleicht als erinnernde Aufklärung bezeichnen kann.

Vicos geschichtsphilosophische Sprachtheorie sollte verstanden werden als erste Gestalt einer Selbstkritik eindimensionaler Aufklärung; gegen das hegemoniale Sprachdenken ihrer Zeit versucht sie, jene expressive Seite von Sprache in Erinnerung zu rufen, die in repräsentationalistischen Theorien lediglich als defiziente Vorform rationaler Sprache erscheint. Vicos Bemühen um einen vollen Begriff von Sprache bedeutet dabei keine Konzentration auf einen gesonderten Gegenstand der Erkenntnis, sondern Sprache stellt im Gegenteil eine umfassende Perspektive dar, unter der die Gattungsgeschichte und die hegemoniale Struktur neuzeitlicher Rationalität einer kritischen Durchsicht erschlossen werden. In diesem Zusammenhang entfaltet Vico aufklärungskritische Motive, die in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ aufgenommen und polemisch zugespitzt werden: es sind dies der expressive Ursprung von Sprache in frühmenschlicher Furcht, die geschichtliche Trennung von Sinn und Sinnlichkeit und die Engführung von Sprache auf ein arbiträres Zeichensystem,

70 Theodor W. Adorno, Prolog zum Fernsehen; in: GS 10.2, S. 512.

71 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 167.

72 Ohne Erwähnung der Psychoanalyse kommt J. Trabant zu einer ganz ähnlichen Diagnose einer zwischen Bild und Zeichen zerrissenen Gegenwartskultur: „Und das Problem unserer rational-phantastischen Doppelkultur insgesamt besteht darin, daß sie diese beiden Welten nicht mehr vermittelt: die Welt der Begriffe einerseits, in der die Sprache unabänderlich zu willkürlichen Zeichen, zu aufs Hantieren ausgerichteten technischen Anweisungen und zu referentiellen Bezeichnungen geworden ist, eine Welt in der jeder Verweis auf den mythischen Hintergrund nur beim Funktionieren stören und sich der Lächerlichkeit aussetzen würde; und andererseits die Welt des Bildertaumels, die sich jeder Abstraktionsleistung und damit auch jeder Versprachlichung entzieht. Das Ganz-bei-der-Sache-Sein und das Aus-dem-Häuschen-Sein, die doppelte Geistes-Abwesenheit, das doppelte Außer-sich-Sein, ist eine doppelte Sprachlosigkeit“ (Neue Wissenschaft von alten Zeichen; a.a.O., S. 185.).

73 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*; a.a.O., S. 133.

die phylogenetische Verdrängung von Phantasie durch Kalkulation und deren ontogenetische Wiederholung, schließlich ein durch Traditionsfeindlichkeit induzierter Verfall historischen Bewusstseins. Die Aufnahme dieser Motive expressivistischen Sprachdenkens ermöglicht es Adorno und Horkheimer, ihre eigene Aufklärungskritik nicht im selbstgewissen Stil einer retrospektiven Kritik früherer Theorien, sondern als Fortsetzung eines freilich nahezu abgeschlossenen Prozesses zu formulieren; die gegnerischen Parteien werden noch einmal aufgerufen, um der unterlegenen Partei sodann durch Vorlage neuen Beweismaterials doch noch zu ihrem Recht zu verhelfen; als dieses Beweismaterial dienen Phänomene der Remythologisierung inmitten einer wissenschaftlich entzauberten Welt, durch sich jeder Fortschrittsoptimismus falsifiziert sieht. An diesem Punkt gehen die Autoren der ‚Dialektik der Aufklärung‘ über Vico hinaus, um dessen Intentionen angesichts einer gewachsenen Begründungslast bewahren zu können. Zur Erklärung des ambivalenten Gattungsprozesses bietet uns Vico nämlich nur verfallstheoretische Kategorien an; wir erfahren einerseits nicht, warum der nur durch göttliche Intervention zu korrigierende Niedergang sich vollzieht; andererseits erscheint uns jene Welt, in der die Ideogramme der göttlichen Sprache organisch mit dem Sein verbunden sind, nicht nur deshalb unwiederbringlich verloren, weil der zergliedernde Charakter neuzeitliche Rationalität uns den Zugang zu ihr verwehrt. Es gibt einen systematischen Grund, den Verlust der ursprünglichen Welt universeller Ähnlichkeiten nicht als bloße Degeneration zu verstehen; diesen Grund konnte Vico nicht ausfindig machen, die ‚Dialektik der Aufklärung‘ hätte ihn argumentativ berücksichtigen können, wenn die Autoren sich stärker auf den realgeschichtlichen Übergang von der Ideographie zur Logographie eingelassen hätten: mit dem Alphabet nämlich wird die Ähnlichkeit zwischen Wort und Gegenstand unwiederbringlich zerschnitten; seine Analytizität erhält quasitranszendentalen Charakter im Zuge der typographischen Revolution und lässt die von Ähnlichkeiten beherrschte Welt des Bildes in der Vorgeschichte versinken. Im Alphabet wähnt sich der Geist der prälogischen Bilderwelt ent- und zur Eindeutigkeit erhoben; so stellt sich retrospektiv als Entfernung von Ambivalenz dar, was eine sich selbst missverstehende Aufklärung als Fortschritt verklärt: die Bewegung von der Ambiguität mythischer Bilder zur vermeintlichen Eindeutigkeit des Zeichens; von den Konvulsionen der Sinnlichkeit zur scheinbaren Transparenz der Intelligibilität; vom Diktat der Leidenschaften zur kalten Souveränität des Arguments; von den furchtsamen Hominiden zum demonstrativ selbstgewissen Subjekt.

Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ nimmt also Motive einer langen, geschichtlich aber unterlegenen Tradition des Sprachdenkens auf und bindet diese in den wissenschaftlichen Argumentationsrahmen der Psychoanalyse ein, um derart zugleich den berechtigten Ansprüchen moderner Rationalität Rechnung zu tragen; sie betreibt Erinnerungsarbeit, um die

Verhärtungen einer phantasiefeindlichen instrumentellen Vernunft aufzusprengen.⁷⁴ Auf diese Weise wird auch der einst ökonomiekritisch gewonnene Begriff der Verdinglichung psychoanalytisch akzentuiert:

„Alle Verdinglichung ist ein Vergessen, und Kritik heißt eigentlich soviel wie Erinnerung, nämlich in den Phänomenen mobilisieren, wodurch sie das wurden, was sie geworden sind, und dadurch der Möglichkeit innerwerden, daß sie auch ein Anderes hätten werden und dadurch ein Anderes hätten sein können.“⁷⁵

Vergessen hat die Gattung den Bildergrund ihrer rationalen Zeichensprache, der genau deshalb zerstörerische Virulenz entfaltet; Kritik dieses Vergessens ist ipso facto die Erinnerung des Weges zum nominalistischen Stand des modernen Bewusstseins. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ erhebt den Anspruch, Ausdruck dieses schmerzhaften Eingedenkens zu sein.

74 Diesem Zusammenhang von Erinnerung und Kritik wurde bisher am ehesten Rechnung getragen von Jan Baars, Kritik als Anamnese. Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*; in: H. Kunnemann/H. de Vries (Hg.), Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Zwischen Moderne und Postmoderne; Frankfurt/M 1989, S. 210ff.

75 Theodor W. Adorno, Einleitung in die Soziologie [1968]; Frankfurt/M 1993, S. 250.

6. Warentausch und Kommunikation

Insofern Bild und Zeichen von Adorno als verselbständigte Extreme einer Sprache innewohnenden Gegensatzes gedacht werden, drängt sich gleichsam von selbst die Formulierung vom Doppelcharakter der Sprache auf. Diese Formulierung ist keine willkürliche Anspielung auf Marxsche Terminologie, sondern sachlich begründet: Einerseits denkt Adorno den Allgemeinheitscharakter eines arbiträren Zeichensystems nach dem Modell der Wertabstraktion im Tausch, andererseits nimmt das im Bild bewahrte Ausdrucksmoment von Sprache die kategoriale Stellung des Gebrauchswerts ein.

Im Rahmen seiner Kritik der Politischen Ökonomie verwendet Marx die Begriffe von Gebrauchswert und Wert bekanntlich, um die grundsätzliche Krisenförmigkeit kapitalistischer Vergesellschaftung zu denken; die Wertform des privat und arbeitsteilig erzeugten Produkts gewährleistet dessen Austauschbarkeit, weil sie es auf ein rein quantitativ bestimmtes Resultat abstrakter Arbeit reduziert; als Träger von Wert sind alle Waren qualitativ identisch und allein quantitativ unterschieden; ihre universelle Fungibilität entspringt also gerade aus der Abstraktion von ihrer sinnlichen Besonderheit um derentwillen der Tauschakt vollzogen wird. Adorno denkt nun Kommunikation als das sprachliche Pendant zum Warentausch: wie dieser nur möglich ist durch die Absehung von den je konkreten Gebrauchswerten, um derentwillen er eigentlich vollzogen wird, löscht die intersubjektive Verbindlichkeit kommunikativer Sprache tendenziell die Möglichkeit des adäquaten Ausdrucks je spezifischer Erfahrungen aus. Kommunikative Sprachverwendung im Sinne Adornos steht unter dem Primat der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit, die durch die Einhaltung formaler Kriterien wie etwa Widerspruchsfreiheit und logische Gültigkeit gewährleistet wird; darüber hinaus ist der Allgemeinheitscharakter von Kommunikation gebunden an eine einheitliche Befolgung impliziter Sprachregeln, deren Verletzung eine Störung des kommunikativen Geschehens zur Folge hat; gerade diese Bestimmung von Kommunikation als Regelbefolgung sagt aber noch nichts über deren Inhalt aus, vielmehr stiftet gerade die Absehung von einem besonderen Inhalt deren prinzipiellen Allgemeinheitscharakter; soll sie also nicht leer verlaufen, ist Kommunikation immer Verständigung über etwas, das sie ihren eigenen Strukturen nicht als Zweck zu entnehmen vermag.¹ Diese Gleichgültigkeit der vorgängigen Strukturen von Kommunikation gegen ihren jeweiligen Inhalt wird von Adorno mit der abstrakten Allgemeinheit des Werts analogisiert, denn „welcher Gebrauchswert ihn trägt, ist dem Wert gleichgültig, aber ein Gebrauchswert muß ihn tragen.“² So wie die Produktion von

1 Vgl. Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*; Frankfurt/M 1976, S. 168ff.

2 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1; MEW 23, S. 203.

Gebrauchswerten, die menschliche Bedürfnisse befriedigen, im Kapitalismus bloß die materielle Bedingung der rastlosen Wertbewegung abgibt, sieht Adorno den je besonderen Inhalt sprachlicher Äußerungen durch die formalen Strukturen von Kommunikation zur Randständigkeit verurteilt. Die Kenntnis seiner werttheoretischen Hintergrundannahmen läßt eine Bemerkung Adornos plausibel werden, in der er die kognitiven Erfordernisse des Warentauschs unmittelbar mit dem Problem des Ausdrucks zusammenschaltet, das im Tauschverhältnis eigentlich keine Relevanz besitzt: „Der unmittelbare, je eigene Vorteil im Tauschakt, das subjektiv Beschränkteste also, verbietet den subjektiven Ausdruck.“³ Die Applikation des kategorialen Rahmens der Marxschen Werttheorie auf die sprachtheoretische Fragestellung des Verhältnisses von Ausdruck und Kommunikation erfolgt allerdings nicht derart willkürlich, wie es zunächst erscheinen könnte. Marx selbst denkt mit seiner Formulierung, die Logik sei „das Geld des Geistes“⁴, bereits jene Verknüpfung von Werttheorie und Sprachtheorie vor, die Adorno schließlich implizit durchführt. Marx begreift Geld als die selbständige Erscheinungsform des Werts, also als die Verkörperung des allen sinnlich unterschiedenen Waren Gemeinsamen. Es ist diese Beziehung auf das Geld, ihre ‚Wertgegenständlichkeit‘, die alle Waren gegeneinander tauschbar, im Sinne Adornos also: kommunizierbar werden läßt.⁵ Sprachliche Kommunikation nun wird gewährleistet durch jene logischen Regeln wie etwa Widerspruchsfreiheit, auf die alle Subjekte implizit verpflichtet sind, sofern sie mit ihren Äußerungen einen Geltungsanspruch erheben; so liegt die Logik allen Sprechakten, gleichgültig welchen Inhalts zugrunde, ja sie nötigt sogar zur Einpassung des Inhalts in jene universell gültigen Formen von Kommunikation und verstümmelt ihn damit. Die Rationalität sprachlicher Kommunikation ist somit die Rationalität des warentauschenden Subjekts, „denn Kommunikation ist die Anpassung des Geistes an das Nützliche, durch welche er sich unter die Waren einreicht, und was heute Sinn heißt, partizipiert an diesem Unwesen.“⁶ Ausgehend von dieser Annahme, würde Adorno wohl auch die Norm argumentativer Transparenz und strenger logischer Gültigkeit als Niederschlag der Tauschrationalität entziffern: das Ideal rationaler Wahl bei vollständiger Markttransparenz fungiert als das implizite Vorbild kommunikativer Rationalität und das entbildlichte Zeichen

3 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; in: GS 4, S. 223

4 Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844]; in: MEW 40, S. 571, Kursiv. getilgt.

5 Diese Verselbständigung des gesellschaftlichen Charakters der Waren im Geld führt Marx allerdings selbst zur Ablehnung der Analogie von Kommunikation und Warentausch; anders als Adorno geht er explizit von der Sprachlichkeit der Bewusstseinsinhalte aus: „Das Geld mit der Sprache zu vergleichen [...] ist falsch. Die Ideen werden nicht in der Sprache verwandelt, so daß ihre Eigentümlichkeit aufgelöst und ihr gesellschaftlicher Charakter neben ihnen in der Sprache existierte, wie die Preise neben den Waren. Die Ideen existieren nicht getrennt von der Sprache. Ideen, die aus ihrer Muttersprache erst in eine fremde Sprache übersetzt werden müssen, um zu kursieren, um austauschbar zu sein, bieten schon mehr Analogie; die Analogie liegt dann aber nicht in der Sprache, sondern in ihrer Fremdheit“ (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*; Berlin/DDR 1974, S. 80).

6 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*; a.a.O., S. 115.

als die bare Münze der Kommunikation. Die bildliche Form der Weltbeschreibung dagegen findet aufgrund ihrer spezifischen Besonderheit und interpretatorischen Offenheit in der Sphäre abstrakter Allgemeinheit bzw. universeller Austauschbarkeit keinen Raum mehr; sie wird gebannt in die Sphäre der Konsumtion, des bloß subjektiven, vom Geschmack angeleiteten Kunstgenusses, in der es sinnlos wäre, Fragen von Wahrheit oder Objektivität aufzuwerfen.

So wie die privat und arbeitsteilig produzierten Gebrauchswerte erst innerhalb der Austauschs ihre Wertgegenständlichkeit erhalten,⁷ wird auch den individuellen Denkinhalten im Akt ihrer Kommunikation ‚Objektivität‘, also eine gesellschaftlich gültige Form verliehen. Diese Denkfigur macht Adornos Bemerkung, kein Gedanke sei „immun gegen seine Kommunikation“⁸, einerseits verständlich und zeigt andererseits sofort ihre sprachtheoretische Fragwürdigkeit. Unabhängig von der strittigen Frage, wie das Verhältnis von Denken und Sprache genau zu bestimmen sei, besteht wohl Einigkeit darin, dass weder vorsprachliche Bewusstseinsinhalte noch eine Privatsprache des individuellen Ausdrucks, die der kommunikativen Sprache entgegengesetzt wäre, angenommen werden können. Zu mindestens einer dieser beiden Annahmen scheint Adorno allerdings aufgrund seiner impliziten Anwendung des kategorialen Rahmens der Marxschen Werttheorie auf sprachtheoretische Fragestellungen gezwungen zu sein. Er müsste nämlich entweder unterstellen, dass alle sprachliche Artikulation eines individuellen vorsprachlichen Gedankens kommunikativen Zwängen unterliegt, ihn also gleichsam in die Warenform abstrakter Allgemeinheit bringt und auf diese Weise deformiert. Ein Verzicht auf diese Unterstellung vorsprachlicher Bewusstseinsinhalte würde Adorno andererseits dazu nötigen, zwischen der formalen Struktur kommunikativer Sprache und einer radikal privaten Sprache, in der Gedanken vor ihrem ‚Austausch‘ präsent sind, zu unterscheiden; der Übersetzungsprozess von einer reichen, aber nicht nach Kriterien der Diskursivität geordneten Privatsprache in eine kommunikative, aber qualitativ arme Sprache wäre so dem Prozess der Realabstraktion im Tauschvorgang nachgebildet. Beide möglichen Konsequenzen aus der werttheoretischen Fassung des Sprachbegriffs sind gleichermaßen unbefriedigend, weil sie kommunikative Anforderungen wie argumentative Transparenz und Begründung streng genommen nur als Niederschlag der verdinglichenden Macht der Wertbewegung darstellen können; die aus dieser Engführung resultierende Perspektive einer zugleich begriffslosen und privatisierten Sprache kann aber von Adorno nicht gewollt sein, weil sie die von ihm selbst konstatierten emanzipatorischen Möglichkeiten begrifflicher Reflexion preisgeben müsste.

⁷ Vgl. Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*; Hamburg 1991, S. 175ff.

⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a. a. O., S. 26.

Zudem indiziert der werttheoretische Hintergrund des Kommunikationsbegriffs, dass die oppositionell angeordneten Kategorien von Bild und Zeichen metatheoretisch zu verstehen und auf die Umgangssprache nicht sinnvoll anzuwenden sind; in dieser lässt sich die Forderung intersubjektiver Nachvollziehbarkeit vielmehr zwanglos mit dem Bedürfnis nach individuellem Selbstaussdruck vereinen, denn das Ensemble kommunikationsverbürgender Regeln ist nicht von solcher Starrheit, dass deren Einhaltung nur um den Preis einer Entsubjektivierung gelänge; vielmehr macht gerade die wechselseitige Interpretation von Handlungen und alltagssprachlichen Äußerungen die Annahme der Syntax einer reinen Sprache entbehrlich;⁹ an einer solchen, durch metasprachliche Regeln vollständig definierbaren reinen Sprache aber hat Adorno seinen Begriff der Kommunikation gewonnen: nur hier lässt sich von Sprache als einem System willkürlich gewählter Zeichen sprechen, deren Verknüpfung definitorisch vorgegeben ist; nur einer solchen Idealsprache, wie sie etwa vom logischen Positivismus projiziert worden war,¹⁰ lassen sich jene Eigenschaften zuschreiben, die Adorno in seinem Begriff der Kommunikation zusammenführt: definitorische Identität der Bedeutung, Gleichgültigkeit des sprachlichen Zeichens gegen seinen Inhalt, Sicherung der Wahrheitsfähigkeit von Aussagen durch Entfernung subjektiver Einflüsse; ebenfalls nur auf das Projekt einer Idealsprache lassen sich jene Aspekte von Sprache beziehen, die der Argumentation der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zufolge mit der Trennung von Bild und Zeichen in den Bereich der Ästhetik verbannt werden; interpretatorische Offenheit ebenso wie die Verwendung von Analogien und Metaphern kennzeichnen eine ästhetische Sprachverwendung, der freilich nicht erst durch den logischen Positivismus die Wahrheitsfähigkeit abgesprochen worden war. Der geschichtsphilosophische Gedanke einer Opposition von Kommunikation und Ausdruck kann von Adorno folglich nicht auf die Alltagssprache angewandt werden, sondern stellt bereits eine metatheoretische Diagnose dar; diese Diagnose betrifft die geschichtliche Ausdifferenzierung von Rationalitätstypen, die in Gestalt von Wissenschaft und Kunst gleichgültig koexistieren. Sowohl die werttheoretische Entstellung des Kommunikationsbegriffs als auch die Uneinholbarkeit der Alltagssprache in den kategorialen Rahmen von Bild und Zeichen macht es notwendig, Adornos Intuitionen in einer differenzierteren Sprache zu reformulieren; ich wende mich deshalb im folgenden zwei Ansätzen zu, die freilich in gegensätzlicher Weise den

⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse; a.a.O., S. 212f.

¹⁰ Zur Tradition des Projekts einer Idealsprache vgl. Umberto Eco, Auf der Suche nach der vollkommenen Sprache; München 1994.

für ihn so wichtigen Begriff der Verdinglichung sprachphilosophisch fruchtbar zu machen versuchen.

7. Sprachpragmatik als Verdinglichungskritik

Indem Adorno das Verhältnis von Kommunikation und Ausdruck in den kategorialen Rahmen der Marxschen Werttheorie einträgt, verschließt er sich nicht nur der Eigensinnigkeit sprachlichen Geschehens, sondern ist auch genötigt, Kommunikation als sprachliche Gestalt der Tauschabstraktion mit einem bloß negativen Vorzeichen zu versehen; er vermag auf diese Weise allerdings zugleich seine sprachtheoretischen Bemerkungen in eine verdinglichungskritische Perspektive zu stellen, insofern nämlich der Begriff der Verdinglichung als einer Vormacht abstrakter Allgemeinheit schon bei Marx und deutlicher noch bei Lukacs in der Theorie des Warenfetischismus gründet. Will man nun einerseits die aus der Übertragung eines ökonomiekritischen Begriffs auf das sprachliche Geschehen entspringenden Inkonsistenzen vermeiden und andererseits an der Kritik einer restringierenden Vormacht abstrakter Allgemeinheit festhalten, ist man genötigt, den Begriff der Verdinglichung derart zu reformulieren, dass er auf sprachliche Phänomene angewandt werden kann, ohne diese zum bloßen Reflex der Wertbewegung zu erklären. Es sind bisher zwei Versuche unternommen worden, Adornos sprachtheoretischen Äußerungen auf diese Weise ein tragfähiges verdinglichungskritisches Fundament zu verschaffen, die zu diesem Zweck allerdings auf sehr unterschiedliche Interpretationsrahmen zurückgreifen. So nimmt Ch. Demmerling die von A. Wellmer¹ formulierten Vorschläge auf und bringt den kategorialen Rahmen der Sprachpragmatik Wittgensteins in Stellung, um in diesen dann die sprachtheoretischen Äußerungen Adornos einzutragen;² im Gegensatz dazu nimmt Hans-Ernst Schiller eine Lektüre der Sprach- und Sozialphilosophie Humboldts vor, als deren Gemeinsamkeit mit Marx er eine verdinglichungskritische Grundhaltung konstatiert, um schließlich das für Adorno zentrale Verhältnis von Kommunikation und Ausdruck neu zu bestimmen.³

Die von Demmerling vorgeschlagene verdinglichungskritische Interpretation Adornos gründet in seiner sprachpragmatischen Aneignung der in der Hegelschen Logik enthaltenen Bedeutungstheorie, die ihrerseits in der Theorie des spekulativen Satzes kulminiert. Hegel kritisiert die traditionelle Metaphysik bekanntlich wegen ihrer unreflektierten Verwendung der Urteilsform, die ihren Gegenständen unangemessen sei;⁴ der Glaube, durch Aufzählung endlicher Prädikate sich der prinzipiell unendlichen metaphysischen Gegenstände versichern

1 Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*; a.a.O.; ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*; Frankfurt/M 1996.

2 Christoph Demmerling, *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*; Frankfurt/M 1994

3 Hans-Ernst Schiller, *Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt*; Würzburg 1998; entsprechende Vorarbeiten in ders., *An unsichtbarer Kette. Stationen kritischer Theorie*; Lüneburg 1993, S. 126ff.

zu können, führt in Selbstwidersprüche, die Hegel aufzulösen beabsichtigt, indem er zwischen der objektstufig verfassten Urteilsform und der metastufigen Form des spekulativen Satzes unterscheidet, in der keine Verständigung über Gegenstände, sondern über die Bedeutung dieser auf Gegenstände referierenden Sätze geleistet wird.⁵ Demmerling interpretiert nun die in Hegels Logik enthaltene Bedeutungstheorie insofern verdinglichungskritisch, als er sie auf das Problem der Identität bezieht; reflektiert man nämlich auf die impliziten Voraussetzungen objektstufiger Rede, so zeigt sich, dass die von ihr in Anspruch genommene semantische Identität, zwar einerseits unverzichtbar, andererseits aber nicht selbstursprünglich ist, sondern in der je konkreten Verwendungsweise eines Satzes gründet;⁶ derart kann der Schein selbstidentischer Bedeutungen zerstört und Bedeutung als ein kontextuelles Phänomen rekonstruiert werden. Wenn es nun das implizite Wissen um die situative Verwendung von Sätzen ist, durch welches sich uns ihre Bedeutung erschließt, besteht deren Verdinglichung gleichsam in einem Vergessen dieser ‚Vermittlung‘ durch den situativen Kontext, dem dann der Schein an sich seiender Bedeutungen entspringt; folglich begreift Demmerling eine dialektische Verdinglichungskritik als Voraussetzung eines reflektierten Sprachgebrauchs:

„Den Hintergrund der dialektischen Denkbewegung, der Kritik an den durch unsere Denkverhältnisse und (oftmals unbewußten) kategorialen Vorentscheidungen geprägten Lebensverhältnissen bildet ein spekulatives Sprachverständnis. In einer sprachkritisch verankerten Verdinglichungskritik, der die Einsicht in die Zeitlichkeit, Veränderbarkeit, Offenheit und Unabgeschlossenheit von Bedeutungen, in ihre allererst situativ zu erschließende Bestimmtheit zugrunde liegt, ist der kritische Sinn der Dialektik fundiert.“⁷

In einem zweiten Argumentationsschritt verknüpft Demmerling nun seine bedeutungstheoretische Interpretation der Hegelschen Logik mit einer praxisphilosophischen Interpretation Wittgensteins. Mit seinen Begriffen des Sprachspiels und der Lebensform entgeht Wittgenstein, so Demmerling, der Gefahr, Sprache auf ein von der gesellschaftlichen Wirklichkeit isoliertes System zu reduzieren und vermag sie statt dessen selbst als eine gesellschaftliche Praxis zu begreifen. Wird dieser Gedanke von Sprache als einer Praxis ernst genommen, so nimmt bei Wittgenstein der Begriff der Sprache jene Position ein, die bei Marx dem Begriff der Arbeit zukommt;⁸ die isomorphe Struktur beider Begriffe erlaubt es dann

4 Vgl. etwa Rolf-Peter Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff*; Frankfurt/M 1990, S. 23ff.; Friederike Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*; Freiburg/Br., München 1994, S. 27ff.

5 Vgl. Christoph Demmerling, *Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie*; in: ders./F. Kambartel (Hg.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*; Frankfurt/M 1992, S. 89f.

6 Vgl. a.a.O., S. 92.

7 Christoph Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*; a.a.O., S. 25.

8 Die in der Literatur häufig anzutreffende Reduktion von Praxis auf Arbeit scheint auch Demmerling vorzunehmen; es sei deshalb nur kurz angemerkt, dass sich diese Reduktion bei Marx selbst noch nicht findet;

auch, eine konstitutionstheoretische Argumentation, die im historischen Materialismus durch den Arbeitsbegriff fundiert wird, zwanglos mit dem Sprachbegriff zu verbinden: Wie dort die organisierte ökonomische Reproduktion der Gesellschaft gegenständliche Objektivität erzeugt, so ist es hier die regelgeleitete Sprachpraxis, durch die hindurch sich allererst Welt erschließt.⁹ Als Verdinglichung wird von beiden Ansätzen die Verselbständigung der in gemeinsamer Praxis erzeugten Wirklichkeitsstrukturen beschrieben, die den Individuen gleichsam als von ihnen unabhängige Naturmacht erscheinen und derart restringierend auf deren Lebensmöglichkeiten einwirken. Zielt nun eine marxistisch orientierte Kritik auf die gesellschaftliche Aneignung dieser ‚toten Objektivität‘ mittels einer organisierten Kontrolle der ökonomischen Reproduktion, so geht es der sprachpragmatisch fundierten Verdinglichungskritik um eine Kritik ‚semantischer Fetischismen‘, die auf einem Vergessen der Kontextualität unserer sprachlichen Äußerungen beruhen. Demmerling kann in diesem Zusammenhang die von Hegel auf logischer Ebene kritisierte Annahme selbstidentischer Bedeutungen als Effekt einer gleichsam selbstvergessenen und deshalb verdinglichenden Sprachpraxis dechiffrieren. In einem weiteren Argumentationsschritt versucht er nun, Adornos Kritik einer identifizierenden Begriffssprache in den skizzierten Rahmen einer sprachpragmatisch fundierten Verdinglichungskritik einzufügen; die Herrschaftseffekte begrifflicher Subsumtion entspringen dann einer irreflexiven Begriffsverwendung, die sich gegen ihre eigene Kontextualität abblendet und derart eine abstrakte Allgemeinheit im Medium der Sprache konstituiert. In der Tat spricht Adorno vom „Begriffsfetischismus“¹⁰, der darin besteht, die aus konkreten Sachverhalten abstraktiv gewonnenen Begriffe zu verselbständigen und ihnen auf diese Weise fälschlich universelle Geltung zuzuschreiben. Die kritisch auf diese irreflexive Begriffsverwendung gemünzte Formulierung, alle Begriffe seien „in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten“¹¹, wird von Demmerling als Forderung nach einer „Rekontextualisierung“¹² begriffen, deren Vollzug gleichsam in der Erinnerung der situativen Gebundenheit begrifflicher Geltung bestünde;¹³ erst eine derart über sich selbst aufgeklärte Begriffssprache wäre ihres von Adorno diagnostizierten Zwangscharakters ledig und insofern Medium eines nicht mehr restringierten Selbst- und Weltbezugs. Indem er auf

als ein Aspekt gesellschaftlicher Praxis rückt Arbeit beim sog. reifen Marx ins Zentrum der Kapitalismusanalyse; dies heißt freilich noch nicht, dass er alle menschliche Tätigkeit nach dem Modell der Arbeit begreift; vgl. Wolfdieter Schmiech-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*; Freiburg/Br., München 1981, S. 156; eine praxisphilosophische Deutung Wittgensteins hat neben Demmerling auch W. F. Haug unternommen: *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*; Berlin, Hamburg 1996, S. 65ff.

⁹ Vgl. a.a.O., S. 61ff.

¹⁰ *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 136.

¹¹ A. a. O., S. 24.

¹² Christoph Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*; a.a.O., S. 137.

¹³ Ähnlich setzt Hauke Brunkhorst an: *Kritische Theorie als Theorie praktischer Idealisierungen*; in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 4/1997, S. 81ff.

diese Weise Adornos Begriffskritik als Kritik einer irreflexiven Begriffsverwendung reformuliert, befreit Demmerling begriffliche Sprache von jenem Generalverdacht, den er bei Adorno meint ausmachen zu können, und bewahrt gleichwohl die kritische Intention, die dessen Rede von der identifizierenden Macht des Begriffs motiviert. Wissenschaftliche Klassifikationsschemata, die etwa in Medizin und Psychiatrie Individuen gleichsam zurechtschneiden; Systematisierungszwänge, denen persönliche Lebensverhältnisse ebenso unterworfen werden wie die Gestaltung öffentlicher Räume; schließlich die Sprachlosigkeit gegenüber der eigenen Erfahrung werden in diesem Zusammenhang von Demmerling angeführt und als deformierte Selbst- und Weltverhältnisse gedeutet, denen in ihrer Verselbständigung erstarrte Begriffe zugrunde liegen.¹⁴

Es ist nun durchaus plausibel, die von Demmerling erörterten sprachlichen Deformationen als Phänomene einer irreflexiven Sprachverwendung zu begreifen; unbestreitbar vermag er, auf dem Reflexionsniveau des *linguistic turn* das sprachtheoretische Potential Adornos auszuloten, und ihm derart zumindest ein Mitspracherecht in den gegenwärtigen Diskussionen zu verschaffen; nicht minder verdienstvoll ist Demmerlings Nachweis, dass das Bemühen um eine kritische Gesellschaftstheorie, in der Sprache einen angemessenen kategorialen Ort erhält, nicht ausschließlich auf Habermas verwiesen ist, sondern durchaus auf verdinglichungstheoretische Argumentationsfiguren bei Marx, Lukács und eben Adorno zurückgreifen kann, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, Bewusstseinsphilosophie zu betreiben. Für den Versuch allerdings, Adorno auf die Sprachpragmatik des späten Wittgenstein zu verpflichten, zahlt Demmerling den hohen Preis, gerade die Alltagssprache aus dem Gegenstandsbereich möglicher Kritik herausnehmen zu müssen; nachdem er mit erheblichem argumentativen Aufwand den Kern einer sprachtheoretischen Verdinglichungskritik in einer irreflexiven Sprachverwendung fundiert hat, beschränkt er den Geltungsbereich dieser Theorie offenbar auf Wissenschaft und Philosophie, indem er die kommunikativ verfasste Alltagssprache als „für unsere normalen, alltäglichen Zwecke ... völlig ausreichend“¹⁵ bezeichnet. Diese überraschende und, soweit ich sehe, nicht weiter begründete Wendung, ist unplausibel, weil gerade der enge Konnex von Erfahrung, Individualität und Sprache eine normativ gerichtete Betrachtung jener Sprache verlangt, in der sich vorrangig die Selbstthematisierung von Subjekten vollzieht; es ist dies weder die poetische noch die wissenschaftliche Sprache, sondern die des „praktischen Werkeltagslebens“¹⁶; indem in deren Verwendung die Individuen ihre Erfahrungen konzeptualisieren, entscheiden bereits die formalen Strukturen kommunikativer Sprache darüber, welche Gehalte in ihr artikuliert

14 Vgl. Christoph Demmerling, Sprache und Verdinglichung; a.a.O., S. 133ff.

15 A.a.O., S. 133.

16 Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1; MEW 23, S. 94

werden können und was in einen Raum der Unsagbarkeit gebannt bleibt. Es ist bereits deutlich geworden, dass Adorno, wenn auch im fragwürdigen Rückgriff auf die Marxsche Werttheorie, in den Strukturen kommunikativ verwendeter Sprache eine erhebliche Restriktion möglicher Erfahrungen diagnostiziert und deshalb den Begriff des Ausdrucks als Korrektiv einer auf den pragmatischen Aspekt verengten Sprachbetrachtung vorschlägt; es ist ebenfalls deutlich geworden, dass seine Äußerungen über Sprache konstitutiv verwoben sind in gesellschaftskritische und ästhetische Reflexionen, die ihrerseits fundiert sind in geschichtsphilosophischen Annahmen über die destruktiven Konsequenzen einer hypertrophen Zweckrationalität. Insofern begreift Adorno seine vor allem in den ‚*Minima Moralia*‘ durchgeführte Kritik der Alltagssprache als Kritik einer von Zweckrationalität gleichsam überwucherten Gesellschaft, die den Individuen genau jene Freiheitsmöglichkeiten vorenthält, die nach dem geschichtlichen Stand der materiellen Verhältnisse objektiv realisierbar wären. Setzt man also den auch von Demmerling angenommenen Konnex von Sprache und Erfahrung voraus, wäre Adornos Kritik der Alltagssprache gleichsam als eine Phänomenologie zweckrational restringierter Individualität zu begreifen. Im Rahmen des von Demmerling vertretenen sprachpragmatischen Ansatzes bleibt allerdings undurchsichtig, inwiefern unreflektierte Sprachgebräuche von gesellschaftlichen Verhältnissen, wenn nicht erzwungen, so doch den Individuen nahegelegt werden; ebenso undurchsichtig bleibt deshalb, inwiefern reflektierte Sprachgebräuche konstitutiv verwoben wären in eine Form freier oder ‚wahrer‘ Individualität, wie Adorno sie als impliziten normativen Maßstab seiner Kritik voraussetzt. Zwar ließe sich Demmerlings sprachpragmatischer Ansatz verteidigen, indem man ihm ein anerkennungstheoretisches Element beifügte und derart einen reflektierten, auf falsche Verallgemeinerungen verzichtenden Sprachgebrauch, der sich dem Gegenüber gleichsam situativ anbildet, zum unverzichtbaren Aspekt reziproker Anerkennung erklärte. Auch damit wären allerdings noch nicht jene Äußerungen über Sprache eingeholt, die bei Adorno in einem geschichtsphilosophischen oder ästhetischen Zusammenhang stehen; gerade sie aber, so habe ich im ersten Teil dieser Studie zeigen wollen, bilden die Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis seines Sprachdenkens. Beansprucht man also, Adornos Sprachbegriff nicht vorschnell zu sezieren, um Adorno dann auf den kategorialen Rahmen der Sprachpragmatik verpflichten zu können,¹⁷ ist man genötigt, sich um die Entfaltung eines anderen Interpretationsrahmens zu bemühen, innerhalb dessen dieser Sprachbegriff ohne den Preis seiner Verkürzung plausibel gemacht werden kann.

17 Auf sehr viel behutsamere Weise hat jüngst R. Wiggershaus Adorno und Wittgenstein in Beziehung gesetzt: Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens; Göttingen 2000.

8. Humboldts sprachtheoretische Verdinglichungskritik

Will man die bei Adorno angelegte verdinglichungskritische Perspektive seiner Sprachtheorie bewahren, ohne die Vielgliedrigkeit seines Denkens auszublenden, liegt es nahe, sich am Sprachdenken Wilhelm von Humboldts zu orientieren. Dies ist deshalb angezeigt, weil – wie oft kritisch bemerkt wurde – Adornos Denken aufs Engste mit zentralen Problemstellungen des Deutschen Idealismus verbunden ist; die Abhängigkeit von dieser philosophischen Epoche wird freilich meist verantwortlich gemacht für seine Unfähigkeit, die Produktivität neuerer Entwicklungen zur Kenntnis zu nehmen. Ohne diese Auffassung näher zu diskutieren, möchte ich prüfen, ob nicht gerade ein Rückgang auf diese Tradition zu einem kohärenten Verständnis der verstreuten sprachtheoretischen Äußerungen Adornos beitragen kann, auf dessen Grundlage Fragen nach Aktualität und ‚Anschlußfähigkeit‘ überhaupt erst sinnvoll zu stellen sind. Wiewohl Adorno selbst sich nur beiläufig zu Humboldt äußert, zeigt eine Darstellung von dessen sprachtheoretischen Grundannahmen bereits mögliche Anknüpfungspunkte.

Eine sprachtheoretisch informierte Verdinglichungskritik wird gleichsam als Leitdifferenz die Unterscheidung von *Enérgeia* und *Ergón* verwenden, die Humboldts Denken durchzieht.¹ Humboldt bündelt seine Sprachauffassung in einer geradezu berühmten Passage der Einleitung seines Werkes über die Kavisprachen:

„Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (*Ergon*), sondern eine Thätigkeit (*Energeia*). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische seyn. Sie ist nemlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als Sprache ansehen.“²

Humboldt unterscheidet zwischen Sprache als einem regional und geschichtlich umgrenzten System, dessen Inhalt sich in lexikalischer und grammatischer Hinsicht zumindest prinzipiell zu einem bestimmten Zeitpunkt vollständig erfassen läßt, und Sprache als einer je individuellen Tätigkeit zum Zweck des Gedankenausdrucks. Lexik und Grammatik werden von ihm als gleichsam sedimentierte sprachliche Formen begriffen, auf deren Anwendung alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft im Vollzug ihrer aktuellen Sprechhandlungen verpflichtet

1 Vgl. Hans-Ernst Schiller, *Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt*; Würzburg 1998, S. 135.

2 Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [1830-1835]; in: *Werke III*, Darmstadt 1996, S. 418.

sind; diese geschichtlich gewachsene und ihnen deshalb vorgängige sprachliche Objektivität besitzt freilich keine Wirklichkeit jenseits ihrer je konkreten Aktualisierung, in der sie immer auch eine Modifizierung erfährt. Aus diesem Grund hält Humboldt die synchrone Analyse allgemeiner Sprachstrukturen zwar für eine wissenschaftliche Notwendigkeit,³ beharrt aber darauf, dass die auf diese Weise gewonnenen Klassifizierungen von bloß heuristischem Wert sind, mit denen die Eigentümlichkeiten einer Sprache nicht hinlänglich verstanden werden können:

„Denn eine Sprache kann unter keiner Bedingung wie eine abgestorbene Pflanze erforscht werden. Sprache und Leben sind unzertrennliche Begriffe und die Erlernung ist in diesem Gebiete immer nur Wiedererzeugung.“⁴

Wiewohl Humboldt dem je aktuellen Vollzug einer Sprache zweifellos die größte Dignität einräumt, gesteht er doch zu, dass „die Totalität dieses Sprechens“ sich in Lexik und Grammatik vergegenständlichen muß, und betont sogar, dass die in ihnen niedergelegten Möglichkeiten sprachlicher Formenbildung die nationalen Eigentümlichkeiten eines Volkes zum Ausdruck bringen:

„Die Geistes-eigenthümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung in einander, dass, wenn die eine gegeben wäre, die andre müsste vollständig aus ihr abgeleitet werden können. Denn die Sprache und die Intellectualität gestatten und befördern nur einander gegenseitig zusagende Formen. Die Sprache ist gleichsam die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache, man kann sich beide nie identisch genug denken.“⁵

Diese These von Sprache als der Erscheinungsform des Volksgeistes wurde im 20. Jahrhundert bisweilen für relativistische Zwecke in Dienst genommen, um vorab Bemühungen um interkulturelle Verständigung für aussichtslos zu erklären; wenn jede Sprache eine kulturelle Grenze markiere und in sich eine „eigenthümliche Weltansicht“⁶ berge, so die Argumentation, sei Verstehen nur innerhalb einer Sprachgemeinschaft möglich. Humboldt selbst situiert seine These allerdings im Rahmen eines konkreten Universalismus, der zunächst davon ausgeht, dass über alle empirischen Trennungen hinweg die menschliche Gattung prinzipiell über eine gemeinsame Sprache verfügt.⁷ Die Allgemeinheit der Gattung bliebe freilich abstrakt, wenn diese Sprache der Menschheit sich unmittelbar in einer homogenen Weltsprache äußerte und derart jede Differenzierung ausschliesse; sie wird vielmehr konkret

3 Vgl. a.a.O., S. 423.

4 A.a.O., S. 481.

5 A.a.O., S. 414f.

6 A.a.O., S. 434.

nur durch ihre Besonderung in den geschichtlich gewachsenen Nationalsprachen, die gleichwohl ineinander übersetzbar sind und derart die Einheit der Gattung in vermittelter Weise bewahren. Humboldt bedient sich hier unverkennbar eines zentralen Gedankens des Deutschen Idealismus, den Ch. Taylor an Hegel nachdrücklich herausgearbeitet hat: eine vernünftige Allgemeinheit kann nicht in Unmittelbarkeit gründen, sondern ist auf ihre Verkörperung in je besonderen, endlichen Gestalten angewiesen und hat ihr Leben nur in diesen.⁸ So sehr diese Gedankenfigur einer konkreten Totalität also einerseits die Besonderung allgemeiner Strukturen einfordert, ist sie andererseits Kritik eines Begriff von Individualität, der diese dem Allgemeinen äußerlich entgegenstellt und derart ein Abstraktum durch sein scheinbares Gegenteil zu ersetzen trachtet. Wie bereits angedeutet, importiert Humboldt diese Kritik abstrakter Allgemeinheit in seine Sprachtheorie, um mit ihr das Verhältnis des je individuellen Sprachvollzugs zu dessen objektiven lexikalischen und grammatischen Voraussetzungen auch in normativer Hinsicht zu bestimmen. Auch wenn er in diesem Zusammenhang die prinzipielle Frage nach einem Sprachursprung ablehnt,⁹ geht er doch von einer geschichtlichen Phase der lebendigen sprachlichen Formierung aus, in welcher die Eigentümlichkeiten eines Volkes sich ihrer Sprache gleichsam einbilden und sich im geschichtlichen Fortgang als deren lexikalischer und grammatischer Bestand sedimentieren; dieser stiftet einerseits die relative Homogenität einer Sprachgemeinschaft und gewährleistet derart intersubjektive Verständigung; er gerinnt andererseits zu einer selbständigen Macht, welche den individuellen sprachlichen Ausdruck tendenziell restringiert. Auf diese Weise verkehrt sich Sprache im Prozess ihrer Verdinglichung vom Medium nationaler wie individueller Besonderung in eine abstrakte Allgemeinheit, zu der die Subjekte sich nicht mehr als zur Bedingung ihrer eigenen Individualität verhalten können:

„Die Sprache wird durch Sprechen gebildet und das Sprechen ist Ausdruck des Gedankens oder der Empfindung. Die Denk- und Sinnesart eines Volkes, durch welche, wie ich eben sagte, seine Sprache Farbe und Charakter erhält, wirkt schon von den ersten Anfängen auf dieselbe ein. Dagegen ist es gewiss, dass, je weiter eine Sprache in ihrer grammatischen Structur vorgerückt ist, sich immer weniger Fälle ergeben, welche einer neuen Entscheidung bedürfen. Das Ringen mit dem Gedankenausdruck wird daher geringer, und je mehr sich der Geist nur des schon Geschaffenen bedient, desto mehr erschläft sein schöpferischer Trieb und mit ihm auch seine schöpferische Kraft. Auf der andren Seite wächst die Menge des in Lauten hervorgebrachten Stoffs und diese nun auf den Geist zurückwirkende äussere Masse macht ihre eigenthümlichen Gesetze geltend und hemmt die freie und selbstständige Einwirkung der Intelligenz.“¹⁰

7 Vgl. Humboldt, Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues [1827-1829]; in: Werke III, a.a.O., S. 160.

8 Charles Taylor, Hegel; Frankfurt/M³1997.

9 Vgl. Humboldt, Ueber den Nationalcharakter der Sprachen (Bruchstück); in: Werke III; a.a.O., S. 68f.

10 Humboldt, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts; a.a.O., S. 555.

Es ist deutlich, dass Humboldts Verdinglichungskritik ihr normatives Fundament im Begriff eines freien und allseitig gebildeten Individuums besitzt, dem die ihm vorgängigen Strukturen sozialer und sprachlicher Allgemeinheit nicht als fremde Macht gegenüber stehen, sondern die von ihm als Bedingungen seiner eigenen Freiheit begriffen werden können; die Allgemeinheit sprachlicher Strukturen, die ihre Bestimmtheit im je individuellen Sprachvollzug erhalten, und die Entfaltung von Individualität mittels Partizipation an den allgemeinen Strukturen einer Sprachgemeinschaft sind dabei für Humboldt intern aufeinander verwiesen: So wie die eine menschliche Sprache sich in jeweils nationalen Sprachgestalten verkörpern muss, erfordern ihrerseits diese Nationalsprachen ihre Individualisierung in der Sprachtätigkeit der Subjekte. Diese Verschränkung von Individualität und Allgemeinheit in der Sprache wird von Humboldt derart konsequent gedacht, daß er noch den individuellen Sprachgebrauch als eine sprachliche Ganzheit auffasst, die zugleich eine Gestalt der menschlichen Sprache überhaupt ist:

„Denn so wunderbar ist in der Sprache die Individualisierung, innerhalb der allgemeinen Uebereinstimmung, dass man ebenso richtig sagen kann, dass das ganze Menschengeschlecht nur Eine Sprache, als dass jeder Mensch eine besondere besitzt.“¹¹

Dieser Prozess einer Individualisierung der Sprache ist umgekehrt zugleich der Prozess einer Individuierung durch Sprache; ein Mensch gewinnt seine Individualität nur in Partizipation an einer Sprachgemeinschaft, und, so formuliert Humboldt, „durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herauspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein.“¹² Als ein geschichtlich gewachsenes System von Lexik und Grammatik verliert Sprache ihren Charakter einer toten Objektivität nur im Prozess ihrer Aneignung durch die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft, die sich zur ihr als zur Bedingung ihrer Individualität verhalten; insofern sie also „erst im Individuum ... ihre letzte Bestimmtheit“¹³ erhält, ist alle Sprache auf ihre beständige Aktualisierung angewiesen. Indem Humboldt die Individuierung *durch* Sprache zugleich als eine Individualisierung *der* Sprache begreift, grenzt er sich gegen Versuche ab, den je konkreten Sprachvollzug vollständig unter den Begriff der Regelkompetenz zu subsumieren; so wie nämlich das sprechende Subjekt mehr vollbringt, als den bloßen Vollzug grammatischer Regeln, ist auch die durch diesen Vollzug individualisierte Sprache mehr als Summe ihrer Regeln: als individuell angeeignete vermag das Subjekt sie vielmehr als genuines Medium seiner Autonomie zu begreifen und sich zur ihr als zu einem Ausdruck seiner selbst

11 A.a.O., S. 424.

12 A.a.O., S. 434.

13 A.a.O., S. 439.

zu verhalten. Indem sie diesen Aspekt von Kreativität aus dem Begriff der Sprache ausschließen und derart Sprache auf einen formalen Kombinationsmechanismus reduzieren, betreiben kognitivistische Theorien jene Verdinglichung, gegen die sich Humboldts Auffassung von Sprache als *Enérgeia* schon in ihrer Grundanlage richtet.¹⁴ Der Sachverhalt, daß die je individuelle Sprechhandlung zwar konstitutiv auf ihr vorgängige Strukturen sprachlicher Allgemeinheit angewiesen ist, sich aus diesen aber nicht nur nicht ableiten lässt, sondern auch über sie hinausweist, wird von Humboldt mit den klassischen Begriffen von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in der Sprache beschrieben;¹⁵ allein aus der Berücksichtigung beider Aspekte, deren jeweilige Gewichtung von normativem Interesse ist, insofern Individualität auf den Vorrang des Freiheitsaspekts angewiesen ist, lässt sich nach Humboldt ein voller Begriff von Sprache gewinnen.¹⁶

Insofern also Sprache von Humboldt nicht nur, aber auch als ein System intersubjektiv geteilter Regeln begriffen wird, handelt es sich bei ihr grundsätzlich um eine soziale Praxis. Ausgehend von dieser Bestimmung differenziert Humboldt zwei Verwendungsweisen von Sprache, denen er jeweils ein spezifisches Recht zugesteht; er setzt hierfür an seiner zunächst nicht ohne weiteres durchsichtigen Bemerkung an, Sprache sei „zugleich Abbild und Zeichen“¹⁷ und leitet aus dieser internen Differenzierung im folgenden zwei Gattungen des Sprachgebrauchs ab, für die jeweils die Dominanz einer dieser beiden Aspekte von Sprache charakteristisch ist. Als signifikativen Sprachgebrauch, in dem also ihr Zeichencharakter vorherrschend ist, bestimmt Humboldt sowohl den wissenschaftlichen als auch den „der Geschäfte“;¹⁸ abbildlich wird die Sprache dagegen in der lebendige Rede verwendet, welche zugleich die „des Lebens in seinen natürlichen Verhältnissen“ ist,¹⁹ wobei Humboldts eigene Formulierung vom rednerischen Sprachgebrauch darauf hindeutet, dass in diesem Zusammenhang auch an eine rhetorische oder ästhetische Sprachverwendung gedacht werden muss; deutlich ist in jedem Fall, dass in den Sphären von Wissenschaft und Warentausch die Sprache vorrangig als ein Zeichensystem verwendet wird, das die Kommunikation ihr äußerlicher Gehalte auf intersubjektiv verbindliche Weise gewährleisten soll, und aus ihr genau jener Aspekt getilgt ist, der eine abbildlich verfahrenende Sprachverwendung charakterisiert. Was nun allerdings unter dem Abbildcharakter von Sprache verstanden werden soll, ist heute nicht ohne weiteres plausibel, weil dieser Begriff spontan an eine onomatopoetische Theorie der

14 Vgl. Jürgen Trabant, *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*; a.a.O., S. 177ff.

15 Vgl. Humboldt, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* [1827-1829]; a.a.O., S. 229.

16 Soweit ich sehe, wird dieses Verhältnis von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in der Sprache mit dem kategorialen Instrumentarium der sprachanalytischen Philosophie verhandelt von Hans Julius Schneider, *Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache*; Frankfurt/M 1992.

17 Humboldt, *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* [1820]; in: *Werke III*; a.a.O., S. 21.

18 A.a.O., S. 22.

19 Ebd.

Sprachbildung denken lässt, deren Unhaltbarkeit freilich schon zu Humboldts Zeit offenkundig war. Mit Abbildlichkeit kann nicht gemeint sein, dass die Sprache einen ihr äußerlichen Gegenstand nachahmend gleichsam in sich aufnimmt, weil für Humboldt dieser überhaupt nur sprachlich gegeben ist; Sprache bildet für ihn nicht unmittelbar einen außersprachlichen Gegenstand ab, sondern bringt unsere Vorstellung dieses Gegenstandes, die ihrerseits durch die spezifische Sprachform bestimmt ist, zum Ausdruck;²⁰ durch ihre Bindung an den Laut oder die Schrift verschafft sie einem unsinnlichen Gehalt also ein sinnliches und damit intersubjektiv zugängliches Dasein.²¹ Diese konstitutiv an ein Wort geknüpften Vorstellungen müssen nun einerseits von einer gewissen Allgemeinheit sein, weil andernfalls jede Kommunikation scheitern würde, sie sind zugleich aber auch von höchst individueller Natur, und die prinzipielle Unerschöpflichkeit der Assoziationen, die ein Wort ins Bewusstsein rufen kann, verdeutlicht noch einmal, weshalb die lebendige Sprachverwendung für Humboldt nicht nach dem Modell bloßer Regelbefolgung beschrieben werden kann.

„Die Menschen verstehen einander nicht dadurch, dass sie sich Zeichen der Dinge wirklich hingeben, auch nicht dadurch, dass sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, dass sie gegenseitig ineinander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühren, dieselbe Taste ihres geistigen Instruments anschlagen, worauf alsdann in jedem entsprechende, nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen. Nur in diesen Schranken und mit diesen Divergenzen kommen sie auf ein und dasselbe Wort zusammen.“²²

Diese Passage erinnert zunächst an Humboldts bereits zitierte Formulierung, dass nicht nur die Menschheit prinzipiell eine Sprache, sondern zugleich jeder Mensch auch eine eigene Sprache spricht, und behauptet damit, dass nicht nur interkulturelle Verständigung, sondern sprachlich vermittelte Intersubjektivität überhaupt ein Prozess beständiger Übersetzung ist, in den die Möglichkeit des Missverstehens konstitutiv eingelassen ist. Gelingende Verständigung wird so gebunden an einen emphatischen Begriff des Verstehens, der ebenso wie Adornos auf Ähnlichkeit und Übertragung gründet; weniger die Einhaltung kommunikationspragmatischer Regeln, sondern allererst eine empathische Versenkung ins Gegenüber ermöglicht ein Verstehen, das mehr ist als ein *knowing how* der Regelanwendung.²³ Anlässlich Vicos hatte ich

20 Vgl. Humboldt, Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]; a.a.O., S. 468.

21 Während Demmerling (Sprache und Verdinglichung; a.a.O., S. 160) jede Gemeinsamkeit von Kunst und Sprache bestreitet, liegt sie für Humboldt, an den Adorno anschließt, genau in dieser Versinnlichung eines unsinnlichen Gehalts; vgl. Ueber den Nationalcharakter der Sprachen (Bruchstück); a.a.O., S. 78f.; Hans-Ernst Schiller, Die Sprache der realen Freiheit; a.a.O., S. 188f.

22 Humboldt, Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]; a.a.O., S. 559.

23 Bekanntlich geht Habermas davon aus, dass Verständigung als begründetes Einverständnis jedem Sprechakt als normatives Telos innewohnt; auch Humboldt begreift Verständigung als den höchsten Zweck der Sprache; anders als Habermas errichtet er aber keinen Dualismus von Expressionen und Kognitionen, und muss

erwähnt, dass I. Berlin dessen vorrangige Leistung darin erblickt, historisches Verstehen als einen phantasiegeleiteten Prozess entworfen zu haben, in dem wir uns eine vergangene Welt durch Rückgriff auf unsere innere Bilderwelt erschließen; diese untergründige Korrespondenz zwischen Verschiedenem charakterisiert auch die psychoanalytische Auffassung vom Verstehen des Fremdpsychischen, auf die ich im letzten Kapitel noch eingehen werde. Auch Humboldt geht nun davon aus, dass Verstehen auf einer vorgängigen Gemeinsamkeit ruht, die freilich nicht vorab gesetzt, sondern immer nur im Nachhinein erwiesen werden kann;²⁴ so verweist gelingendes Verstehen auf jene Schicht untergründiger Übereinstimmung, die aller Analytizität vorausliegt:

„Jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Subject und Object. Das Begreifen ist keineswegs ein blosses Entwickeln aus dem ersteren, aber auch kein blosses Entnehmen vom letzteren, sondern beides zugleich. Denn es besteht allemal in der Anwendung eines früher vorhandenen Allgemeinen auf ein neues Besonderes. Wo zwei Wesen durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andren, und um sich zu verstehen, muss man sich in einem andren Sinn schon verstanden haben.“²⁵

Dass Verstehen in einem emphatischen Sinn sich nicht als eine bloß regelkonforme Verarbeitung arbiträrer Zeichen vollzieht, sondern als Aufrufen ‚sinnlicher Vorstellungen‘, die im intersubjektiven Geschehen einander ähneln müssen, führt auf den expressiven Charakter dessen, was Humboldt unter einem abbildlichen Sprachgebrauch begreift. Im Gegensatz zu einem signifikativen hat in den abbildlichen Sprachgebrauch die lebendige Beziehung des Subjekts zu seinen sprachlichen Äußerungen als zu einem Ausdruck seiner selbst Eingang gefunden: Was ein rhetorischer oder ästhetischer Gebrauch der Sprache gleichsam plastisch vorführt, ist das Verhältnis des Subjekts zu seinem Gegenstand; abbildlich sprechend, verhält sich das Subjekt zu seinem Gegenstand also nicht bloß als zu einem fremden Objekt, sondern fasst dieses zugleich von seiner subjektiven Seite. Das sich einer ästhetischen Sprache

deshalb die mimetische Seite von Sprache, der sich dann W. Benjamin zuwenden wird, nicht aus dem Blick verlieren. Zur Humboldt-Rezeption von Habermas siehe: Hans-Ernst Schiller, *Die Sprache der realen Freiheit*; a.a.O., S. 282ff.; Rudolf Langthaler, *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*; Berlin 1997, Teil IV.

24 Zu gewissen Parallelen hinsichtlich Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt siehe: Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*; Frankfurt/M 1990, S. 145ff.; vgl. auch K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*; a.a.O., S. 374ff.; Günther Wohlfahrt, *Denken der Sprache*; a.a.O.; früh und nachdrücklich hat Croce einen Einfluss Vicos auf klassische deutsche Philosophie behauptet: „Und die Romantik – besonders die deutsche, aber mehr oder weniger auch die der anderen Länder – war in ihren theoretischen Formulierungen vicianisch, weil sie die Phantasie als die ursprüngliche schöpferische Kraft pries. Es kehrten wieder seine Lehren über die Sprache, die von Herder und Humboldt nicht mehr intellektualistisch als ein künstliches System von Zeichen ausgelegt wurde, sondern als freie und dichterische Geistesschöpfung“ (*Die Philosophie Giambattista Vicos*; a.a.O., S. 205)

25 Humboldt, *Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers*; in: ders., *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*; hrsg. v. J. Trabant; Tübingen/Basel 1994, S. 43.

bedienende Subjekt macht sprachlich kenntlich, dass dieses Objekt immer schon sein Objekt ist; indem es sich in ihr geltend macht, verwendet es die Sprache bewusst nicht nur als kommunikatives Instrument, sondern zugleich als Medium seines Selbstaussdrucks. Der durch eine ästhetische Sprachverwendung angestrebte Ausdruck von Subjektivität besteht darin, gerade jene Aspekte im Verhältnis des Subjekts zu seinem Gegenstand einzuholen, die dessen Eigentümlichkeit ausmachen und nicht in den intersubjektiv geteilten Anforderungen kommunikativer Sprache aufgehen; so wird beim Verfassen lyrischer Texte ein bestimmtes Wort ja nicht gewählt, weil es einen Gegenstand auf intersubjektiv verbindliche Weise bezeichnen soll, sondern weil es durch seinen assoziativen Reichtum die radikal individuelle Erfahrung dieses Gegenstandes auszudrücken oder, nach Humboldt, abzubilden vermag; insofern sie sich der pragmatischen Dimension also teilweise entledigt, ist ästhetische Sprache immer bis zu einem gewissen Grad unkommunikativ und vermag gerade deshalb selbst zum Gegenstand zu werden.²⁶

Während eine ästhetische Verwendung von Sprache deren Ausdruckscharakter zur Geltung bringt, schließt ihre kommunikative Verwendung gerade an deren Zeichencharakter an, um derart intersubjektive Verständigung zu gewährleisten. In der Verwendung von Sprache als Zeichensystem bedienen die Subjekte sich ihres abstrakt allgemeinen Charakters, indem sie allein der intersubjektiv verbindlichen Semantik Geltung zugestehen und derart ihre je individuellen Vorstellungen aus dem Verständigungsprozess ausschließen; das durch diesen Ausschluss von Subjektivität erzielte hohe Maß an Verständlichkeit betrachtet Humboldt durchaus als ein Erfordernis innerhalb der Sphären von Wissenschaft und Warentausch; seine Kritik richtet sich denn auch nur auf das Ausgreifen eines signifikativen Sprachgebrauchs über die ihm angemessene Sphäre hinaus, das als ein Prozess sprachlicher Verdinglichung beschrieben werden kann; die Aufspreizung einer von Subjektivität gleichsam gereinigten Sprache verkehrt diese von einem Medium freier Individualität in ein Set konventioneller Redewendungen, deren irreflexiver Gebrauch ein Indiz ist, dass das Subjekt sich der Sprache nur noch als eines ihm gleichgültigen Instruments bedient.

„Der wissenschaftliche Gebrauch der Sprache muss wiederum von dem conventionellen geschieden werden. Beide gehören insofern in Eine Classe, als sie, die eigenthümliche Wirkung der Sprache, als eines selbstständigen Stoffes, vertilgend, dieselbe nur als Zeichen ansehen wollen. Aber der wissenschaftliche Gebrauch tut dies auf dem Felde, wo es statthaft ist, und bewirkt es, indem er jede Subjectivität von dem Ausdruck abzuschneiden, oder vielmehr das Gemüth ganz objectiv zu stimmen versucht, und der ruhige und vernünftige Geschäftsgebrauch folgt ihm hierin nach; der conventionelle Gebrauch versetzt diese Behandlung der Sprache

26 Vgl. Jürgen Trabant, *Artikulationen*; a.a.O., S. 49.

auf ein Feld, das der Freiheit der Empfänglichkeit bedürfte, drängt dem Ausdruck eine, nach Grad und Farbe bestimmte Subjectivität auf, und versucht es, das Gemüth in die gleiche zu versetzen.“²⁷

Ausgehend von seiner Bestimmung von Sprache als Abbild und Zeichen, gesteht Humboldt einerseits sowohl der ästhetischen als auch der kommunikativen Sprachverwendung ein je eigenes Recht zu und gewinnt andererseits aus der Bindung des Begriffs eines freien Individuums an den Vorrang des subjektiven Ausdrucks das normative Fundament einer kritischen Betrachtung alltagssprachlicher Phänomene; derart enthüllen sich für ihn etwa der Verlust sprachlichen Formenreichtums ebenso wie die Ubiquität irreflexiv gebrauchter Redewendungen und Floskeln als Folgen einer Konventionalisierung von Sprache, die ihrerseits im Ausgriff einer bloß signifikativen Sprachverwendung über die ihr zugemessene Sphäre gründet. Diese Konventionalisierung von Sprache restringiert tendenziell die Möglichkeiten freier und allseitig entwickelter Individualität und muss deshalb als die sprachliche Seite einer verdinglichenden Vormacht von Objektivität begriffen werden.

27 Humboldt, Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung [1820]; a.a.O., S. 22f.

9. Die normativen Schwierigkeiten Adornos

Der Begriff des freien und allseitig entwickelten Individuums fungiert als normatives Fundament sowohl der sozialphilosophischen als auch der sprachphilosophischen Überlegungen Humboldts; mit ihm klagt er einen Vorrang der Tätigkeit gegen die Übermacht verselbständigter allgemeiner Strukturen ein und weist insofern bereits voraus auf die von Marx dann werttheoretisch gefasste Verdinglichungskritik, die ihrerseits den Gedanken individueller Freiheit normativ in Anspruch nimmt.

Wie sich nun Adorno zu dieser sozialphilosophischen Denkfigur ins Verhältnis setzt, wird deutlich in seiner ‚Glosse über Persönlichkeit‘. Er konzediert zunächst, dass die sozialen Restriktionen und systemischen Anforderungen einer kapitalistisch verfaßten Gesellschaft ein Festhalten am Ideal allseitig entwickelter Individuen fragwürdig erscheinen lassen;¹ zugleich allerdings weigert er sich, den emanzipatorischen Gehalt dieses Ideals zu verabschieden oder dieses gar zum Vorläufer eines abstrakten Individualismus zu deklarieren, den Adorno vielmehr als vernünftiger Individualität entgegengesetzt begreift;² die den Deutschen Idealismus kennzeichnende Auffassung von Individualität erweist sich für ihn gerade als antiindividualistisch, insofern sie die Möglichkeit einer freien Selbstbeziehung kategorial an die Entwicklung differenzierter Weltbezüge bindet:

„Dabei war Humboldts Persönlichkeitsbegriff keineswegs einfach der Kultus des Individuums, das wie eine Pflanze begossen werden soll, um zu blühen. So wie er noch die Kantische Idee ‚der Menschheit in unserer Person‘ festhält, hat er zumindest nicht gelegnet, was bei seinen Zeitgenossen Goethe und Hegel im Zentrum ihrer Lehre vom Individuum steht. Ihnen allen kommt das Subjekt zu sich selbst nicht durch die narzißtisch auf es zurückgezogene Pflege seines Fürsichseins, sondern durch Entäußerung, durch Hingabe an das, was es nicht selbst ist.“³

In dieser positiven Bezugnahme auf Humboldt kann Adorno nicht eine abwegige Alternative von Selbstbezug und Weltbezug eröffnen, um letzterem den Vorzug zu geben; insofern beide nämlich schon aufgrund ihrer Sprachlichkeit nur analytisch zu trennen sind, kann unter einem narzisstisch zurückgezogenen Fürsichsein keine Selbstbeziehung verstanden werden, die von allen Weltbezügen gleichsam abgeschnitten wäre, sondern nur ein spezifischer Typus des Weltbezugs, der seinerseits Implikationen für die Selbstbeziehung des Subjekts besitzt. Plausibel wird die zitierte Formulierung allein, wenn man das bornierte Fürsichsein als jenen zweckrationalen Weltbezug begreift, der dem Subjekt gebietet, anderes nur unter dem Aspekt

1 Theodor W. Adorno, Glosse über Persönlichkeit; in: GS 10.2, S. 642.

2 Zur unterschiedlichen Einschätzung des Individualitätsbegriffs bei Humboldt durch Horkheimer und Adorno vgl. Erhard Wicke, Der Beitrag der Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts zur Selbstaufklärung der Aufklärung; in: ders. et al. (Hg.), Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts; Weinheim 1997, S. 19ff.

seiner Nützlichkeit für es selbst wahrzunehmen;⁴ ein derart zweckrational restringierter Weltbezug ist für Adorno Folge des anachronistischen Primats der Selbsterhaltung: wiewohl objektiv möglich, ist individuelle Selbsterhaltung bis heute nicht gesellschaftlich gesichert und nötigt deshalb die Subjekte, sich auf Welt vorrangig durch zweckrationales Verfügungshandeln zu beziehen. Erst wenn materielle Selbsterhaltung gesellschaftlich gesichert wäre, eröffnete sich den Menschen Raum zur nicht nur sporadischen Entfaltung von Weltbeziehungen „jenseits der Zweck-Mittel-Rationalität“⁵; das Subjekt müsste sich dann, weil es sich sicher wüsste, des anderen nicht mehr bemächtigen, sondern hätte objektiv die „Möglichkeit zweckfreier Beziehungen“, in denen es sich hingeben könnte „an das, was es nicht selbst ist“⁶. Diese Öffnung zum anderen stellt die Bedingung einer wahren oder nicht restringierten Form von Individualität dar, die Adorno im Anschluss an Humboldt zur impliziten Norm seiner Gesellschaftskritik nimmt; auch wenn er selbst bekanntlich und wie oft kritisch bemerkt wurde diese normative Voraussetzung seiner Kritik nicht eigens thematisiert hat, so scheint sie doch etwa in der Bemerkung auf, dass „extreme Individuation Statthalter von Menschheit“⁷ sei. Nicht anders als Humboldt hält er daran fest, dass ein emphatischer Begriff von Menschheit nicht als abstrakte Allgemeinheit, sondern nur als je endliche Verkörperung in allseitig entwickelten Individuen gedacht werden kann, die ihre eigene Freiheit nicht gegen, sondern gerade als gewährleistet durch die Freiheit aller anderen zu begreifen vermögen; genau deshalb muss er an diesem Begriff von Individualität auch unter Bedingungen festhalten, die Individualität tendenziell restringieren: „Humanität, die ohne Individuation nicht ist, wird durch deren schnöselige Abfertigung virtuell widerrufen.“⁸

Die sprachliche Dimension dieser Spannung zwischen der objektiven Möglichkeit freier und allseitig entwickelter Individualität und ihrer realen Bedrohung durch eine hypertrophe Zweckrationalität begreift Adorno nun als das Verhältnis jener beiden Verwendungsweisen von Sprache, die Humboldt im Zuge seiner inneren Differenzierung des Sprachbegriffs als abbildlich einerseits und signifikativ andererseits beschrieben hatte. Im Vorrang einer signifikativen und der Randständigkeit ästhetischer Sprachverwendung reflektiert sich der durch den Primat der Selbsterhaltung erzwungene zweckrationale Weltbezug der Subjekte, den bereits Humboldt unter dem Titel einer Totalisierung des ‚Geschäftsgebrauchs der Sprache‘, freilich ohne ihn soziogenetisch erklären zu können, kritisiert hatte. Mit dieser rationalitätstheoretisch fundierten Unterscheidung zweier Verwendungsweisen von Sprache

3 Theodor W. Adorno, Glosse über Persönlichkeit; a. a. O., S. 643

4 Man könnte hier auch von einem punktförmigen Selbst sprechen, das in dem Vermögen besteht, anderes dinghaft zu fixieren und sich selbst zu kontrollieren; vgl. Charles Taylor, Quellen des Selbst; a.a.O., Kap. 9

5 Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie; a.a.O., S. 338

6 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a. a. O., S. 45

7 Theodor W. Adorno, Fortschritt; a.a.O., S. 626.

besitzt Adorno nun allerdings noch keine Möglichkeit, die Alltagssprache mit dem normativ gefassten Begriff eines freien und allseitig entwickelten Individuums zu konfrontieren; wir hatten ja anlässlich der geschichtsphilosophischen Bestimmung von Bild und Zeichen gesehen, dass beide Kategorien der Kritik einer irreflexiven Ausdifferenzierung von Rationalitätstypen dienen, die in Kunst und Wissenschaft Gestalt gewinnen. Der strenge Gegensatz von Ausdruck und Kommunikation, den Adorno geschichtsphilosophisch an die Differenzierung von Bild und Zeichen im Zuge der Herausbildung zweckrationaler Selbsterhaltung rückbindet, ist in der Alltagssprache allerdings immer schon unterlaufen; gegenüber der Alltagssprache stellen wissenschaftliche und ästhetische Sprachverwendung selbst nur Derivate dar, in denen der signifikative und der abbildliche Aspekt von Sprache jeweils zum alleinigen Organisationsprinzip genommen werden; ihrer Verselbständigung gegeneinander ist die Alltagssprache vorgelagert, weshalb Adorno an dieser nicht ihre entsubjektivierte Regelförmigkeit kritisiert, sondern gerade ihre mit gesellschaftlicher Herrschaft verquickte mangelnde Präzision.

„Schlamperei, das mit dem vertrauten Strom der Rede Schwimmen, gilt für ein Zeichen von Zugehörigkeit und Kontakt: man weiß, was man will, weil man weiß, was der andere will: Beim Ausdruck auf die Sache schauen, anstatt auf die Kommunikation, ist verdächtig: das Spezifische, nicht bereits dem Schematismus Abgeborgte erscheint rücksichtslos, ein Symptom von Eigenbrötelei, fast der Verworrenheit. Die zeitgemäße Logik, die auf ihre Klarheit soviel sich einbildet, hat naiv solche Perversion in der Kategorie der Alltagssprache rezipiert. Der vage Ausdruck erlaubt dem, der ihn vernimmt, das ungefähr sich vorzustellen, was ihm genehm ist und was er ohnehin meint. Der strenge erzwingt Eindeutigkeit der Auffassung, die Anstrengung des Begriffs, deren die Menschen bewußt entwöhnt werden, und mutet ihnen vor allem Inhalt die Suspension der gängigen Urteile, damit ein sich Absondern zu, dem sie heftig widerstreben; nur das in Wahrheit Entfremdete, das vom Kommerz geprägte Wort berührt sie als vertraut.“⁹

Es mag naheliegen, in dieser und in ähnlichen Passagen heute vor allem eine Immunisierung gegen Kritik zu erblicken, weil Adorno scheinbar jeder intersubjektiven Verständigung als Verrat an der Sache misstraut und nur einer von Diskursivität entbundenen Darstellungsweise jene Sachhaltigkeit zugesteht, die so notwendig wie unkommunikativ wäre;¹⁰ die Forderung nach intersubjektiv einsichtigen Geltungsansprüchen muss dann als wissenschaftstheoretische Gestalt eines gesellschaftlichen Konformitätszwangs erscheinen, der seinerseits in den kognitiven und pragmatischen Anforderungen des Warentauschs gründet. Vielleicht lässt aber gerade ihr polemischer Gestus die kategorialen Voraussetzungen dieser Sprachkritik sichtbar

8 Theodor W. Adorno, Marginalien zu Theorie und Praxis; in: GS 10.2, S. 765; vgl. ders., Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute; in: GS 8, S. 181.

9 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a. a. O., S. 114.

10 Einen Rückzug „hinter die Linien des diskursiven Denkens“ diagnostiziert an Adorno bekanntlich Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*; Frankfurt/M 1982, Bd. 1, S. 516.

und damit überhaupt verhandelbar werden; sehr deutlich lässt sich nämlich an ihr beobachten, wie Adorno sowohl das von Humboldt thematisierte Verhältnis von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in der Sprache als auch dessen normativ gefassten Begriff von Individualität in eine Kritik kapitalistisch formbestimmter Kultur importiert. Zwar nimmt er dabei unter der Hand die bereits diskutierte irreführende Analogie von Warentausch und Kommunikation in Anspruch, auf die eine Explikation seines Gedankens allerdings ohne Not verzichten kann, weil Adorno mit seiner impliziten Orientierung am Sprachdenken Humboldts zugleich eine gangbare Alternative eröffnet. Adorno misstraut der Alltagssprache, weil er sie als in zweckrationale Selbsterhaltung und Interessenkämpfe eingelassen betrachtet; ihre mangelnder Differenziertheit geschuldete spontane Verständlichkeit wirkt auf fragwürdige Weise sozialintegrativ, indem sie ein auf der bloßen Ubiquität sprachlicher Formeln gründendes Einverständnis produziert; durch die in diesem Sinn bewusstlose oder irreflexive Alltagssprache hindurch vollzieht sich gerade die Verklärung gesellschaftlicher Herrschaft, statt deren offene Thematisierung.¹¹

Im Rahmen meiner Darstellung der Kritik des neuzeitlichen Erkenntnisideals durch Vico hatte ich darauf hingewiesen, dass die Ablehnung einer auf strikte Repräsentation verpflichteten Wissenschaftssprache zwanglos auf den metasprachlichen Charakter der Umgangssprache führt; diese fungiert ja als das Sinnapriori, aus dem noch die formalsprachlichen Aussagesysteme ihre Verstehbarkeit beziehen; an Demmerlings Amalgamierung Hegels und Wittgensteins war aber deutlich geworden, dass die Betonung der Unhintergebarkeit der Umgangssprache diese nur allzu leicht der Kritik enthebt.

Adornos metatheoretische Diagnose einer geschichtlichen Trennung und Vergleichgültigung von Bild und Zeichen, Kunst und Wissenschaft, führt ihn nicht zur Verortung ihres unproblematischen Einheitsgrundes in der Lebenswelt; diese wird im Zuge moderner Differenzierungsprozesse zwar als eigensinnige Sphäre freigesetzt, ist gerade deshalb als selbst partikuläre aber nicht minder kritikwürdig als die ihr enthobenen Sphären von Wissenschaft und Kunst; sie fungiert gleichsam als Negativ sich eigensinnig entwickelnder Spezialistenkulturen: sie stellt nicht die vorgängige Einheit funktional differenzierter Gesellschaften dar, sondern ein bloßes Konglomerat heterogener Praktiken und Bewusstseinsinhalte.¹² Die Alltagskultur einer entzauberten Welt stellt sich Adorno nicht als

11 Ausgehend von dieser Einsicht hätte das Projekt einer politischen Semantik heute reiches Material an Floskeln wie ‚Globalisierung‘, ‚Eigenverantwortung‘ oder auch ‚moderne Wirtschaftspolitik‘; entsprechende Versuche werden heute vorrangig im Rahmen diskursanalytischer Ansätze unternommen, deren Fragwürdigkeit allerdings darin besteht, Wahrheit im Anschluss an Foucault tendenziell als bloße Funktion von Machtverhältnissen zu begreifen; einen, ebenfalls fragwürdigen, orthodox marxistischen Ansatz vertritt dagegen Utz Maas, Sprachpolitik und politische Sprachwissenschaft; Frankfurt/M 1989.

12 Im Rahmen seiner einsamen Bemühungen, den Marxismus auf nicht-doktrinäre Weise fortzuentwickeln, hat A. Gramsci sich dieser Inkohärenz des Alltagsverständnisses zugewandt und ihre Überwindung als zentrales Problem politischer Befreiungsbewegungen gesehen: „Die Frage ist folgende: von welchem geschichtlichen

eine Sphäre dar, die im Rahmen von Differenzierungsprozessen eigene Dignität gewönne, sondern als Sphäre, die einerseits mehr und mehr der technischen Durchformung erliegt und andererseits ihres Sinns enteignet wird, um dann mit kulturindustriellen Sinn gleichsam aufgefüllt zu werden; was die Expertenkulturen an Struktur und Eigensinnigkeit gewinnen, geht also auf Kosten einer nun sinnentleerten und von ihr äußerlichen Imperativen durchherrschten Lebenswelt: der Rückfall ins Amorphe als Kehrseite von Verdinglichung.

Adornos polemische Kritik alltagssprachlicher Phänomene muss also vor dem Hintergrund jener normativen Annahmen verstanden werden, die bereits Humboldts Äußerungen über eine konventionalisierte Sprachverwendung motivieren; als Resultat einer hypertrophen signifikativen Sprachverwendung ist nämlich die irreflexive Verwendung von Redewendungen, Floskeln und Klischees gerade nicht geeignet, Individualität sprachlich zum Ausdruck zu verhelfen, sondern wirkt vielmehr restringierend, weil durch sie das sprechende Subjekt bloß die abstrakte Allgemeinheit der ihm vorausliegenden Sprachformen reproduziert. Auf diese Weise vollzieht sich für Adorno auch in der Sprache jene Entsubjektivierung, die er am geschichtlichen Prozess einer Subjektbildung im Schatten hypertropher Zweckrationalität überhaupt meint beobachten zu können;¹³ obwohl sie Medium differenzierter Weltbezüge und damit Medium einer freien und allseitig entwickelten Individualität sein könnte, nötigt der fortbestehende Primat der Selbsterhaltung dazu, Sprache vorrangig auf ihre pragmatische Dimension zu verkürzen und sie als bloßes Zeichensystem zu begreifen, mittels dessen auf ihm äußerliche Gegenstände verfügend Bezug genommen wird. Jenes innige Verhältnis zur Sprache als einem Ausdruck von Individualität, das sowohl Humboldt als auch Adorno normativ in Anspruch nehmen, wird also durch die restringierenden Strukturen einer kapitalistischen Wirklichkeit zur Randständigkeit verurteilt und gleichsam als ästhetische Abweichung von der gängigen Sprachverwendung deklariert. Gerade in dieser ästhetischen Sprache erblickt Adorno dagegen eine Form der Weltbeschreibung, in die Subjektivität konstitutiv eingeht und die in ihrer semantischen Offenheit von den pragmatischen Zwängen kommunikativer Sprache entbunden ist. In ihr sieht er deshalb den Vorschein eines Verhältnisses zur Sprache, das nicht mehr im Schatten einer hypertrophen Zweckrationalität stünde und derart Raum böte für jene freie und allseitig entwickelte Individualität, wie sie von Humboldt vorgedacht worden ist.

Typus ist der Konformismus, der Masse-Mensch, zu dem man gehört? Wenn die Weltauffassung nicht kritisch und kohärent, sondern zufällig und zusammenhangslos ist, gehört man gleichzeitig zu einer Vielzahl von Masse-Menschen, die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zueigen sein wird“ (Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6; Hamburg 1994, S. 1376).

13 Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 130.

Indem Adorno gelingende Individuierung an die Überwindung des Primats der Selbsterhaltung bindet, räumt er allerdings nicht nur ästhetischer Erfahrung, die über einen zweckrationalen Weltbezug hinausweist, einen erheblichen Stellenwert ein, sondern neigt auch dazu, in der sozialen Situation des liberalkapitalistischen Bürgertums gleichsam ein Versprechen zukünftiger Humanität zu erblicken. Von der Sorge ums eigene Dasein entbunden, vermochten sich nämlich, so Adorno, in dieser Klasse zumindest keimhaft jene von Nützlichkeitserwägungen befreiten Beziehungen zu entwickeln, die sich auch in spezifischen Sprachformen niederschlugen:

„Muße, sogar Hochmut und Arroganz hat der Rede der Oberschicht etwas von Unabhängigkeit und Selbstdisziplin verliehen. Dadurch wird sie in Gegensatz zu ihrem eigenen sozialen Bereich gebracht. Sie wendet sich wider ihre Herren, welche sie zum Befehl mißbrauchen, indem sie ihnen befehlen will, und kündigt ihren Interessen den Dienst. In der Sprache der Unterworfenen aber hat einzig Herrschaft ihren Ausdruck hinterlassen und sie noch der Gerechtigkeit beraubt, die das unverstümmelte, autonome Wort all denen verheißt, die frei genug sind, ohne Rancune es zu sagen. Die proletarische Sprache ist vom Hunger diktiert.“¹⁴

Der plausible Gedanke, dass die Entwicklung differenzierter und freier Individualität auf eine Distanz gegenüber den Erfordernissen der Selbsterhaltung angewiesen ist, die ihrerseits Sprache von ihrer Reduktion auf ein Mittel zur intersubjektiven Koordinierung zweckrationalen Handelns befreien würde, wird von Adorno hier vorschnell auf die soziale Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts appliziert; er ist davon überzeugt, dass die Distanz zum unmittelbaren Produktionsprozess es dem Bürgertum gestattet, ein in zweifacher Hinsicht zweckfreies Verhältnis zur Sprache zu entfalten, das der arbeitenden Klasse verwehrt bleiben muß: insofern sie nämlich nicht mehr ausschließlich als Mittel handlungskoordinerender Kommunikation fungiert, kann Sprache hier einerseits als selbständiger ästhetischer Gegenstand in den Blick geraten und andererseits zum genuinen Medium eines als Selbstzweck begriffenen Bildungsprozesses avancieren; diese beiden Aspekte sind wiederum insofern intrinsisch verbunden, als ästhetische Erfahrung eine Bildungsfunktion besitzt und sich durch Bildung überhaupt erst ein ästhetisches Urteilsvermögen entwickelt. Ihre sozialen Privilegien gestatten den Angehörigen der bürgerlichen Klasse mithin einen über bloße Signifikation im Sinne Humboldts hinausweisenden Sprachgebrauch; das bürgerliche Individuum vermag Sprache als Medium seines bewussten Selbstausdrucks zu verwenden und sie derart ihrer genuin menschlichen Bestimmung zuzuführen. Zumindest ansatzweise sieht Adorno also im liberalen Bürgertum die Realisierung jenes Modell einer expressiven Subjektivität, das Taylor als Charakteristikum des Deutschen Idealismus beschrieben hat.¹⁵ Die

14 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a. a. O., S. 114f.

15 Vgl. Charles Taylor, *Hegel*; Frankfurt/M.³1997, S. 28ff.

idealistische Konzeption des Ausdrucksbegriffs selbst ist als Reaktion auf die als inakzeptabel empfundenen Kantischen Dualismen zu begreifen; sie zielt auf eine nicht subsumierende Verbindung von Intelligiblem und Sinnlichem, indem sie dem Ausdruck von Empfindungen selbst eine kognitive Klärungsfunktion zugesteht, statt Sinnlichkeit zum bloßen Material der strukturgebenden Leistungen des Subjekts zu degradieren. Indem das Subjekt sich um den adäquaten Ausdruck seiner zunächst nur diffusen Empfindungen bemüht, gewinnt es Klarheit über sich selbst; diese Selbstaufklärung vollzieht sich nun einerseits nicht monologisch, sondern durch ein intersubjektiv geteiltes Medium hindurch: die Sprache; sie muss sich andererseits von den in Sprache angelegten kommunikativen Verpflichtungen bis zu einem gewissen Grad entbinden, um durch bewussten Regelverstoß den unverwechselbaren Erfahrungsgehalten auf kreative Weise zur Darstellung zu verhelfen.¹⁶ Gelingender Ausdruck wäre derart die sprachliche Seite gebildeter Individuen, die wiederum auf allgemeine gesellschaftliche Strukturen angewiesen sind, die ihnen nicht als fremde Macht gegenüber stehen, sondern in denen sie die Bedingungen ihrer eigenen Freiheit zu erblicken vermögen. Indem Adorno an die ästhetisierte Version des Modells expressiver Subjektivität im Rahmen seiner sprachtheoretischen Überlegungen anknüpft, orientiert er sich an einem von zwei Aspekten, die die eigentümlich Relevanz von Sprache innerhalb einer bürgerlichen Lebenswelt ausmachen. Vergegenwärtigt man sich, dass ‚Bildung‘ ein genuin bürgerliches Phänomen ist, insofern dieser Begriff zunächst zur distinktiven Selbstbeschreibung gegenüber einer feudalen Lebenswelt diene, die sich in kultureller Hinsicht etwa durch die Jagd, durch Reiten oder auch den Tanz auszeichnete, so lässt sich die bürgerliche Klasse zugespitzt als die sprechende Klasse überhaupt charakterisieren; Bildung vollzieht sich nämlich nicht nur im Medium der Sprache, sondern wurde bisweilen geradezu gleichgesetzt mit dem Erwerb sprachlicher Kompetenz: vom Tagebuch als einer Form individueller Selbstverständigung bis zur ‚gepflegten Konversation‘ in den Salons war die Verfügung über Sprache unhintergehbare Voraussetzung bürgerlicher Subjektivität;¹⁷ das Ideal schließlich einer öffentlichen Sphäre, in der Interessen unter Abwägung von Argumenten auf ihre Verallgemeinerbarkeit geprüft und in Gesetzesform gegossen werden, impliziert die Forderung freier Aussprache und ist derart von der religiös verbürgten Weisungsstruktur feudaler Rede grundsätzlich unterschieden.¹⁸ Statt nun, wie Habermas, an diese kommunikative Seite bürgerlicher Sprachkultur normativ anzuschließen, konzentriert sich Adorno auf den Gedanken eines durch differenzierte Weltbezüge gebildeten Individuums, dessen sprachliche Seite er gerade in einer expressiven, von kommunikativen Verpflichtungen teilweise entbundenen Sprachverwendung erblickt; die

16 Vgl. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*; Frankfurt/M 1996, S. 119f.

17 Vgl. Angelika Linke, *Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts*; Stuttgart, Weimar 1996, S. 54ff.

18 Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*; Neuwied 1962, S. 97.

Möglichkeit einer Rationalisierung politischer Herrschaft im Medium einer kommunikativ organisierten Öffentlichkeit muss er dagegen, von der Marxschen Ideologiekritik ausgehend, überaus skeptisch beurteilen: unter der Bedingung hypertropher Zweckrationalität, wie sie für eine Warengesellschaft charakteristisch ist, bleibt Kommunikation restringiert auf Anpreisung und Überredung; die formalen Kriterien allseitiger Mitsprache und Rechtfertigung erscheinen Adorno deshalb als zu schwach, um als normatives Fundament einer Kritik kapitalistischer Gesellschaften fungieren zu können. Anders als Habermas, der mittels einer Analyse der intrinsischen Struktur kommunikativer Sprachverwendung jenes Potential freilegt, das über die Restriktionen faktischer Kommunikation hinausweist, konzentriert sich Adorno auf das subjektivitätsbereichernde Potential expressiver Sprachverwendung; aus der Dignität einer aus feudalen Zwängen entlassenen sprachlichen Sphäre gewinnen also sowohl Adorno als auch Habermas das normative Fundament ihrer jeweiligen Kritik; während aber jener eher dem institutionell abgesicherten öffentlichen Verständigungsprozess vertraut, setzt dieser vorrangig auf die ästhetisch angeleitete Selbstverständigung im Medium expressiver Sprachverwendung. Erklärt Adorno also einerseits das differenzierte Sprachvermögen des ästhetisch gebildeten Bürgertums implizit zur sprachlichen Norm einer befreiten Menschheit, so erscheint ihm andererseits die Sprache wie überhaupt die Lebenswelt der unterdrückten Klassen als bloßer Abdruck von Herrschaft. Insofern diese in den Beschreibungen Adornos durchgängig in schlechterem Licht als das Bürgertum erscheinen,¹⁹ ist es nur konsequent, wenn er den „amor intellectualis zum Küchenpersonal“²⁰ kritisiert, den er zweifellos als sprachliche Anbiederung an eine soziale Sphäre begreift, die für ihn eher eine Verfallserscheinung, als den Vorschein einer emanzipierten Menschheit darstellt. Dementsprechend kann sich für Adorno auch gar nicht die Frage stellen, ob nicht in subkulturellen Sprachformen vielleicht doch insofern ein emanzipatorisches Potential liegt, als diese zu Weltbeschreibungen dienen, die aus der jeweiligen Hochsprache strukturell ausgeschlossen sind; so ließe sich bereits die in der Romantik entsprungene Romanform als Niederschlag des bürgerlichen Subjektgedankens beschreiben, der den sozialen Aufstieg dieser Klasse auch sprachlich zum Ausdruck brachte; ebenso ist die feministische Debatte um die Möglichkeit einer weiblichen Schreibweise eingebunden gewesen in eine soziale Emanzipationsbewegung. Dass Adorno, erst recht im Zusammenhang einer manipulationstheoretisch gefassten Beschreibung der Kulturindustrie,²¹ der Möglichkeit einer rebellischen oder subversiven Sprachverwendung keinen kategorialen Ort zugesteht, fügt sich allerdings zwanglos in seine normative Positionierung des liberalen

19 Vgl. Rolf Wiggershaus, *Antagonistische Gesellschaft und Naturverhältnis*; Zeitschrift für kritische Theorie 3/1996, S. 17f.

20 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a. a. O., S. 30

21 Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*; Frankfurt/M ²1994, S. 94.

Kapitalismus und des durch ihn hervorgebrachten Bürgertums; indem er das frühe 19. Jahrhundert als geschichtlichen Augenblick betrachtet, in dem die feudale Ordnung endgültig zerbrochen war und die kapitalistische sich noch nicht zu einem von Monopolen verwalteten System geschlossen hatte,²² vermag er zwar dem Vorwurf zu entgehen, die Gattungsgeschichte als zwangsläufigen Verfallsprozess zu aufzufassen, begibt sich aber der Möglichkeit, subkulturelle Phänomene anders denn als defizienten Modus einer schließlich zerfallenen bürgerlichen Lebenswelt zu beschreiben; seine implizite Verknüpfung von gelingender Individuierung und marktförmiger sozialer Vermittlung nötigt ihn vielmehr, unter dem Einfluss von Pollocks Theorie des Staatskapitalismus,²³ mit dem scheinbaren Ende der über den Markt vollzogenen einzelkapitalistischen Konkurrenz auch das Ende jener bürgerlichen Individualitätsform zu unterstellen, die er als Vorschein von Humanität betrachtet; derart nehmen Adornos Bemühungen, den sozialen Gehalt sprachlicher Phänomene zu dechiffrieren, genau jenen kulturkonservativen Grundton an, den er sonst nachhaltig kritisiert. Indem Adorno die Einlösung seiner normativen Überlegungen zum sprachlichen Fundament freier Individualität allein dem gebildeten Bürgertum zutraut, muss mit dem geschichtlichen Ende dieser sozialen Gruppe nun auch der Begriff des Ausdrucks auf veränderte Weise als Gegensatz zum Begriff der Kommunikation fungieren. Sollte er zunächst jene Sprachverwendung beschreiben, mittels derer ein von den Zwängen zweckrationaler Selbsterhaltung weitgehend entbundenes Subjekt seine dementsprechend reich entfalteten Weltbezüge selbstbewusst darzustellen vermag, so ist mit dem Verschwinden der sozialen Voraussetzungen dieser freien Individualität auch das Schicksal des Ausdrucks als deren sprachlicher Gestalt besiegelt. In der von Zweckrationalität vollends durchherrschten Warengesellschaft fungiert Ausdruck nicht mehr als sprachlicher Vorschein individueller Freiheit, sondern als das zur Sprache gebrachte Leiden an der zunehmenden Restriktion von Freiheitsmöglichkeiten; im Ausdruck spricht sich nicht mehr die weltgeschichtliche Zuversicht einer aufstrebenden Klasse aus, sondern die Verzweiflung von durch gesellschaftliche Zwänge unterjochten Individuen. Indem die Fortentwicklung des Kapitalismus diesen seines im Bürgertum verkörperten Emanzipationspotentials beraubt, verwandelt sich der Begriff des Ausdrucks für Adorno in eine Kategorie gesellschaftstheoretischer Negativitätserkenntnis, denn die Phänomene, auf die er appliziert werden kann, sind keine, in denen die Möglichkeit des Glücks aufscheinen könnte: „Freude hat gegen allen Ausdruck spröde sich gezeigt, vielleicht weil noch gar keine ist, und Seligkeit wäre ausdruckslos“²⁴. Aus der Darstellung der nur scheinbar kontingenten Regungen des Subjekts meint Adorno nun Einsichten in die

22 Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a. a. O., S. 301, 346.

23 Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht*; a. a. O., S. 86f.; ausführlich auch Moishe Postone, *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*; Cambridge 1993, S. 90ff.

24 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*; a. a. O., S. 169.

gleichsam zur Naturmacht verselbständigten gesellschaftlichen Verhältnisse gewinnen zu können; er bleibt dabei in methodologischer Hinsicht an die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung gebunden. Hegel begreift Subjektivität als Form der in ihre Besonderung übergegangenen Substanz; sie ist gegen diese also kein schlechthin Anderes und damit bloß Partikulares, sondern gleichsam das prozessierende Dasein jener allgemeinen und insofern substanziellen Bestimmungen, die aller Wirklichkeit zugrunde liegen und deren Vernunftcharakter ausmachen. Adorno weiß sich nun zunächst mit Hegel darin einig, dass in Subjektivität als einer synthetisierenden kognitiven Struktur jene allgemeinen Bestimmungen eingehen, die schon den systemischen Charakter einer ihr vorausliegenden kapitalistischen Gesellschaft stiften; anders als Hegel, für den in diesem Zusammenhang der Begriff des Geistes sowohl in synchroner als auch diachroner Hinsicht das Strukturprinzip aller Wirklichkeit beschreibt, spricht Adorno vom Warentausch als dem principium synthesis des Kapitalismus.²⁵ Ungeachtet der einerseits großzügigen und andererseits unklaren Verwendung des Tauschbegriffs durch Adorno,²⁶ kann hier von einem Objektivitätsgehalt von Subjektivität gesprochen werden, der in erkenntnistheoretischer Hinsicht von zentraler Bedeutung ist; nimmt man nämlich den Gedanken ernst, dass allgemeine gesellschaftliche Bestimmungen konstitutiv in Subjektivität eingehen, ist diese nicht, wie für den Szientismus, Störfaktor, sondern genuines Medium gesellschaftstheoretischer Erkenntnis:

„Daß im Bereich der sogenannten Gesellschaftswissenschaften, überall dort, wo das Objekt selber durch ‚Geist‘ vermittelt ist, die Fruchtbarkeit der Erkenntnis nicht durch die Ausschaltung des Subjekts sondern vielmehr kraft dessen höchster Anstrengung, durch all seine Innervationen und Erfahrungen hindurch gerät – diese Einsicht, die heute erst den widerstrebenden Sozialwissenschaften durch die Selbstbesinnung abgezwungen wird, stammt aus dem Systemzusammenhang Hegels.“²⁷

Von Hegel setzt sich Adorno nun bekanntlich aufs Schärfste ab, wenn er die durch die Regungen des Subjekts hindurch zu begreifende Gesellschaft gerade nicht als die zur Wirklichkeit gekommene Vernunft, sondern als deren daseienden Gegensatz versteht, insofern sie nämlich im Zuge einer Aufspreizung von Zweckrationalität gerade jene menschlichen Zwecke zum bloß Sekundären herabstuft, zu deren Erfüllung Zweckrationalität eigentlich dienen sollte; dieses quid pro quo von Mittel und Zweck ist für Adorno Grund einer umfassenden Beschädigung von Subjektivität in der Warengesellschaft, insofern es den Subjekten weitgehend Beziehungen verwehrt, die jenseits des Primats der Nützlichkeit lägen.

25 Theodor W. Adorno, Gesellschaft; in: GS 8, 13f.; ders, Einleitung in die Soziologie; Frankfurt/M 1993, S. 57

26 Vgl. Jürgen Ritsert, Realabstraktion – Ein zu recht abgewertetes Thema der kritischen Theorie?; in: ders., Drei Studien zu Adorno; Studientexte zur Sozialwissenschaft, Bd. 14; Frankfurt/M 1998, S. 4ff.

27 Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel; in: GS 5, 256; vgl. ders., Zu Subjekt und Objekt; in: GS 10.2, 749.

Indem Subjekte sich zueinander vorrangig nach Maßgabe der Nützlichkeit verhalten, wird ihren Beziehungen eine Eindimensionalität aufgezwungen, in denen ihre Individualität keinen Raum findet; diese in kapitalistischen Gesellschaften strukturell angelegte Missachtung von Individualität ist nach Adorno Ursache von Leid inmitten eines materiellen Überflusses. Die Leidenserfahrungen, die beschädigter Subjektivität zugrunde liegen, sind nun deshalb nicht umstandslos durch kommunikative Sprache einzuholen, weil nach Adorno gerade die intersubjektiv verpflichtenden Strukturen kommunikativer Sprache intrinsisch mit Zweckrationalität verwoben sind, deren Totalisierung der Grund jener objektiv anachronistischen Leidenserfahrungen ist; derart verurteilt, emphatisch gesprochen, die Sprache der Zweckrationalität deren Opfer zur Sprachlosigkeit. Um nicht dem Subjekt den reflexiven Zugang zu seiner Leidensgeschichte weiterhin zu verwehren und derart Leid zu verewigen, versucht Adorno nun eine Sprachverwendung auszumachen, die aufgrund ihrer Distanz von kommunikativen Anforderungen jene subjektiven Regungen darzustellen vermag, die sich in einer logisch konsistenten und damit intersubjektiv einsichtigen Argumentation nicht zur Geltung bringen lassen; eine solcherart vorrangig expressive Sprache würde einerseits dem Leiden des Subjekts in nicht nivellierender Form zur Sprache verhelfen und andererseits Aufschluß geben über Aspekte gesellschaftlicher Wirklichkeit, die im kategorialen Rahmen von Theorien nicht einzuholen sind, deren primäres Ziel ein hoher Allgemeinheitsgrad ist. Das Wahrheitskriterium gesellschaftstheoretischer Erkenntnis liegt für Adorno deshalb gerade in deren Fähigkeit, dem subjektiven Niederschlag der transsubjektiven Strukturen kapitalistischer Gesellschaften zur Sprache zu verhelfen.

„Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“²⁸

Insofern sich im Ausdruck die ins Subjektive gewendeten Restriktionen gesellschaftlicher Objektivität aussprechen, kommt ihm über sein Erkenntnispotential hinaus auch eine geradezu befreiende Funktion zu; durch ihn vermag das leidende Subjekt sich gleichsam Linderung zu verschaffen, indem es seinen Regungen ihre unreglementierte Äußerung gestattet.

„Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben.“²⁹

28 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a. a. O., S. 29.

29 A. a. O., S. 355.

Drastisch wird an dieser Passage deutlich, wie radikal Adorno Sprache als Ausdruck von Sprache als Kommunikation getrennt begreift; sie zielt nicht auf die intersubjektiv einsichtige Vermittlung propositionaler Gehalte, sondern auf die Objektivierung von Leidenserfahrungen, um den mit ihnen verbundenen Schmerz zu lindern: Ausdruck ist dem Schrei näher als dem Argument. Gerade indem er Sprache von ihrer kommunikativen Funktion entbindet, wirkt Ausdruck befreiend; er lässt Aspekte von Subjektivität zu Wort kommen, die vorrational und deshalb nur unzureichend in die Struktur diskursiv organisierter Sprache einzuholen sind. Dass Adorno in diesem Zusammenhang seine eigene Bemerkung über die Unmöglichkeit eines Gedichts nach Auschwitz zurücknimmt, macht deutlich, welche Ausdrucksfähigkeit er insbesondere einer lyrischen Sprachverwendung zumisst; er mag dabei Celans Todesfuge vor Augen haben, die als hermetische und zugleich äußerst klare Komposition einerseits die Unfassbarkeit des Geschehenen ausdrückt, indem sie sich einer abschließenden Deutung entzieht und andererseits eine emotionale Eindringlichkeit besitzt, die kommunikative Sprache aufgrund ihrer diskursiven Struktur wahrscheinlich nicht zu erzielen könnte.

Nach dem Ende des liberalen Kapitalismus und des Bürgertums als Verkörperung von dessen Emanzipationspotential fungiert ästhetischer Ausdruck im katastrophischen 20. Jahrhundert also nur noch als „gesellschaftliches Wundmal“³⁰; durch ihn erscheinen die Verletzungen, die eine nur scheinbar aufgeklärte Gesellschaft den Subjekten zufügt und die sie zugleich als ein bloß Subjektives aus dem Raum des Sagbaren verbannt. Es ist nun freilich nicht zu übersehen, dass diese pessimistische Einschätzung kultureller Phänomene und die negativistische Fassung des Ausdrucksbegriffs nicht der Inanspruchnahme des Humboldtschen Ideals allseitig entwickelter Individuen selbst entspringen, sondern allein dessen Konfundierung mit der sozialen Wirklichkeit eines Bildungsbürgertums, das schon während Adornos Jugend im Verschwinden begriffen war. Will man die normative Verknüpfung von gesicherter Selbsterhaltung, freier Individualität und sprachlicher Differenziertheit nicht preisgeben, wird also man die entsprechenden Äußerungen Adornos aus dem Kontext einer idealisierenden Beschreibung bürgerlicher Hochkultur befreien müssen; allein auf diesem Weg lassen sich nämlich seine Grundintentionen auch angesichts geschichtlicher Veränderungsprozesse bewahren, ohne in die Form dogmatischer Beteuerungen gegossen werden zu müssen; der semantische Umschlag des Ausdrucksbegriffs, den die Konfundierung normativer Überlegungen und empirischer Befunde provoziert, führt Adorno nämlich zur Preisgabe sprachtheoretischer Möglichkeiten, die in seiner von Humboldt inspirierten Konfrontation von Kommunikation und Ausdruck angelegt sind; um diese Möglichkeiten wenigstens sichtbar zu machen, wird man den Gegensatz beider Begriffe in größerer Allgemeinheit fassen

30 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*; a. a. O., S. 353.

müssen, um derart einen nicht rationalistisch verkürzten Sprachbegriff zu entwerfen, dessen Anwendung nicht mehr durch eine negativistische Vorentschiedenheit erschwert wird.

So wäre etwa anzunehmen, dass mittels einer expressiven Sprachverwendung, die auf vollständige intersubjektive Transparenz bewusst verzichtet, das Subjekt jene ‚Selbstanteile‘ zu Wort kommen zu lassen vermag, die nicht kognitiven Ursprungs sind, sondern das gleichsam vorrationale Fundament von Subjektivität abgeben; diese Schicht unbewusster Regungen muss freilich nicht nur die aus dem Raum des rational Sagbaren ausgeschlossenen Leidenserfahrungen, sondern kann auch unverwechselbare Glückserfahrungen enthalten, deren affektive Qualität sich durch eine kommunikative Sprachverwendung nicht einholen lässt; insofern diese vorrationalen Gehalte als das andere rational verfasster Subjektivität fungieren, wäre ihre Anerkennung mittels einer expressiven Sprachverwendung ein Schritt zu einer nicht rationalistisch verkürzten und deshalb freien Individualität. Dieser von Hegel systematisch ausgeführte Gedanke, dass Freiheit zugleich auf Überwindung und Anerkennung von Andersheit angewiesen ist, wäre in sprachtheoretischer Hinsicht weiterhin an den zentralen Argumentationsfiguren Humboldts orientiert: Aufgrund ihres Doppelcharakters als Abbild und Zeichen, vermag Sprache ebenso Ausdruck wie Kommunikation zu sein; in ihrer expressiven Verwendung ist sie einerseits Medium freier Individualität, insofern nämlich in ihr das Subjekt auf eine Weise Zugang zu seinen Erfahrungsgehalten gewinnt, ohne diese im System kommunikationsverbürgender Regeln ihrer Eigentümlichkeit zu berauben; durch sie vollzieht sich andererseits jene Individualisierung von Sprache als einer abstrakten Allgemeinheit, deren Ausbleiben umgekehrt als Verdinglichung zu beschreiben wäre.

Der hier gemachte Vorschlag, mit dem Begriff des Ausdrucks jene Sprachverwendungen zu fassen, durch die den aus der alltäglichen wie aus der wissenschaftlichen Sprache ausgeschlossenen Gehalten Geltung verschafft wird, befreit diesen Begriff aus seiner negativistischen Engführung durch Adorno, ohne die für Adorno zentrale „Utopie des Besonderen“³¹ preiszugeben; er trifft gleichwohl selbst noch nicht das Besondere, das dessen Skepsis angesichts des Allgemeinheitscharakters von Sprache charakterisiert; die von Hegel noch selbstbewusst vorgetragene Einsicht, dass Sprache das je Einzelne, das sie meint, nicht zu sagen vermag,³² ist am Anfang des 20. Jahrhunderts nämlich Grund weitreichender sprachtheoretischer Verzweiflung, die etwa bei Hugo von Hofmannsthal und Fritz Mauthner zu einer generellen Infragestellung des kommunikativen Aspekts von Sprache führt.³³ Obwohl er nun diese moderne Sprachskepsis teilt, verfällt Adorno nicht einem ästhetisierten

31 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a. a. O., S. 312.

32 Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; in: ders., *Werke*, Bd. 3; Frankfurt/M 1996, S. 91f.

33 Vgl. Gottfried Gabriel, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*; Paderborn u.a. 1997, S. 53; zu Hofmannsthals Chandos-Brief siehe auch Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*; Frankfurt/M 1998, S. 193.

Subjektivismus, der ‚Wahrheit‘ allein einer ihres kommunikativen Anspruchs entbundenen Sprache zugesteht; insofern nämlich eine derart abstrakte Entgegensetzung von Kommunikation und Ausdruck lediglich die im Rahmen eines zweckrational restringierten Aufklärungsprozesses entstandenen Dichotomien mit umgekehrten Vorzeichen versieht, muss Adorno auf eine ‚Vermittlung‘ dieser beiden Aspekte von Sprache zielen. Ausdruck, der mehr sein soll als Gebärde, ist auf Sprache angewiesen und kann deshalb Lexik und Grammatik als dem intersubjektiven Fundus von Kommunikation nicht vollends entsagen; vielmehr soll eine in kommunikativer Sprache verfasste Argumentation dazu befähigt werden, jene unverwechselbaren Erfahrungsgehalte in sich aufzunehmen, denen sie sich in ihrem rationalistischen Selbstmissverständnis für gewöhnlich verschließt; insofern also verabsolutierte Kommunikation als die sprachliche Gestalt unvollendeter Aufklärung ihr anderes in sich aufnähme, statt es als nicht wahrheitsfähig aus sich auszuschließen, wäre sie derart die sprachliche Gestalt einer Selbstreflexion von Aufklärung.

Nach seiner subjektivitätstheoretischen Verankerung im Sprachbegriff Humboldts und der Klärung seines normativen Gehalts, ist nun auch die geschichtsphilosophische Position des Ausdrucksbegriffs präzise anzugeben: Er soll jenen subjektiven Regungen kognitive Geltung verschaffen, die aus einem szientistischen Erkenntnismodell, wie nominalistische Aufklärung es zur Norm erhebt, als bloße Störfaktoren ausgeschieden und an die Kunst delegiert werden; indem etwa die diskursiv organisierte Sprache der Philosophie sich ihrer expressiven Möglichkeiten erinnerte und derart die Darstellung unverwechselbarer Erfahrungsgehalte mit dem Anspruch auf intersubjektive Einsichtigkeit zusammenbrächte, würde sie die das Ende des symbolischen Weltverständnisses besiegelnde Trennung von Bild und Zeichen korrigieren, ohne die durch diese Trennung freigesetzten Rationalitätspotentiale preiszugeben.

10. Exkurs: Szientistische Bedeutungstheorien

Im Ausgang von Humboldts interner Differenzierung des Sprachbegriffs konnte sprachliche Verdinglichung als Effekt eines Vorrangs des ‚Geschäftsgebrauchs der Sprache‘ interpretiert werden; dieser zeichnet sich aus durch einen Primat der Präzision, intersubjektiver Transparenz und die strikte Kontrolle metaphorischer Erweiterungen; als Mittel zur Koordinierung zweckrationalen Verfügungshandelns kann auch die kommunikative Normalsprache des Alltags sich dieser Strukturmerkmale nicht völlig entäußern; im Gegensatz zu einer expressiven Sprachverwendung sollen sich in einer primär kommunikativ ausgerichteten Sprachverwendung gerade nicht jene subjektiven Regungen niederschlagen, die die Unverwechselbarkeit des jeweiligen Gegenstandsbezugs ausmachen; der denotierte Gegenstand soll vielmehr rein erfasst oder repräsentiert werden, die Kette der Signifikanten also gleichsam transparent auf das Signifikat hin entworfen sein. Die durch eine solche Sprachauffassung nahegelegte Suche nach einer idealen Sprache, aus der alle expressiven Elemente zugunsten reiner Bezeichnung getilgt sind, kritisieren sowohl Adorno als auch Horkheimer am logischen Positivismus.¹ Das zentrale Missverständnis derartiger Sprachauffassungen besteht in ihrer nominalistischen Grundhaltung; sie macht die Gemeinsamkeit des vorthoretischen Sprachbewusstseins und einflussreicher Sprachtheorien der Moderne aus. Während nun Adorno und Horkheimer als zeitgenössische Gestalt des sprachtheoretischen Nominalismus den Wiener Kreis vor Augen hatten, betreibt gegenwärtig Ch. Taylor eine Kritik dieser verkürzten Sprachauffassung in Auseinandersetzung mit neueren Theorien;² ohne Adorno und Horkheimer zu erwähnen, greift er dabei auf jene sprachtheoretische Tradition zurück, der auch sie verpflichtet sind und kommt derart zu Schlussfolgerungen, die sich zwanglos in deren Kritik szientistischer Erkenntniskonzepte integrieren lassen.

Ebenso wie Adorno und Horkheimer, begreift Taylor den Nominalismus nicht vorrangig als ideengeschichtliche Episode, sondern als Reflexionsform eines geschichtlichen Rationalisierungsprozesses;³ seine sprachtheoretische Gestalt ist ein Repräsentationsmodell von Sprache, demzufolge eine unabhängige Realität mittels eines Systems sprachlicher Zeichen auf intersubjektiv verbindliche Weise wiedergegeben wird. Intrinsisch mit diesem Repräsentationsmodell verbunden ist die designative Auffassung, dass die Bedeutung eines Wortes in jener sprachunabhängigen Entität besteht, die durch es bezeichnet wird, und dass

1 Vgl. DA, S. 21, 24, 34, 42; zur verkürzten Sprachauffassung des Nominalismus auch Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1; a. a. O., S. 43f.; eine umfassende Darstellung des Verhältnisses der Frankfurter Schule zum logischen Positivismus gibt Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit*; Frankfurt/M 1994.

2 Er zielt dabei insbesondere auf Quine und Davidson.

3 Vgl. Charles Taylor, *Bedeutungstheorien*; in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*; Frankfurt/M 1999, S. 53.

ein Subjekt eine Sprache genau dann versteht, wenn es die Regeln anzuwenden vermag, nach denen sich in dieser Sprache Repräsentation vollzieht. Diese nominalistische Grundhaltung kennzeichnet auch noch die gegenwärtigen wahrheitskonditionalen Bedeutungstheorien, in denen Repräsentation als das wesentliche sprachliche Phänomen aufgefaßt wird;⁴ sie ist verbunden mit methodologischen Vorentscheidungen, die nach Taylor zu einem verkürzten Sprachbegriff führen, der ungeeignet ist, weitere Aspekte des sprachlichen Geschehens einzuholen, die im Modell der Repräsentation nicht aufgehen.

Das Axiom von der Repräsentationsfunktion von Sprache führt zu der Unterstellung, dass das Verstehen einer Sprache möglich sei ohne die Partizipation an jener sozialen Wirklichkeit, in welche die jeweilige Sprache immer schon eingelassen ist; die im kategorialen Rahmen eines Repräsentationsmodells entwickelten wahrheitskonditionalen Bedeutungstheorien operieren folglich mit der Annahme eines externen Beobachters, der sich mittels Beobachtungen die semantischen Strukturen einer ihm fremden Sprachgemeinschaft erschließt. Ihr implizites Erkenntnisideal ist das entkontextualisierte und klassifikatorisch organisierte Wissen der Naturwissenschaften; so wie in diesen präzise Gesetzesaussagen durch die Einklammerung von Randbedingungen erzielt werden, bemühen sich jene um sprachtheoretische Präzision, indem streng zwischen einem wörtlichen und einem metaphorischen Sprachgebrauch unterschieden wird. Dem Axiom von der Repräsentationsfunktion von Sprache folgend, wird dabei letzterer als bloßes Derivat eines an der wörtlichen Bedeutung orientierten Sprachgebrauchs betrachtet, der allem übertragenen oder bildhaften Sinn sprachlicher Äußerungen immer schon vorausliegen soll; die Isolierung dieser logisch ursprünglichen Bedeutung erfolgt dann durch Beobachtung jener Bedingungen, unter denen die jeweiligen Äußerungen vorgenommen werden und durch Heranziehung von Hypothesen über motivationale Zustände und Überzeugungen der sprechenden Subjekte. Auf diese Weise soll sich der kontextuell variable Sinn von Sprechakten auf einen exakt bestimmbareren Kern zurückführen lassen, der umgeben sein kann von rhetorischen Modifikationen, deren Verständnis selbst allerdings immer gebunden bleibt an das Verständnis ihrer primären Bedeutung. Indem diese „Doktrin des Primats des Wörtlichen“⁵ den metaphorischen Erweiterungen, wie sie eine rhetorische Sprachverwendung charakterisieren, einen untergeordneten Status gegenüber ihrer primären und exakt bestimmbareren Bedeutung zuweist, vermag sie in ihnen bloß die sprachliche Gestalt von Randbedingungen zu erblicken, durch deren Aussonderung sich ein formallogischer Notation zugänglicher Gehalt erschließt. Gegen die diesen Theorietypus fundierenden Axiome von der Repräsentationsfunktion von Sprache und der externen Position des sprachverstehenden Subjekts vermag Taylor nun

4 A. a. O., S. 60f.

5 A. a. O., S. 106.

grundsätzliche Überlegungen ins Feld zu führen, die er aus seiner Orientierung am idealistischen Ausdrucksbegriff gewinnt, der sich in unterschiedlichen Fassungen bei Herder, Hamann und Humboldt findet und dem auch Adorno auf kritische Weise verpflichtet bleibt. Taylor schließt zunächst an die durch das idealistische Ausdrucksmodell berücksichtigte Klärfunktion von Sprache an, wenn er den für Humboldt zentralen Begriff der Artikulation gegen wahrheitskonditionale Bedeutungstheorien in Stellung bringt: Ein ursprünglich nur intuitiv gewußter Sachverhalt gewinnt Konturen, indem er zum Gegenstand einer Beschreibung gemacht wird.⁶ Auf diese Weise zur Sprache gebracht, wird er überhaupt erst Gegenstand für das Subjekt, zu dem dieses sich dann verhalten kann; umgekehrt muß eine restringierte sprachliche Artikulationsfähigkeit als Schranke von Reflexivität begriffen werden, insofern sie nämlich das Subjekt der Möglichkeit beraubt, sich seiner eigenen, nicht unmittelbar bewußten Intentionen zu versichern. Dieser durch das Repräsentationsmodell nicht erfaßte Aspekt von Sprache wird von Humboldt angesprochen, wenn er Sprache als „das bildende Organ des Gedankens“⁷ beschreibt, und liegt auch einer polemischen Äußerung Adornos zugrunde: „Das lax Gesagte ist schlecht gedacht“⁸. Über ihre Artikulationsfunktion hinaus dient Sprache auch zur Konstitution dessen, was Taylor als öffentlichen Raum bezeichnet.⁹ Die Thematisierung eines Sachverhalts, der als solcher durchaus bereits individuell vorab gewußt werden kann, eröffnet nämlich einen intersubjektiv geteilten sprachlichen Raum, in dem die Subjekte sich nun gemeinsam auf diesen Sachverhalt beziehen: „Die Sache, über die wir reden, ist nicht länger bloß für mich oder für Dich, sondern für *uns*.“¹⁰ Als Medium von Intersubjektivität konstituiert Sprache also einerseits einen gemeinsamen Weltbezug; sie fungiert andererseits als Medium jener wertenden Unterscheidungshandlungen, die die moralische Dimension von Subjektivität ausmachen; sofern nämlich Lebewesen sich nicht nur nach Maßgabe ihrer Neigungen verhalten, sondern diese Neigungen selbst einer Wertung unterwerfen, bringen sie einen Maßstab in Anwendung, für den sie als solchen nur sprachlich empfänglich sind; nur innerhalb von Sprache vermag jene reflexive Distanz zum eigenen Verhalten eingenommen werden, die sich auf einen bestimmten normativen Rahmen bezieht.¹¹ Dieser den je individuellen Handlungen vorausliegende und sprachlich konstituierte Werthorizont wird von Taylor in Erinnerung gerufen, um einen von der Wahrheitssemantik unberücksichtigten Aspekt von Bedeutung

6 A. a. O., S. 64ff.

7 Humboldt, Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]; in: W III; a. a. O., S. 426.

8 Negative Dialektik; a.a.O., S. 29; zu Adornos Auffassung über die wechselseitige Konstitution von Sprache und Denken im Anschluss an Humboldt vgl. auch Theodor W. Adorno, Auf die Frage: Was ist deutsch; in: GS 10.2, S. 701; ders., Metaphysik; a. a. O., S. 193.

9 Ch. Taylor, Bedeutungstheorien; a.a.O., S. 67ff.

10 A. a. O., S. 69; Hervorh. i. O.

11 A. a. O., S. 71ff.

geltend zu machen. Um die Wahrheitsbedingungen von sprachlichen Äußerungen zu verstehen, müssen wir bereits wesentliche Aspekte der Kultur verstanden haben, in der die jeweilige Sprache gesprochen wird; nur eine Berücksichtigung der Konstitutionsfunktion von Sprache vermag begreifbar zu machen, wie durch die spezifische Verwendungsweise von Wörtern ein Werthorizont umrissen wird, der als solcher den Wahrheitsbedingungen sprachlicher Äußerungen vorausliegt.¹² Taylor verdeutlicht diesen Einwand gegen wahrheitskonditionale Bedeutungstheorien mittels des Gedankenexperiments eines persischen Beobachters, der sich in die athenische Demokratie versetzt findet und sich dort mit einer eigentümlichen Verwendung der Begriffe von Freiheit und Gleichheit konfrontiert sieht. Nähme dieser nun die Position eines externen Beobachters ein, der ermitteln wollte, auf welche Weise die zeitgenössische griechische Sprache eine unabhängige Realität repräsentiert, könnte er nur zu der Auffassung gelangen, dass hier das Wort ‚gleich‘ metaphorisch auf realiter ungleiche Menschen angewandt wird; er würde nicht verstehen, dass der Begriff der Gleichheit und in ähnlicher Weise der Begriff der Freiheit vor aller Repräsentation hier zur Artikulation eines kollektiven Selbstverständnisses der männlichen waffenfähigen Mitglieder der Polis dienen.¹³

Es ist für den hier unternommenen Versuch, Adornos sprachtheoretischen Äußerungen einen hinreichend umfassenden Interpretationsrahmen zu verschaffen, vor allem von Interesse, dass sich Taylors kritische Darstellung wahrheitskonditionaler Semantiken in wesentlichen Teilen mit Adornos Auffassung jener erkenntnistheoretischen Grundhaltung deckt, die er als Szientismus bezeichnet und die bei Horkheimer unter dem Titel ‚traditionelle Theorie‘ firmiert. Die Position des externen oder „monologischen“¹⁴ Beobachters, die wahrheitskonditionale Bedeutungstheorien dem sprachverstehenden Subjekt zuweisen, entspricht jenem äußerlichen Verhältnis, das traditionelle Theorie im Sinne Horkheimers zu ihrem Gegenstand einnimmt: Erkenntnisse sollen unter Heranziehung von aus Axiomen deduzierten Hypothesen durch Beobachtungen gewonnen und in logisch konsistenter Form dargestellt werden; als objektivitätsverbürgend gilt dabei die weitestmögliche Reduktion aller dem Erkenntnissubjekt geschuldeten Einflüsse, die zu einer Verfälschung der angestrebten Beobachtungsdaten führen könnten.¹⁵ Der szientistische Charakter traditioneller Theorie entspringt offenkundig der Generalisierung eines an der Situation des physikalischen

12 A. a. O., S. 92ff.

13 Diese Exklusivität der in Athen praktizierten politischen Gleichheit wird von Taylor nicht erwähnt. Sie tritt aber deutlich hervor, wenn man ein weiteres Gedankenexperiment anstellt, das in anderem Zusammenhang bereits Marx formulierte: Aristoteles konnte als Substanz des Tauscherts nicht die Arbeit entziffern, weil die jeweiligen Arbeiten für ihn prinzipiell ungleich waren; erst in einer entfalteten Warengesellschaft wird der Begriff von ‚Arbeit sans phrase‘ zur sozialen Realität.

14 Ch. Taylor, Bedeutungstheorien; a. a. O., S. 102.

15 Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie [1937]; in: *der., Traditionelle und kritische Theorie*; Frankfurt/M 1992, S. 205ff.

Experiments gewonnenen Theorieverständnis, das den Eigentümlichkeiten eines sozial konstituierten Gegenstandes nicht Rechnung zu tragen vermag. Insofern nun wahrheitskonditionale Semantiken davon ausgehen, dass Sprache ein Zeichensystem darstellt, in dem sich die Repräsentation einer subjektunabhängigen Realität vollzieht, konzeptualisieren sie Bedeutung als einen entkontextualisierten Gegenstand, der lediglich sekundär, in Form metaphorischer Erweiterungen, durch soziale Einflüsse modifiziert wird, und wären somit nach Adorno als die sprachtheoretische Gestalt des Szientismus zu begreifen. Die von Taylor formulierte Kritik szientistischer Bedeutungstheorien demonstriert nicht nur die grundsätzliche Anschlussfähigkeit des Humboldtschen Sprachdenkens, sondern ermöglicht auch eine weitere Differenzierung des sprachtheoretisch gefassten Verdinglichungsbegriffs, wie er von Adorno in Anspruch genommen wird. Ausgehend von Humboldts rationalitätstheoretischer Unterscheidung zwischen einem signifikativen und einem abbildlichen Sprachgebrauch entziffert Adorno Klischees, grammatische Entdifferenzierung und pragmatisch begründete Abkürzungen als Phänomene alltagssprachlicher Verdinglichungstendenzen, die die Entfaltung einer reichen Subjektivität restringieren; dieser Konnex von Entsubjektivierung und Verdinglichung wird nun von Taylor auf der Ebene der Sprachtheorie selbst herausgearbeitet: indem szientistische Bedeutungstheorien dem sprachverstehenden Subjekt eine externe Beobachterposition zuweisen, schneiden sie es gleichsam von seinem Gegenstand ab und suggerieren, eine Sprache könnte „wie eine abgestorbene Pflanze erforscht werden.“¹⁶ Dieser sprachtheoretische Objektivismus, der Verstehen durch Erklären ersetzt, lässt sich insofern als Verdinglichungsphänomen begreifen, als in ihm jener Ausschluss von Subjektivität theoretisch betrieben wird, der sich praktisch in der von Zweckrationalität durchsetzten Alltagssprache vollzieht. Dass Adorno der von Taylor formulierten Kritik zustimmen könnte, ist dem Umstand geschuldet, dass beide in jener sprachtheoretischen Tradition stehen, die von Herder, Hamann und eben Humboldt begründet wurde; er würde allerdings zugleich über Taylors Kritik szientistischer Bedeutungstheorien hinausgehen, indem er diese nicht einfach als kulturelle Eigentümlichkeit der Moderne,¹⁷ sondern als notwendige Reflexionsform eines gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses im Schatten hypertropher Zweckrationalität beschreiben würde; derart würden sie für ihn kenntlich als theoretische Gestalt der nominalistischen Tendenz zweckrational restringierter Aufklärung, die versucht, alle sprachlich artikulierten Gehalte in das Modell der Repräsentation zu zwängen und demzufolge als irrelevant ausscheiden muss, was sich diesem nicht einfügt. Um nun gegen eine Verabsolutierung der

16 Humboldt, Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]; in: W III; a. a. O., S. 418.

17 Vgl. Ch. Taylor, Bedeutungstheorien; a. a. O., S. 112ff.

Beschreibungsfunktion von Sprache jene Aspekte zur Geltung zu bringen, die durch dieses Modell nicht einzuholen sind, kann Adorno zwar ebenso wie Taylor auf den Begriff des Ausdrucks zurückgreifen; um ihn aber zugleich geschichtsphilosophisch zu positionieren, muss er ihn mit dem Begriff eines freien Individuums verknüpfen, der als das normative Fundament seiner Konstruktion der Gattungsgeschichte fungiert; Adorno geht nämlich davon aus, dass mit dem Begriff des Ausdrucks jene Aspekte des sprachlichen Geschehens einzuholen sind, auf die eine Entwicklung freier Individualität einerseits konstitutiv angewiesen ist und die andererseits durch eine hypertrophe Zweckrationalität restringiert werden. Insofern er Ausdruck also als geschichtliche Möglichkeit begreift, setzt er sich von Taylor ab, der mit diesem Begriff ein jede sprachliche Äußerung begleitendes Phänomen beschreibt. Die Ausdrucksfunktion von Sprache ist nach Taylor ihrer Beschreibungsfunktion nämlich vorgeordnet und kann, etwa in Gestalt von Interjektionen, unabhängig von dieser auftreten; umgekehrt kann eine beschreibende Sprachverwendung sich ihres Ausdrucksmoments nicht entledigen: Die Art, in der eine Beschreibung vorgenommen wird, bringt das spezifische Verhältnis des beschreibenden Subjekts zu seinem Gegenstand zum Ausdruck.¹⁸ Selbst das Bemühen um eine von aller Subjektivität gereinigte, rein beschreibende Sprache, die als Ideal eines szientistischen Theorieverständnisses fungieren muss, ließe sich derart als Ausdruck einer inneren Distanz oder Beziehungslosigkeit zum verhandelten Gegenstand begreifen. Taylors Argumentation orientiert sich natürlich an Humboldts Auffassung von Sprache als einem Ausdruck der Eigentümlichkeiten einer Nation oder eines Individuums; in der Unverwechselbarkeit des individuellen Sprachgebrauchs vollzieht sich neben der Beschreibung eines Sachverhalts immer auch der Ausdruck des Verhältnisses, in dem das sprechende Subjekt zu seinem Gegenstand steht. Diese weite Fassung des Ausdrucksbegriffs vermeidet gerade jene normativen Probleme, die er bei Adorno als Gegensatz zum Begriff der Kommunikation aufwirft; wenn nämlich jeder sprachlichen Äußerung ein Ausdruckscharakter zugeschrieben wird, kann das Vergessen oder die Ausblendung dieser expressiven Seite des Sprachlichen als Verdinglichungseffekt einer szientistisch verengten Sprachkonzeption begriffen werden. Der Begriff des Ausdruck kann dann auch konsistent an den Gedanken einer im Bild vollzogenen expressiven Sinnkonstitution angeschlossen werden, den ja die ‚Dialektik der Aufklärung‘ von Vico übernimmt; er beschreibt dann nicht mehr die privilegierte Darstellung weltgeschichtlicher Katastrophenerfahrung, sondern jene weltkonstitutive Sinnschicht, von der der Sinn regelförmiger Sprachverwendung lediglich einen Abhub darstellt. Die hermetische Sprache Celans wäre dann ebenso Ausdruck wie die typische Sprache einer Behörde: selbst die Entsubjektivierung im Verwaltungsakt macht sich im sprachlichen Ausdruck geltend.

18 Vgl. a. a. O., S. 77ff.

Um sowohl Taylors Kritik an einem auf Repräsentation verkürzten Sprachbegriff aufzunehmen, als auch jener Utopie individueller Erfahrung Rechnung zu tragen, der Adornos Begriff des Ausdruck kennzeichnet, kann freilich eine interne Unterscheidung vorgenommen werden zwischen Sprache als einem bloßen Niederschlag oder Reflex subjektiver Dispositionen, die ihrerseits aber nicht noch einmal der Reflexion unterworfen werden, und Sprache als Ausdruck in jenem klassischen Sinn, nach dem sie Medium einer klärenden Artikulation von Erfahrungen und derart Medium einer reich entwickelten Individualität ist; jener irreflexive Sprachgebrauch wäre dann als Niederschlag einer restringierten Individualität zu entziffern, der zugleich restringierend auf die Erfahrungsmöglichkeiten des Subjekts zurückwirkt; eine Sprachverwendung dagegen, mittels derer sich eine an differenzierten Weltbezügen gebildete reiche Individualität auf selbstbewusste Weise darzustellen vermag, wäre Ausdruck, der sich seiner selbst bewusst ist.¹⁹ Die Unterscheidung von Sprache als Reflex und Sprache als Expression würde weiterhin jenen Aspekten Geltung verschaffen, die eine Orientierung am Paradigma der Repräsentation nicht einzuholen vermag, zugleich aber jene normative Differenz des Ausdrucksbegriffs bewahren, die er bei Adorno zum Begriff der Kommunikation besitzt. In Orientierung an Humboldts doppelter Bestimmung von Sprache als Abbild und Zeichen kann dann gesagt werden, dass eine expressive Sprachverwendung jene sprachliche Verdinglichung aufbrechen soll, die dem Ausgriff signifikativer Sprache über die ihr zugemessenen Sphären hinaus entspringt; sie soll die spezifische Beziehung des Subjekts zu seinem Gegenstand sprachlich einholen, die durch eine auf Kommunikation zugeschnittene Sprache aus pragmatischen Gründen abgeschnitten werden muss.

Bereits ein knapper Überblick verdeutlichte, dass Adornos sprachtheoretische Reflexionen sich zwischen den kontradiktorisch angeordneten Begriffen des Ausdrucks und der Kommunikation bewegen; die innere Spannung des so gewonnenen Sprachbegriffs wird freilich preisgegeben, indem Adorno sie in den kategorialen Rahmen der Marxschen Werttheorie zwingt; um die in dieser Engführung gleichwohl angelegte verdinglichungskritische Perspektive zu bewahren, versuchte Demmerling einen sprachpragmatischen Interpretationsrahmen zu entwerfen, allerdings nur, um nun seinerseits den für Adorno zentralen Gegensatz von Kommunikation und Ausdruck preiszugeben und Adorno als einen gesellschaftstheoretisch informierten Sprachpragmatiker vorzustellen. Erst der Rückgang auf Humboldt vermochte dann, diese begriffliche Leitunterscheidung rationalitätstheoretisch durchsichtig zu machen und sie zugleich aus ihrer ursprünglichen werttheoretischen Engführung zu befreien. Allerdings wird auch mit diesem Schritt noch

¹⁹ Also ein gleichsam reflexiv geläuterter Ausdruck; dass Denken auf diese Weise dem Ausdruck nicht Feind sein muss, sondern ihm beistehen kann, zeigt sich prägnant bei Bloch; vgl. Eberhard Simons, *Das expressive Denken* Ernst Blochs. Kategorien und Logik künstlerischer Produktion und Imagination; Freiburg/Br., München 1983.

nicht die geschichtsphilosophische Eigentümlichkeit seines Sprachbegriffs erreicht, mit der sich Adorno zugleich in ein kritisches Verhältnis zu jenem Ausdrucksmodell von Subjektivität setzt, das sich in verschiedenen Gestalten bei Humboldt und Hegel findet und heute von Taylor vertreten wird. Die Alltagssprache, die sich nicht einer Seite des strengen Gegensatzes von Kommunikation und Ausdruck zuschlagen lässt, wird von Adorno kritisiert, insofern in ihr Phänomene von Konventionalisierung zu beobachten sind, die dem Ideal eines differenzierten Sprachvermögens als dem Medium allseitig entwickelter Individualität entgegenstehen; mit dem geschichtsphilosophisch angelegten Gegensatz von Kommunikation und Ausdruck beschreibt er dagegen die Scheidung von Wissenschaft und Kunst in sprachtheoretischer Hinsicht; seine Kritik ihres wechselseitigen Ausschließungsverhältnisses muss deshalb ihrerseits eine theoretische Instanz ausweisen können, welche die seiner Auffassung nach negativen Folgen dieses irreflexiv verlaufenen Differenzierungsprozesses mittels einer expressiven Sprachverwendung auf nichtregressive Weise zu korrigieren vermag.

11. Der geschichtsphilosophische Ort der Philosophie

Die Auflösung objektiven Sinns im Zuge eines nominalistischen Aufklärungsprozesses war anhand der kategorial zu unterscheidenden Medien Bild und Zeichen dargestellt worden; ich will im folgenden entwickeln, inwiefern diese geschichtsphilosophische Diagnose einer Trennung von Bild und Zeichen zugleich eine Bestimmung des geschichtsphilosophischen Ortes der Philosophie selbst enthält. Die sukzessive Selbstreflexion des Subjekts hatte gleichsam die innere Leere der Dinge enthüllt: vormals gegebener Sinn war der Dingwelt entzogen und ins Subjekt verlegt worden, das in dieser Selbstüberhebung freilich immer schon die eigene Entleerung betrieb:

„Aufklärung .. nimmt Zusammenhang, Sinn, Leben ganz in die Subjektivität zurück, die sich in solcher Zurücknahme eigentlich erst konstituiert. Vernunft ist ihr das chemische Agens, das die eigene Substanz der Dinge in sich auflöst und in die bloße Autonomie der Vernunft selbst verflüchtigt. Um der abergläubischen Furcht vor der Natur zu entgehen, hat sie die objektiven Wirkungseinheiten und Gestalten ohne Rest als Verhüllungen eines chaotischen Materials bloßgestellt und dessen Einfluß auf die menschliche Instanz als Sklaverei verflucht, bis das Subjekt der Idee nach ganz zur einzigen unbeschränkten, leeren Autorität geworden war.“¹

Die Einverleibung von Sinn ins Subjekt lässt auch Sprache als dessen Medium nicht unberührt; sie verwandelt sich vom Ort der Selbstenthüllung objektiven Sinns in ein System arbiträrer Zeichen; so kommt „der Prototyp bürgerlichen Denkens“² in die Welt: der Nominalismus. Als Voraussetzung einer Einsicht in die konstitutiven Leistungen des Subjekts ist er eine erste Gestalt reflexiver Freiheit gegenüber der nun zum Material kognitiver Operationen entqualifizierten Welt – damit aber zugleich Ausgangspunkt einer hybriden Aufspreizung dieses Subjekts zum einzigen Garanten von Sinn und Ordnung. Das nominalistische Subjekt klärt die Welt auf, indem es ihr allen Sinn nimmt und mit der Tradition bricht, an der dieser sein Leben hatte. Adornos Verhältnis zur Tradition ist dabei ebenso zwieschlächtig wie sein Verhältnis zum Nominalismus; was dieser im Zuge der notwendigen Emanzipation des Subjekts zerstörte: die innige Beziehung von Sprache und Sein, darf doch nicht dem bloßen Vergessen anheim gegeben werden. Nicht anders zergeht Tradition angesichts der auflösenden Kraft subjektiver Reflexion; beide sind „strengen Sinnes unvereinbar“.³ Tradition ist nur als unbefragte, dem Argument entzogene – im Gang durch dieses verliert jene an Substantialität, und Versuche, sie unter Hinweis auf Nützlichkeit zu restaurieren, wären so hilflos wie autoritär. Supponierte allerdings Tradition einmal „durch

1 DA, S. 109.

2 A.a.O., S. 79.

3 Theodor W. Adorno, Über Tradition; in: GS 10.1, S. 310.

ihre pure Existenz, dass im zeitlich aufeinander Folgenden Sinn sich erhalte, forterbe“⁴, so zersetzt sich mit ihr die Gewissheit der Gegenwart, lediglich Glied einer Generationenkette zu sein und damit auch das Bewusstsein, Geschichte nicht aus freien Stücken zu machen. Gegenwart imaginiert sich als entbundene. Was einstmals im Generationenzusammenhang weitergegeben wurde und insofern ein Gegebenes war, erscheint der traditionsfeindlichen Moderne lediglich als ein Vorgefundenes, für oder gegen das man sich nach rationaler Abwägung der Gründe entscheiden mag; diese abstrakte Freiheit der Wahl ist freilich Illusion des sich selbst überhebenden Subjekts; es wähnt sich der Beschränkungen des Überkommenen ledig und „ist doch in sie eingespannt, vorab durch die Sprache“⁵. Wir sahen, wie Odysseus aus dem Traditionszusammenhang heraustrat, indem er den ihm gegebenen Namen seiner Willkür unterwarf, und welchen Preis er für diesen Akt der Emanzipation zu entrichten hatte: die Verleugnung jenes Selbst, um dessentwillen er die Strategien zweckrationaler Selbsterhaltung nur zur Anwendung gebracht hatte. So war der Schritt aus der Enge eines objektiv verpflichtenden Sinnzusammenhangs zugleich der Schritt in eine gleichsam bodenlose Freiheit gewesen. Wäre diese negative Diagnose eines Zerfalls von Tradition allerdings das letzte Wort Adornos, müsste man ihn tatsächlich als jenen konservativen Kulturkritiker betrachten, als der er bisweilen gerne gelesen worden ist; der Zerfall von Tradition birgt in sich aber auch die Möglichkeit wirklicher Autonomie. Adorno entwickelt diesen Gedanken wiederum unter Zuhilfenahme der Psychoanalyse insofern er Tradition näher bestimmt als „unbewusste Erinnerung“⁶. Als unbewusste steht Erinnerung in einem irreflexiven Verhältnis zu sich selbst, sie ist jenes über sich selbst nicht aufgeklärte Tun, das Freud als neurotischen Wiederholungszwang beschreibt und von wirklicher Erinnerung streng unterscheidet. Der Neurotiker ist gezwungen, auf geradezu ritualisierte Weise eine Vergangenheit zu wiederholen, die so als dem Argument entzogene die Gegenwart in ihrer Gewalt hält: gerade weil er sie vom Bewusstsein fernhält, erliegt er den anonymen Mächten umso mehr.⁷ Insofern Wiederholungszwang der Kern dessen ist, was Adorno als unbewusste Erinnerung bezeichnet, hat Tradition als irreflexive Wiederholung eines Vergangenen etwas von neurotischer Fixierung an dieses Vergangene; ihr Zerfall ist auch zu begrüßen, denn unbewusste Erinnerung könnte nun verwandelt werden in bewusste; dies käme einer Aufhebung des Wiederholungszwangs gleich; freilich wäre die Ersetzung von Wiederholen durch Erinnern auch ein Verlust dessen, was die Psychoanalyse als Krankheitsgewinn beschreibt: Verlust der Geborgenheit in einem durch Tradition verbürgten Sinnzusammenhang. Das einst im Wiederholungszwang Wiedergeholte ist in seiner bewussten

4 A.a.O., S. 318f.

5 A.a.O., S. 314.

6 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 63.

7 Sigmund Freud, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*; in: *StA*, Ergänzungsband, S. 205ff.

Erinnerung nämlich auf zeitliche Distanz gebracht, es wird als Vergangenes gewusst. Dieses Wissen um den Vergangenheitscharakter des Vergangenen ist die Kehrseite der Freiheit von der pathologischen Präsenz jenes Vergangenen.

So kulminiert die durch Aufklärung induzierte Entzauberung der Welt in einer Gegenwartssituation von dialektischer Brisanz: die gattungsgeschichtliche Tendenz zu totaler Subjektivierung kann umschlagen in die Konstitution eines ‚wahren‘ Subjekts; dieses gewönne Autonomie gerade im Eingedenken seine basalen Heteronomie; deshalb kann Adorno die von ihm diagnostizierte Liquidation des Individuums „nicht als das schlechthin Böse und Negative erfahren“⁸, sondern aus ihr auch zumindest die Möglichkeit substanzieller Individualität herauslesen; die Realisierung dieser Möglichkeit erforderte allerdings eine Besinnung auf, nicht die bloße Verabschiedung dessen, was einmal der Begriff des Individuums gleichsam als Versprechen enthielt;⁹ dies ist eine bei Adorno zentrale Argumentationsfigur, die auch sein Verhältnis zur Tradition bestimmt: Was fällt, ist – anders als Nietzsche meinte – nicht noch zu stoßen, sondern der Erinnerung zuzueignen.

Wurde Tradition also brüchig im Zuge der gattungsgeschichtlichen Akkumulation von kritischer Rationalität, so hat sie sich doch nicht aufgelöst; dazu hätte sie durchgearbeitet statt lediglich zersetzt werden müssen, wie Adorno es diagnostiziert; bloße Enttraditionalisierung bewirkt lediglich die Sedimentierung einstiger Tradition zur „Tiefendimension des Gewordenen“¹⁰, die als undurchschaute die traditionsfeindliche Rationalität einer entzauberten Welt erst recht in ihren Bann schlägt; über Sprache ist selbst die in Abstoßung zur Tradition sich konstituierende kritische Rationalität der Neuzeit eingebunden in Tradition und Geschichte; insofern sie sich von der Reflexion auf diese Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit dispensiert, wird Kritik unkritisch hinsichtlich ihrer eigenen Voraussetzungen; diese Diagnose hat Konsequenzen für das Selbstverständnis philosophischer Erkenntniskritik, die sich als sprachlich verfasste ihre innige Verbindung zu Geschichte und Tradition einzugestehen hat. Die gedrängteste Darstellung des Zusammenhangs dieser Begriffe gibt Adorno in der Einleitung zur ‚Negativen Dialektik‘; vor allem Inhalt ist die Komposition des Textes zu beachten: er hebt an mit der Frage nach der Möglichkeit von Philosophie unter ‚nachmetaphysischen‘ Bedingungen und endet mit – Rhetorik. Schon die Hinführung zu dieser unausgesprochenen Konklusion ist charakteristisch; die Titel der letzten drei Abschnitte der Einleitung zur ‚Negativen Dialektik‘ lauten: Sache, Sprache, Geschichte – Tradition und Erkenntnis – Rhetorik.

8 Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*; a.a.O., S. 169.

9 Herrmann Schweppenhäuser, *Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie*; in: ders., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit?*; Lüneburg 1986, 42ff.

10 Theodor W. Adorno, *Über Tradition*; a.a.O., S. 314.

Adorno eröffnet seine Ortsbestimmung gegenwärtiger Philosophie mit einem Rekurs auf den bildlichen Ursprung von Denken und dessen sprachliches Medium: den Namen. In den Namen, die bekanntlich einmal das Wesen der benannten Sachen zum Ausdruck bringen sollten, steht das Denken in engster Fühlung mit den unverwechselbaren Qualitäten; es ist seinen Gegenständen damit allerdings so nahe, dass es sie zugleich wieder verliert; daher Adornos Einschränkung, die philosophische Utopie von Erkenntnis habe ihr „fernes und undeutliches Vorbild an den Namen, welche die Sache nicht kategorial überspinnen, freilich um den Preis ihrer Erkenntnisfunktion.“¹¹ Philosophie hat die Sehnsucht nach der Sache selbst mit der Nötigung zur Diskursivität zusammenzubringen; deshalb ist ihr, anders als den nominalistisch verfahrenen Wissenschaften, „die Darstellung wesentlich“¹². Die Verschränkung von Erfahrungsausdruck und Theoriebildung, die ich anlässlich der ‚Dialektik der Aufklärung‘ bereits diskutiert habe, wird von Adorno hier auf die Formel gebracht, dass die Utopie des Namens an die Konstellation übergegangen sei.¹³ Was der Name einst an – freilich blinder – Gegenstandsnahe versprach, ist unter dem Druck nominalistischer Aufklärung, die den Namen zum bloßen Etikett erklärt, durch jene essayistische Form zu retten, deren „Affinität zum Bild“¹⁴ ihre geschichtsphilosophische Dignität ausmacht.¹⁵ Adorno formuliert im folgenden Abschnitt über den Zusammenhang von Tradition und Erkenntnis zunächst einen aufklärungskritischen Vorbehalt, der überraschen mag, weil er *die* Grundhaltung von Aufklärung schlechthin, der er sich ja verpflichtet sieht, einer metakritischen Reflexion unterzieht, die derjenigen Vicos nicht fern ist:

„Die Kritik an Autorität hatte allen Grund. Aber sie verkennt, daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigten Form, teil an Tradition als unbewußte Erinnerung; keine Frage könnte auch nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte.“¹⁶

Die neuzeitliche Erkenntniskritik will nicht wahrhaben, dass sie als Kritik der Tradition selbst in diese verwoben ist und ihr Leben nur an ihr hat; so führt die abstrakte Negation von Tradition nicht zur Aufklärung, sondern gerade zur Verdunkelung unseres Erkenntnisvermögens. Die Konzeption philosophischen Fortschritts als eines bloßen Fortschreitens von allem Tradierten ist vielmehr Signatur eindimensional verengter

11 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 61.

12 A.a.O., S. 61f.

13 A.a.O., S. 62.

14 Theodor W. Adorno, *Der Essay als Form*; in: GS 11, S. 32.

15 Rolf Tiedemann, *Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis*; in: M. Löbig/G.

Schweppenhäuser (Hg.), *Hamburger Adorno-Symposium*; Lüneburg 1984, S. 67ff.

16 A.a.O., S. 63.

Aufklärung, die sich gegen ihre eigene Ambivalenz abblendet; sie ist Gegenstand jener aufklärungskritischen Tradition, in der Adorno zu verorten ist. Dass tradiertes Wissen und überkommene Normen der Reflexion unterworfen werden müssen, dass so der aufklärerische Primat der Kritik aber historische Kontinuität nur noch in negativer Form gestattet: als Kette von Widerlegungen tradierter Gewissheiten, wird von Vico als die aporetische Herausforderung der Neuzeit und in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als Signatur eines gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses überhaupt beschrieben; eine „zur Aktualität verflüchtigte Moderne“¹⁷ wird sich als tragischer Kulminationspunkt dieser Bewegung erfahren, denn sie muss aller Tradition sich entäußern und darf doch die „semantischen Potentiale“¹⁸ ihrer verblassten Herkunft nicht preisgeben. Noch bevor diese innere Tragik der Moderne in aller Schärfe hervorgetreten ist, plädiert Vico für eine Art Versöhnung der Gegenwart mit ihrer Vergangenheit, „nämlich dem eigenen Urteil zu folgen, aber dabei die geschichtliche Autorität nicht aus den Augen zu verlieren“¹⁹ Derart freilich wird das Problem eher noch einmal benannt als gelöst; Adorno formuliert es in Form der Frage, „wie Denken, das der Tradition sich entäußern muß, verwandelnd sie aufbewahren könne; nichts anderes ist geistige Erfahrung.“²⁰ Er weist zunächst darauf hin, dass noch das der Tradition sich entringende Denken als sprachlich verfasstes in diese eingebunden ist; die philosophischen Begriffe sind „Denkmäler von Problemen“²¹, über die eine gleichsam unbearbeitete Vergangenheit in die Gegenwart hineinragt; die Einsicht in dieses traditionale Moment von Sprache hatte schon am neuzeitlichen Beginn nominalistischer Wissenschaft zu dem Bemühen geführt, sich der Tradition durch Austritt aus der geschichtlich gewordenen Sprache zu entledigen; die Domestizierung ihres semantischen Eigenlebens durch formalisierte Notationssysteme steht freilich immer noch im Bann einer als Flucht vor Vieldeutigkeit vollzogenen Aufklärung:

„Denn die Abschaffung der Sprache im Denken ist nicht dessen Entmythologisierung. Verblendet opfert Philosophie mit der Sprache, worin sie zu ihrer Sache anders sich verhält als bloß signifikativ; nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen. Die permanente Denunziation der Rhetorik durch den Nominalismus, für den der Name bar der letzten Ähnlichkeit mit dem ist, was er sagt, läßt sich indessen nicht ignorieren, nicht das rhetorische Moment ungebrochen dagegen aufbieten. Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“²²

17 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*; a.a.O., S. 21.

18 A.a.O., S. 157.

19 *Liber Metaphysicus*; zit. n. N. Erny, *Theorie und System der neuen Wissenschaft von Giambattista Vico*; a.a.O., S. 153.

20 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 64.

21 Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2; a.a.O., S. 13.

22 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 65f.

Zweierlei trägt die zitierte Passage zum Verständnis von Adornos Sprachdenken bei. Zum einen ist jetzt verständlich, aus welchem Grund Adorno gegen alle neueren philosophischen Entwicklungen an einer dem Deutschen Idealismus entnommenen Terminologie festhält. Die dialektische Denkbewegung trägt der historisch irreversiblen Trennung von Sprache und Sein durch den Nominalismus Rechnung, ohne sie als ein Letztes zu akzeptieren; Dialektik will die Sache in Gänze zur Sprache bringen und weiß doch, dass jeder Satz für sich genommen abstrakt und insofern unwahr ist: daher die rastlose Bewegung zwischen kontradiktorischen Propositionen. Der Unterschied zwischen spekulativer und negativer Dialektik ist dabei der zwischen Anmaßung und Ernüchterung; während Hegel beteuert, der sich selbst wissende Begriff enthalte schlechterdings alles in sich, ist Adorno die in dieser Anmaßung enthaltene Sehnsucht nicht fremd, ihre Erfüllung aber durch nichts mehr verbürgt. Zum anderen lässt die zitierte Passage verstehen, inwiefern Adorno dem rhetorischen Moment von Sprache eine philosophisch konstitutive Bedeutung zuspricht. Eine rhetorische oder, wie Humboldt formuliert: abbildliche Sprachverwendung vollzieht keine objektivierende Bezeichnung des Gegenstandes, sondern bringt die unverwechselbare Erfahrung dieses Gegenstandes zum Ausdruck. Mittels Rhetorik rettet sich „der Ausdruck ins Denken“ hinüber;²³ umgekehrt „ergreift das rhetorische Moment ... die Partei des Inhalts.“²⁴ Wir finden hier wieder die Disjunktion von Ausdruck und Kommunikation: der Erfahrungsgehalt allen Denkens ist expressiver Natur, seine intersubjektive Kommunikation muss diesen Inhalt aber in eine formale Allgemeinheit: die der Prädikation, zwingen. Wie dieser Konnex von Inhaltlichkeit und durch eine rhetorische Sprachverwendung zu rettendem Ausdruck sinnvoll verstanden werden kann, hat J.M. Bernstein jüngst exemplarisch verdeutlicht: Mit der Assertion ‚Der Stuhl ist rot‘ behauptet ein Sprecher offenkundig die Existenz des denotierten Gegenstandes und schreibt ihm eine spezifische Qualität zu; diese Behauptung eines objektiven Sachverhalts, die Adorno als die Funktion kommunikativer Sprachverwendung begreift, könnte prinzipiell von jedem Mitglied der entsprechenden Sprachgemeinschaft vorgenommen werden und ist insofern überindividuell; in dieser objektivierenden Redeweise ist freilich die Erfahrung des Sachverhalts durch den Sprecher getilgt. Anders in dem Satz: ‚Der Stuhl ist rot wie eine reife Tomate‘; hier wird die Feststellung eines Sachverhalts mit einem gegenstandsfremden Wissen assoziiert: der Stuhl ist *so* rot *wie* eine reife Tomate; diese rhetorische oder expressive Sprachverwendung bedeutet keine Suspension des assertorischen, in der Diktion Adornos: des kommunikativen Anteils von Sprache, aber er verschiebt unsere kognitive Orientierung von der affektneutralen Zuschreibung einer Eigenschaft auf die

23 A.a.O., S. 65.

24 A.a.O., S. 66.

Eigenschaft der Röte als solche; so wird die individuelle Gegenstandserfahrung in der Form des Urteils, nicht gegen sie gerettet.²⁵

Adorno verlangt von der Philosophie eine Sprachverwendung, die die bloße Repräsentation von Sachverhalten, wie sie den Wissenschaften zueigen ist, überschreitet; philosophische Erkenntnis soll Kontrapunkt sein zu jener *cognitio clara distincta*, die eine mathematisierte Erkenntnistheorie zur Norm erhoben hatte; der „Totalitätsanspruch der Identität“²⁶ lässt nämlich die Dinge „opak“²⁷ werden: Indem er sowohl ihre Geschichtlichkeit als auch ihre jeweilige Singularität ausblendet, verdunkelt er seine Gegenstände selbst.²⁸ So ist die Opazität des Gegenstandes Resultat der inneren Unzulänglichkeit des Repräsentationalismus, der sprachtheoretischen Gestalt des Identitätsdenkens; in Philosophie und Literatur legt die Moderne sich Rechenschaft über dieses ihr fragwürdig gewordene Verhältnis zur Sprache ab. Die gewachsene theoretische Aufmerksamkeit für den Fundierungscharakter von Sprache wird von Adorno also unter Verweis auf die Strukturen einer entzauberten Welt begründet; er bewertet die Zunahme des „Gewichts der Sprache in der Philosophie heute als symptomatisch für eine Welt .., in der Sprache überhaupt problematisch geworden ist“²⁹ und stellt fest, „daß Philosophie, die nicht Sprachphilosophie ist, heute eigentlich überhaupt gar nicht mehr vorgestellt werden kann.“³⁰ Das heißt aber auch: „Alle philosophische Kritik ist heute möglich als Sprachkritik.“³¹ Was sich in diesem Gedankengang bereits andeutet, wird deutlicher vernehmbar, wenn Adorno mit ihrer „Gebundenheit an Texte“³² das sprachliche Wesen der Philosophie begründet; hier wird deutlich, wie Adorno sich Sprache nähert, und was die zentrale Differenz zwischen den Sprachtheorien der älteren und der jüngeren Kritischen Theorie ausmacht: Adorno bestimmt das sprachliche Wesen der Philosophie aus hermeneutischer, nicht aus transzendentaler Perspektive. Dies ist eine Entscheidung für Hegel und Freud, während Habermas bekanntlich für Kant optiert. Die Eingangsfrage nach dem philosophischen Verhältnis zur brüchig gewordenen Tradition ist also zu reformulieren: Wie kann Denken, das sich seines Sprachcharakters bewusst ist, der Tradition sich entäußern und

25 J.M. Bernstein, Adorno. Disenchantment and Ethics; Cambridge 2001, S. 268ff.

26 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik; a.a.O., S. 165.

27 Ebd.; zu Adornos Auffassung von einer Opazität des Gegenstandes, die nicht etwa mit Quines ‚referential opacity‘ verwechselt werden darf, siehe Friedrich Glauner, Gut ist, was Sprache findet. Sprache, Erkenntnis und Utopie; in: D. Auer et al. (Hg), Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe; Darmstadt 1998, S. 151f.; ausführlich: ders., Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein; Freiburg/München 1997, S. 75ff.

28 Deshalb, so Adornos Vorwurf, war „die Dialektik Hegels [...] eine ohne Sprache“ (Negative Dialektik; a.a.O., S. 165), denn sie meinte ja, alles Werden und alles Besondere schon in sich aufgenommen zu haben und deshalb von der Reflexion auf Sprache sich dispensieren zu können; dieser tatsächlich unplausible Vorwurf wird kritisiert von Ch. Menke, Der ‚Wendungspunkt‘ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik; in: Ch. Demmerling/F. Kambartel (Hg.), Vernunftkritik nach Hegel; a.a.O., S. 9ff.

29 Theodor W. Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 2; a.a.O., S. 7.

30 Theodor W. Adorno, Ontologie und Dialektik; a.a.O., S. 61.

31 Theodor W. Adorno, Thesen über die Sprache des Philosophen; in: GS 1, S. 369.

32 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik; a.a.O., S. 65.

sie doch in verwandelter Gestalt bewahren? Adorno sieht den einzigen Weg im Durcharbeiten der geschichtlich tradierten Texte, also der bestimmten Negation der Tradition; sein Urbild oder phantastisches Universale einer sprachlich verfassten Philosophie ist das der einsamen, gleichsam weltvergessenen Lektüre, während Habermas das Bild von der begründungsorientierten Rede und Widerrede zwischen selbstbewussten Bürgern kategorial entfaltet. Philosophie gewinnt Freiheit, die nicht Willkür ist, gerade in Fühlung mit der Tradition, nicht durch Todeserklärungen und Präfixbildungen; auch hier denkt Adorno Freiheit also als Eingedenken von Heteronomie, nicht als bloße Abstoßung. Diese zwieschlächtige und allererst gleichsam um die Bewahrung einer Erbschaft besorgte Haltung zur Tradition kennzeichnet nun auch Adornos Haltung zur Metaphysik; nicht deren retrospektiv anmaßend erscheinenden Fundierungsansprüche, sondern die diesen Ansprüchen zugrundeliegende Welterfahrung motiviert seine bekannte ‚Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes‘. Tradition band einmal, nicht anders als die mythische Erzählung, die einzelmenschliche Erfahrung in einen die Generationen übergreifenden Zusammenhang ein. Man wird, vor aller näheren Bestimmung, sagen können, dass auch Metaphysik diesem Bedürfnis nach einem die Phänomene inwendig verbindenden Sinn Rechnung trug: was jene als lebensweltliche Selbstverständlichkeit bereithielt, wollte diese gerade durch kategoriale Reflexion vor dem Vergessen bewahren. Als Metaphysik entwarf sich Philosophie selbst als die im System kulminierende Wissenschaft der Wissenschaften; sie wollte das zersplitterte Wissen in die von ihr freigelegten Vernunftstrukturen des Seins eintragen und derart einerseits selbst inhaltlich werden und andererseits diesen Inhalten die Form begrifflicher Notwendigkeit verleihen. Nach dem Zerfall des von Hegel noch selbstverständlich in Anspruch genommenen Systemgedankens sieht sich Philosophie einerseits mit der grundsätzlichen Fragwürdigkeit von Metaphysik und andererseits mit dem unbestreitbaren Erkenntnisfortschritt der Einzelwissenschaften konfrontiert; angesichts dieser prekären Situation, die den Daseinsgrund von Philosophie überhaupt brüchig werden lässt, diagnostiziert Adorno bekanntlich zwei scheinbar entgegengesetzte, untergründig aber verbundene Tendenzen, die er als unzulängliche Reaktionen auf die Krise philosophischen Denkens betrachtet; während der logische Positivismus überkommene Problemstellungen größtenteils als sinnlos entlarvt und Philosophie auf ein selbst fragwürdiges Ideal von streng empirisch verfahrenender Wissenschaft verpflichtet, sagt die Fundamentalontologie sich von der Sphäre des bloß Seienden los, um der Selbstentbergung der unhintergehbaren Strukturen des Seins gleichsam zuzusehen; als vereint betrachtet Adorno Positivismus und Ontologie in deren Abneigung gegen die metaphysische Tradition der Philosophie, deren zentralen Aspekt er mit dem Begriff der Spekulation benennt. Während der Positivismus sich auf Faktizität verpflichtet und Subjektivität als Störfaktor aus dem Erkenntnisprozess ausschließen möchte,

suggeriert die Ontologie, durch sich die Wahrheit des Seins selbst sprechen zu lassen und derart die reflexive Distanz von Subjektivität und Objektivität überwunden zu haben; die Abneigung gegen den spekulativen Grundzug von Metaphysik enthüllt sich für Adorno somit als Abneigung gegen Subjektivität als der Instanz einer spekulativen Überschreitung des bloß Faktischen.³³ Sein Anliegen, mittels Reflexion aus registrierten Sachverhalten herauszulesen, was über diese hinausweist, lässt Adorno an Metaphysik auch nach deren Ende als System festhalten und markiert die Differenz zwischen Philosophie und Wissenschaft: während diese sich der Forschung verschreibt, hat jene Deutung zur Aufgabe.³⁴ Auf die moderne Fragwürdigkeit von Philosophie reagiert Adorno also nicht, indem er ihr einen besonderen Gegenstandsbereich, sondern indem er ihr einen ausgezeichneten Reflexionstypus zuschreibt, der selbst geschichtsphilosophische Relevanz besitzt. Insofern Philosophie deutend verfährt, vermag sie den metaphysischen Anspruch auf Totalitätserkenntnis zwar nicht mehr einzulösen, aber sie muss sich ebensowenig auf die Systematisierung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse beschränken: Philosophische Erkenntnis vollzieht sich für Adorno durch die Herstellung von „Versuchsanordnungen“³⁵, in denen Wirklichkeits Elemente, die für gewöhnlich beziehungslos koexistieren, in Beziehung gesetzt werden, um aus deren gleichsam chemischer Reaktion mehr über sie zu erfahren, als es ihre isolierte Betrachtung gestattet. Dass Adorno zur Charakterisierung philosophischer Erkenntnis ein der Naturwissenschaft entnommenes Bild verwendet, trägt der Bedeutsamkeit wissenschaftlicher Forschung Rechnung, mit der Philosophie seit Anbruch der Neuzeit konfrontiert ist; statt nämlich Philosophie durch ihre Abschottung gegen Wissenschaft zu verteidigen, wie er es an Heidegger diagnostiziert, betont Adorno gerade deren, freilich ambivalente, Relevanz für ein geschichtlich angemessenes Selbstverständnis der Philosophie:

„Unter den fälligen Aufgaben der Philosophie ist sicherlich nicht die letzte, ohne amateurhafte Analogien und Synthesen dem Geist die naturwissenschaftlichen Erfahrungen zuzueignen. Sie und der sogenannte geistige Bereich klaffen unfruchtbar auseinander; so sehr, daß zuweilen die Beschäftigung des Geistes mit sich selbst und der gesellschaftlichen Welt wie eitles Spiel erscheint. Hätte die Philosophie nichts anderes zu tun, als das Bewusstsein der Menschen von sich selbst auf den Stand dessen zu bringen, was sie von der Natur wissen, anstatt daß sie wie Höhlenbewohner hinter der eigenen Erkenntnis des Kosmos herleben, in dem die wenig weise Gattung homo sapiens ihr hilfloses Wesen treibt, so wäre das schon einiges.“³⁶

33 Vgl. Theodor W. Adorno, Wozu noch Philosophie; a.a.O., S. 462ff.; zum Begriff der Spekulation bei Adorno vgl. Jürgen Ritsert, Spekulatives Denken. Adorno als akademischer Lehrer; in: ders., Drei Studien zu Adorno; a. a. O., S. 34ff.

34 Theodor W. Adorno, Die Aktualität der Philosophie; in: GS 1, S. 334.

35 A. a. O., S. 335.

36 Theodor W. Adorno, Wozu noch Philosophie; a.a.O., S. 470.

Was Adorno hier als kulturtheoretische Gegenwartsdiagnose formuliert, ist zeitgleich von G. Steiner als die tendenzielle Entsprechlichkeit einer wissenschaftlich durchformten Welt beschrieben worden: dass nämlich die Sprachen der Wissenschaften sich auf prekäre Weise von der Sprache des Lebens in seinen wirklichen Verhältnissen (Humboldt) entkoppelt haben. Einen Sinnes mit der ‚Dialektik der Aufklärung‘ sieht Steiner die Erschließung gleichsam unsagbarer Realitätsbereiche vor allem mit der Entwicklung der Mathematik im 17. Jahrhundert anheben; deren ideale Größen entragen dem lebensweltlichen Erfahrungshorizont und sind angemessen thematisierbar nur in eigens konstruierten Symbolsystemen.³⁷ „Vermöge der Mathematik räumen die Sterne das Feld der Mythologie und ziehen an den Tabellentisch der Astronomen. Und sobald die Mathematik sich gewissermaßen im Knochenmark einer Wissenschaft festsetzt, werden die Begriffe dieser Wissenschaft, ihre Erfindungs- und Verständnisweise beständig weniger reduzierbar auf die Umgangssprache.“³⁸ Zugleich aber durchdringen die Konsequenzen einer technischen Applikation dieser Wissenschaftsentwicklung zunehmend jene Lebenswelt, die ihr nur sprachlos gegenübersteht; wo Habermas die Emergenz eigensinniger Expertenkulturen als Indiz einer ausdifferenzierten Vernunft versteht, sieht Adorno eine mit sich zerfallene oder zerrissene Vernunft, die auch in den Strukturen der Lebenswelt keine wirkliche Kohärenz mehr zu gewinnen vermag, sondern im bloßen Nebeneinander ihrer Fragmente gleichsam dahinsiecht. In dieser fast aussichtslosen Situation kann Philosophie kein fundierendes Wissen ums Ganze mehr verkörpern, sondern hat sich als Übersetzerin zwischen spezialistisch eingekapselter Wissenschaft und lebensweltlicher Erfahrung zu versuchen;³⁹ in dieser Positionsbestimmung von Philosophie unter nachmetaphysischen Bedingungen treffen sich Adorno und Habermas;⁴⁰ dass dieser „eine gelassener Beziehung“⁴¹ zum Instrumentalismus wissenschaftlicher Rationalität unterhält als jener, liegt an ihrer unterschiedlichen Einschätzung dessen, was eine von Wissenschaft gleichsam aufgelöste Metaphysik einmal vermochte; der metaphysische Zugriff aufs Ganze brachte die Philosophie eben nicht nur in die Position eines Platzanweisers, sondern erlaubte ihr zugleich die Artikulation einer in der Moderne geradezu unter Verdacht gestellten Erfahrung: die einer Einheit der Welt. Der Erkenntnisfortschritt sich eigensinnig entwickelnder Wissenschaften lässt diese einst ganz fraglose Einheitserfahrung sukzessive im Unsagbaren versinken; die wissenschaftlich durchformte Welt stellt sich Adorno als Resultat

37 Vgl. Uwe an der Weiden, $e^{2\pi i}-1=0$: Warum die Mathematik eine eigene Schrift braucht; in: Waltraud ‚Wara‘ Wende (Hg.), Über den Umgang mit der Schrift; a.a.O., S. 251ff.

38 George Steiner, Der Rückzug aus dem Wort; in: ders., Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche; Frankfurt/M 1973, S. 58.

39 „Wann immer Philosophie substantiell war, traten beide Momente zusammen“ (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik; a.a.O., S. 40).

40 J. Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret; in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln; Frankfurt/M 1983, S. 25f.

41 A.a.O., S. 20.

subjektlos ineinandergreifender Prozesse dar, deren Anonymität ihnen eine fast mythische Gewalt verleiht; bestand die genealogische Funktion des Mythos freilich noch in der beständigen Vergegenwärtigung des Ursprungs,⁴² ist die wissenschaftliche Rationalität strukturell auf Vergessen angelegt: die experimentelle Bestätigung einer Hypothese widerlegt und entwertet alle vorausliegenden Weltdeutungen, die der soeben bestätigten sich nicht einverleiben lassen; seit der kopernikanischen Wende etwa ist das ptolemäische Weltbild von nur noch literarischer Bedeutung; es ist, wie Foucault mit Canguilhem sagt, nicht mehr „im Wahren“.⁴³ Adorno behauptet nun, dass diese Logik wissenschaftlichen Fortschritts nicht als die Logik auch des philosophischen Fortschritts behauptet werden sollte; dies wäre nämlich die Totalisierung jener kritischen Methode und jener ausschließlich auf Repräsentation angelegten Sprache, die schon Vico als Signatur der Neuzeit ausgemacht hatte; Vergangenheit müsste dann auch der Philosophie bloß als defizienter Modus ihrer Gegenwart erscheinen und ihre eigene Geschichte als bloße Kette widerlegter Gewissheiten; deshalb könnte Adorno zwar der gegenwärtig betonten kulturellen Bedeutung von Erinnerung zustimmen, nicht aber Wissenschaft als institutionalisiertes kollektives Gedächtnis begreifen.⁴⁴ Dies nötigt Philosophie, die auf wissenschaftliche Erkenntnisse angewiesen ist, die Wissenschaft ihrerseits nicht als Letztes zu nehmen; Philosophie nimmt Wissenschaft ernst, aber mehr noch das, was Wissenschaft ihrerseits nicht ernst nehmen kann; derart erhebt sich Philosophie nicht mehr über die Wissenschaften, sondern wendet sich dem zu, was sich dem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse entzieht:

„Philosophie lebt in Symbiose mit der Wissenschaft; von ihr kann sie nicht sich lossagen ohne Dogmatismus, schließlich Rückfall in Mythologie. Ihr Gehalt aber wäre auszudrücken, was von Wissenschaft, Arbeitsteilung, den Reflexionsformen des Betriebs der Selbsterhaltung versäumt oder weggeschnitten wird.“⁴⁵

Der Grund für die nachdrückliche Abgrenzung des philosophischen Fortschritts gegenüber dem wissenschaftlichen liegt also in Adornos Überzeugung, dass die Philosophie Fragen verhandelt, die aus dem wissenschaftlichen Gegenstandsbereich gerade herausfallen; Philosophie fungiert als Instanz des Eingedenkens, des Erinnerns dessen, was in einer wissenschaftlich durchgestalteten Welt keine Geltung mehr beanspruchen kann, aber deshalb seine Virulenz nicht eingebüßt hat; es ist dies insbesondere die Frage metaphysischen Sinns, die in der Moderne ja entweder selbst unter Sinnlosigkeitsverdacht gerät, oder unter Hinweis

42 Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos; in: ders., Vernunft und Mythos; Basel u.a. 31993.

43 Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses; Frankfurt/M 1991, S. 24.

44 So etwa Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen; München 1992, S. 299f.

45 Theodor W. Adorno, Fortschritt; a.a.O., S. 635

auf den Entwurfscharakter des Daseins beantwortet wird.⁴⁶ Selbstgemachter Sinn aber, so Adorno, vermag die Erfahrung des metaphysischen Sinns nie zu ersetzen:

„Der Begriff des Sinns involviert Objektivität jenseits allen Machens; als gemachter ist er bereits Fiktion, verdoppelt das, sei's auch kollektive Subjekt und betrügt es um das, was er zu gewähren scheint. Metaphysik handelt von einem Objektiven, ohne doch von der subjektiven Reflexion sich dispensieren zu dürfen.“⁴⁷

Die Versprachlichung der Erfahrung eines gegebenen und durch Tradition weitergegebenen Sinns war das, wenn auch unbewusste Motiv von Mythos, Religion und Metaphysik; in ihnen sollte Sprache teilhaben an einem Sinn, der nicht ihr selbst entspringt. Die Krise von Metaphysik ist nun letzte Konsequenz nominalistischer Aufklärung, insofern sie den von ihr angenommen objektiven Sinn nicht rational auszuweisen vermag; insofern Metaphysik aber, sachlich verwandt dem Mythos und der Religion, der Versuch war die Erfahrung objektiven Sinns sprachlich zu artikulieren, ist ihre Krise auch eine Krise der Sprache. Sinn, so die geschichtsphilosophische Diagnose, kann unter modernen Bedingungen unmöglich als ontische Bestimmung der Dinge selbst betrachtet werden; zugleich soll er nicht bloßes Resultat regelkonformer Sprachverwendung sein, das einer objektivierten Gegenstandswelt aufgeprägt wird; der Versuch, Sprache restaurativ als Ort einer Selbstentbergung des Seins zu konzipieren, muss von Adorno also ebenso abgelehnt werden, wie der hybride Versuch, sie in den Raum bloß intersubjektiver Sinngenesis einzuschließen. Der Riss zwischen Sprache und Sein, der sich im Zuge eines nominalistischen Aufklärungsprozesses auftat, ist weder zu kitten noch zu hypostasieren; vielmehr geht es Adorno um die Erinnerung ihrer verlorenen Einheit, um auch in sprachtheoretischer Hinsicht die Selbstreflexion von Aufklärung zu befördern. So sind denn auch, gleichsam als Reminiszenz an die erfüllte Rede des Mythos, in seinem Sinnbegriff sprachlicher und metaphysischer Sinn verwoben.⁴⁸ Adornos Interpretation des ‚Endspiels‘, das dieses Verhältnis sprachlichen und metaphysischen Sinns negativ zur Darstellung bringt, zeichnet sich gegenüber den zeitgenössischen durch ihre geschichtsphilosophische Bestimmtheit aus. Wie immer ablehnend oder zustimmend die Kritiken des 1957 uraufgeführten ‚Endspiels‘ sein mochten, sie unterließen jede Bezugnahme auf den kaum mehr als zehn Jahre zurückliegenden Zivilisationsbruch, obwohl doch das Stück eine postkatastrophische Atmosphäre evoziert, die eine solche Bezugnahme zumindest damals nachgerade hätte erzwingen müssen. Stattdessen zogen die Interpreten sich in die historische

46 „Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht“ (GS 3, S. 21).

47 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 369.

48 Die in dieser Hinsicht aufschlussreichste Untersuchung stammt von Gunzelin Schmid Noerr, *Der Schatten des Widersinns. Adornos ‚Versuch, das Endspiel zu verstehen‘ und die metaphysische Trauer*; in: Hans-Dieter König (Hg.), *Neue Versuche, Becketts Endspiel zu verstehen. Sozialwissenschaftliches Interpretieren nach Adorno*; Frankfurt/M 1996, S. 18ff.

Unbestimmtheit zurück und sahen in ihm einen Ausdruck des Lebensekels, der Sinnleere menschlichen Daseins und der Unmöglichkeit echter Kommunikation.⁴⁹ Adorno dagegen verortet das ‚Endspiel historisch konkret; er liest es als Bestandsaufnahme der Welt nach Auschwitz und kann deshalb in ihm wesentliche Motive seines eigenen Denkens bestätigt sehen; er schreibt seinem philosophischen Vorhaben nämlich ebenfalls zeitdiagnostischen Charakter zu; er geht freilich übers Endspiel insofern hinaus, als er mit der Diagnose zugleich das Therapeutikum entwickeln will: Philosophie als Erinnerungsarbeit. Adorno verwendet das Stück zur Abrechnung mit dem, was zumindest er selbst als Existenzialismus begreift; polemisch werden Heidegger, Jaspers und Sartre zusammengeworfen. Verhandelt wird ihm zufolge im ‚Endspiel‘ die Kategorie des Sinns, genauer: ihre geschichtliche Zerrüttung wird dokumentiert. Der vom Interpreten dabei verwendete Sinnbegriff ist umfassend und deshalb äquivok: er deckt bei Adorno zunächst den als objektiv gegebenen, geschichtlich sich vollziehenden Sinn der metaphysischen Tradition; dann den in der geschlossenen dramatischen Form sich niederschlagenden Sinn des künstlerischen Artefakts selbst; schließlich den die Kohärenz von Interaktion gewährleistenden sprachlichen Sinn, den Adorno dialogisch nennt.⁵⁰ Dass er diese Sinnbegriffe als ineinander verschränkt betrachtet, ist angesichts seiner Auffassung, Äquivokationen verwiesen „auf ein Gemeinsames“⁵¹, nicht überraschend; dieses Gemeinsame ist hier kein Drittes, an dem die genannten Sinnbegriffe teilhätten, sondern der metaphysische Sinn selbst, der so als übergreifendes Allgemeines fungiert; er stiftet offenbar den Sinn jener anderen Sinnbegriffe, teilt sich ihnen mit, und verurteilt sie umgekehrt zum Untergang, sobald er selbst an sein geschichtliches Ende gelangt. Diese umfassende Dekomposition von Sinn sieht der negative Hegelianer im ‚Endspiel‘ dokumentiert:

„Die Explosion des metaphysischen Sinnes, der allein die Einheit des ästhetischen Sinnzusammenhangs garantierte, lässt diesen mit einer Notwendigkeit und Strenge zerbröckeln, die der des überlieferten dramaturgischen Formkanons nicht nachsteht. Einstimmiger ästhetischer Sinn, vollends dessen Subjektivierung in einer handfesten, tangiblen Intention, surrogierte eben jene transzendente Sinnhaftigkeit, deren Dementi selbst den Gehalt [des ‚Endspiels‘; C.M.] ausmacht. Die Handlung muss durch die eigene organisierte Sinnlosigkeit dem sich an bilden, was in dem Wahrheitsgehalt von Dramatik überhaupt sich zutrug. Solche Konstruktion des Sinnlosen hält auch nicht inne vor den sprachlichen Molekülen: wären sie, und ihre Verbindungen, rational sinnhaft, so synthetisierten sie im Drama unabdingbar sich zu jenem Sinnzusammenhang des Ganzen, den das Ganze verneint.“⁵²

49 A.a.O., S. 19ff.

50 Theodor W. Adorno, Versuch, das Endspiel zu verstehen; in: GS 11, S. 282

51 Ebd.

52 A. a. O., S. 282f.

Die manifeste Sinnwidrigkeit der, wenn davon überhaupt noch zu sprechen ist, sprachlichen Interaktion zwischen Hamm und Clov ist Adorno zufolge Ausdruck des Verlusts metaphysischen Sinns; es ist seine Überzeugung, dass sprachlicher Sinn auf dem metaphysischen gründete: dass der Sinn der Rede über die Welt fußte auf dem Sinn der Welt selbst. Metaphysik war, nach Auffassung Adornos, gleichsam der letzte Anker der Vernunft, insofern sie auf ein Unverfügbares zielte, an dem die hybride Selbsterhebung subjektiver Vernunft ihre Grenze fand. In der Annahme einer die Welt menschlicher Zwecke übersteigenden Entität reflektierte sich, wie schwach auch immer, die ursprüngliche Eingelassenheit der Gattung in den Zusammenhang des Natürlichen; so war Metaphysik das seiner selbst unbewusste Eingedenken der Natur im Subjekt: Erinnerung eines unverfügbar Übermächtigen, das dem Verfügungswillen subjektiver Vernunft Einhalt gebot. Mit dem Zerfall von Metaphysik wird die verfügende Vernunft schrankenlos und an sich selbst irre, weil sie ihre eigene Sinnleere spürt; die programmatische Forderung, eine gleichsam auf sich allein gestellte Moderne müsse ihren Sinn sich selbst entnehmen, setzt sich für Adorno gerade über das perennierende Bedürfnis nach einem gegebenen Sinn hinweg.

Sofern nun heute sprachlicher Sinn nicht mehr auf dem metaphysischen gründen kann, ist uns ein substanzielles Sprechen verwehrt; was bleibt, ist nur die Erfahrung der Brüchigkeit oder auch: Unbestimmtheit von Sinn.⁵³ Als nachgerade klassischer Ausdruck der sprachlichen Erschütterung zu Beginn des 20. Jahrhunderts kann Hofmannsthals Chandos-Brief betrachtet werden, auf den sich Adorno im Zusammenhang von Überlegungen zum Verhältnis von Metaphysik und Sprache bezieht.⁵⁴ Der 1902 erstmals erschienene „Brief des Lord Chandos“ ist adressiert an Francis Bacon, Lord Verulam und Viscount St. Albans – jenen Francis Bacon, der in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als einer der Protagonisten einer zweckrational verengten Auffassung von Aufklärung und als Verfechter einer disziplinierten, auf Repräsentation verpflichteten Sprachverwendung vorgestellt wird.⁵⁵ In dem Brief versucht nun Lord Chandos seinem Freund den Grund für ein „zweijähriges Stillschweigen“ (21) zu erläutern; es ist ein Verzweifeln an der Unzulänglichkeit der kommunikativen Sprache, deren Transparenz und Präzision über ihre Distanz zur radikal individuellen Erfahrung nicht mehr hinwegzutäuschen vermögen; die Kraftlosigkeit einer auf die intersubjektiv gültige Repräsentation von Sachverhalten zugeschnittenen Sprache macht sich als Aphasie bemerkbar: „Mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgendetwas

53 Zum Problem der Unbestimmtheit, das eine sich selbst fragwürdig gewordene Moderne auf vielerlei Weisen bearbeitet, siehe insbesondere die Untersuchungen von Gerhard Gamm: *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*; Frankfurt/M 1994; *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*; Frankfurt/M 2000.

54 Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*; a.a.O., S. 193.

zusammenhängend zu denken oder zu sprechen“ (25). Es wäre ein Leichtes, dieser Proposition einen performativen Selbstwiderspruch nachzuweisen, da sie ja die sprachlich konsistente Darstellung einer Unmöglichkeit sprachlicher Konsistenz einleitet; die Diagnose eines Zerfalls der Sprache zielt freilich nicht auf das *knowing how* ihrer Anwendungsregeln, sondern auf die affektive Entwirklichung sprachlicher Allgemeinheit: „die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze [...]. Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen“ (25f.). Rebellierend macht sich im Briefschreiber eine Erfahrung geltend, die in die distinkten Begriffe der repräsentierenden Sprache keinen Eingang finden kann; es ist die Erfahrung einer inwendigen Verbundenheit alles Seienden: „Mir erschien damals in einer Art von andauernder Trunkenheit das ganze Dasein als eine große Einheit: [...] in allem fühlte ich Natur, [...] und in aller Natur fühlte ich mich selber“ (23f.). Diese Erfahrung eines allseitigen Zusammenhangs ist zugleich die Reanimation jener toten Objektivität, die Aufklärung in ihrer Wendung gegen allen als mythisch deklarierten objektiven Sinn konstruiert hatte: „Diese stummen und manchmal unbelebten Kreaturen heben sich mir mit einer solchen Fülle, einer solchen Gegenwart der Liebe entgegen, daß mein beglücktes Auge auch ringsum auf keinen toten Fleck zu fallen vermag. Es erscheint mir alles, alles, was es gibt, alles was meine verworrensten Gedanken berühren, etwas zu sein. Auch die eigene Schwere, die sonstige Dumpfheit meines Hirnes erscheint mir als etwas; ich fühle ein entzückendes, schlechthin unendliches Widerspiel in mir und um mich, und es gibt unter den gegeneinanderspielenden Materien keine, in die ich nicht hinüberzufließen vermöchte. Es ist mir dann, als bestünde mein Körper aus lauter Chiffren, die mir alles aufschließen“ (29). Es wäre naheliegend, die Entgrenzungserfahrung einer Vereinigung von Selbst und Welt im Medium eines alles durchwaltenden Sinnes den Momenten religiöser Ekstase zuzuschreiben; Hofmannsthal ist sich am Beginn des 20. Jahrhunderts allerdings des Substanzverlustes von Religion bewusst und weigert sich deshalb jene Erfahrung in eine Form zu bringen, deren Anachronizität sich ihrem Gehalt mitteilen müsste: „Aber dergleichen religiöse Auffassungen haben keine Kraft über mich; sie gehören zu den Spinnennetzen, durch welche meine Gedanken hindurchschießen, hinaus ins Leere, während so viele ihrer Gefährten dort hangenbleiben und zu einer Ruhe kommen. Mir haben sich die Geheimnisse des Glaubens zu einer erhabenen Allegorie verdichtet, die über den Feldern meines Lebens steht wie ein leuchtender Regenbogen, in einer stetigen Ferne, immer bereit zurückzuweichen, wenn ich mir einfallen ließe, hinzueilen und mich in den Saum seines

55 Hugo von Hofmannsthal, Ein Brief; in: ders., Der Brief des Lord Chandos. Erfundene Gespräche und Briefe; Frankfurt/M 2002, S. 21ff; Zahlen in Klammern beziehen sich im folgenden als Seitenangaben auf diese Ausgabe.

Mantels hüllen zu wollen“ (24). In diesem Bild des sich entziehenden Regenbogens ist noch die romantische Erfahrung der Unsagbarkeit des Absoluten wahrnehmbar; und auch die sprachliche Umgangsweise mit dieser Entzugserfahrung hat Ähnlichkeit mit jener der Romantik: diese wählt bekanntlich die Form des Fragments, um im Selbstdementi endlicher Sätze das Unendliche wenigstens anzudeuten. Hofmannsthal lässt seinen Briefschreiber nun den Plan eines Buchs entwickeln, in dem die unsagbar gewordene Ganzheitserfahrung durch die Deutung des Partikularen hindurch gerettet werden soll; als eine „Zusammensetzung von Nichtigkeiten“ soll dieses enzyklopädische Buch die „Gegenwart des Unendlichen“ (28) aufscheinen lassen; es soll die Erfahrung eines säkularisierten und doch gegebenen Sinnzusammenhangs zum Ausdruck bringen – nicht in der diskursiven Ordnung des Kategorialen, sondern als narrative Konstellation jener Alltagsphänomene, die dem nominalistischen Blick als bloß kontingente Mannigfaltigkeit erscheinen.

Der Brief des Lord Chandos an Francis Bacon bringt also eine sprachliche Krisenerfahrung zum Ausdruck und deutet diese zugleich als historische Krise jenes Repräsentationsmodells von Sprache, das eine nominalistisch verfahrenende Aufklärung zum allein gültigen erhoben hatte; dem Verfechter des strikten Repräsentationalismus, wird gezeigt, wie die auf bloße Signifikation zugeschnittene Sprache in Konfrontation mit der einzelmenschlichen Erfahrung ihre Unwahrheit enthüllt; der dürre Erfahrungsbegriff des Empirismus wird konfrontiert mit einer Erfahrung, die einst ihren Ausdruck fand in den das Ganze umgreifenden Erzählungen von Mythos, Religion und Metaphysik, unter den Bedingungen einer in ihre Momente auseinandergetretenen Vernunft aber im Unsagbaren versunken ist. Diese Krise der Erfahrung von Ganzheit und ihrer sprachlichen Artikulation ist charakteristisch für das frühe 20. Jahrhundert, wobei sich freilich gegensätzliche Reaktionen verzeichnen lassen, die alle auf bemerkenswerte Weise ins Wien jener Zeit zurückführen: Fritz Mauthners ‚Kritik der Sprache‘ als Ausdruck eines radikalen Skeptizismus entsagt der Hoffnung auf transparenten Sinn und dessen sprachliche Artikulation;⁵⁶ der frühe Wittgenstein versucht dagegen, einig mit dem logischen Positivismus, neue Fundamente für Transparenz und Eindeutigkeit mittels der Analyse und Formalisierung von Sprache zu legen; allein die Psychoanalyse gibt sich nicht dem Defätismus hin, sondern dringt zu jener expressiven Sinnschicht vor, auf dem noch die repräsentierende Sprache ruht. Die Psychoanalyse widmet sich den affektiv aufgeladenen Bildern der Kindheit, die jener arbiträren Zeichensprache unterliegen, aus der die rationalen Welterklärungen gefertigt sind;⁵⁷ dieser fundierende Charakter eines bildlich artikulierten Sinns, auf den ja schon Vico in aufklärungskritischer Absicht hingewiesen hatte, ist auch

56 Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 1: Zur Sprache und zur Philosophie; Leipzig ³1923.

57 Zu den kulturellen Voraussetzungen der Psychoanalyse im Wien jener Zeit siehe: Mario Erdheim, Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit; Frankfurt/M 51997, S. 41-199 (Freuds Konzept des Unbewußten und die Wiener Décadence).

vorausgesetzt, wenn Adorno sich bemüht, einen Umgang mit der Krise von Metaphysik jenseits von Positivismus und Fundamentalontologie zu finden. Beide Reaktionen auf das Ende von Metaphysik sind für Adorno unbefriedigend; das nach ihm angemessene philosophische Verhalten ist bekanntlich das einer ‚Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes‘. Auf eine Metaphysik, die sich im Sturz befindet kann man sich freilich nur noch in veränderter Weise beziehen; was Adorno als eine philosophisch angemessene Bezugnahme auf eine historisch brüchig gewordene Metaphysik vorschlägt, erschließt sich dem Verständnis allerdings erst, wenn deutlich ist, was er selbst unter Metaphysik begreift und was an ihr zur ‚Solidarität‘ gleichsam auffordert. Allgemein wird vermerkt, dass die Verständigung über die gegenwärtige Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Metaphysik durch den Umstand erschwert wird, dass nur schwer anzugeben ist, was denn sinnvoll unter diesem Begriff zu befassen wäre; die Metaphysikkritik sieht sich nicht selten dem Retorsionsargument ausgesetzt, mit unifikatorischem Gestus die Einheit ihres Themas überhaupt erst zu erzeugen, um alsbald einer neuen, noch nicht klassifikatorisch erfassten Gestalt von Metaphysik gegenüberzustehen.⁵⁸ Ich will deshalb Gründe für Adornos ‚Solidarität mit Metaphysik‘ weniger aus kategorialen Vorfestlegungen als aus dem gewinnen, was er selbst als den zu rettenden Erfahrungsgehalt von Metaphysik ausmacht;⁵⁹ in diesem Zusammenhang wird sich zeigen, dass sein Denken gerade dort profan psychologisch wird, wo es sich den klassischen letzten Fragen zuwendet.

Die Frage, wie Metaphysik möglich sei, zielte einst auf die Form: ein Ensemble von Sätzen, deren Synthesis a priori den Einheitsgrund möglicher Erfahrung darstellen sollte.⁶⁰ Diese untergründige Einheit unserer Welterfahrung ist im Zuge der Säkularisierung brüchig und durch Auschwitz endgültig zum Anachronismus geworden, weil „was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit Erfahrung zerschlug.“⁶¹ Diese historisch eröffnete Diskrepanz zwischen Begriff und Erfahrung affiziert die Frage nach Metaphysik selbst; vollzog sich die Befassung mit Metaphysik vormals auf dem Feld der Erkenntnistheorie, sieht sie sich nach dem Einbruch des Unvorstellbaren aufs Feld der Geschichtsphilosophie verwiesen:

58 Vgl. etwa Rolf Schönberger, *Das Verstehen und seine Grenze. Über die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysikkritik*; in: V. Höhle (Hg.) *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*; Stuttgart-Bad Cannstadt 2002, S. 31ff.; Matthias Lutz-Bachmann, *Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik*; in: V. Höhle (Hg.) *Metaphysik*; a.a.O., S. 197ff.

59 Für eine luzide Analyse der Struktur des Metaphysikbegriffs bei Adorno siehe aber Axel Hutter, *Adornos Meditationen zur Metaphysik*; in: *DZPh* 1/1998, S. 45ff.

60 Vgl. Kant, *Prolegomena*, A 126; in: *Werke III*, ed. Weischedel; Darmstadt 1983.

61 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 354.

„Anstelle der Kantischen erkenntnistheoretischen Frage, wie Metaphysik möglich sei, tritt die geschichtsphilosophische, ob metaphysische Erfahrung überhaupt noch möglich ist.“⁶²

Adorno geht davon aus, dass die metaphysischen Systeme kategoriale Entfaltungen eines metaphysischen Impulses waren, der in einer historisch vergänglichem Welterfahrung gründete; historisch vergänglich ist diese Erfahrung eines gegebenen und dann nur kategorial ausbuchstabierte Sinns, weil der Nominalismus der Aufklärung Sinn lediglich als einen vom Subjekt gemachten kennt; angesichts der Begründungsanforderungen von Aufklärung sieht sich diese Sinnerfahrung nämlich immer stärker zum Argument genötigt und schlägt schlussendlich, in der entzauberten Welt, in die Negativität der Enttäuschung um:

„Unverkennbar wird reine metaphysische Erfahrung blasser und desultorischer im Verlauf des Säkularisierungsprozesses, und das weicht die Substantialität der älteren auf. Sie hält sich negativ in jenem Ist das denn alles?, das am ehesten in vergeblichem Warten sich äußert.“⁶³

Das vergebliche Warten auf die Einlösung eines ursprünglichen Sinnversprechens, die Enttäuschung über die bloße Faktizität der prosaischen Welt, charakterisiert philosophisches Denken, das nach deren geschichtlichen Ende solidarisch ist mit Metaphysik; dieses ernüchterte Denken zieht seine Kraft gleichwohl aus Erfahrungen, die dem nicht vollends verhärteten Individuum zugänglich sind, weil sie dessen eigener Vorzeit entstammen; es ist die Welt kindlich-erwartungsfroher Welterschließung, in der sich Rudimente dessen finden, was einmal metaphysische Erfahrung gewesen sein muss:

„Was metaphysische Erfahrung sei, wird, wer es verschmäht, diese auf angebliche religiöse Urfahrungen abzuziehen, am ehesten wie Proust sich vergegenwärtigen, an dem Glück etwa, das Namen von Dörfern verheißen wie Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Man glaubt, wenn man hingehet, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre man zu nah, und darum sähe man es nicht... Dem Kind ist selbstverständlich, daß, was es an seinem Lieblingsstädtchen entzückt, nur dort, ganz allein und nirgends sonst zu finden sei; es irrt, aber sein Irrtum stiftet das Modell der Erfahrung, eines Begriffs, welcher endlich der der Sache selbst wäre, nicht das Armselige von den Sachen Abgezogene.“⁶⁴

Adorno nimmt das Bild vom Regenbogen, der zurückweicht, sobald man ihm zu nahe kommt, nicht zufällig auf; wie bei Hofmannsthal steht der Regenbogen für das Absolute der Metaphysik, das sich jedem Versuch der Inbesitznahme, der Positivierung entzieht: in der

62 A.a.O., S. 365.

63 A.a.O., S. 368.

64 A.a.O., S. 366.

entzauberten Welt lässt das Absolute sich nur im Modus des Entzugs erfahren. Im Bild, das Adorno uns hier zeigt, wird die einstige metaphysische Erfahrung in die kindliche Welterschließung verlegt; genuin philosophisches und das heißt: metaphysisches Denken hat für ihn sein affektives Fundament in der kindlichen Welterfragung; kognitiv ist der Philosophie die Naivität des kindlichen Fragens freilich verboten, erscheint die Frage nach einem ursprünglichen Fragen als Hokuspokus;⁶⁵ sublimiert sie aber nicht die kindliche Fähigkeit zu unreglementierter Welterfahrung, erstarrt sie zum logischen Kalkül. Wie dem Kind, sind auch der Philosophie die Dinge im Wort auf ausgezeichnete Weise präsent: nämlich nicht als Exemplare einer Gattung, sondern als qualitativ unverwechselbare Phänomene, deren Erfahrung schlechterdings nicht austauschbar ist. Philosophische Sprachverwendung zielt auf diese Erfahrung des „absolut, unauflöslich Individuierten“;⁶⁶ deshalb misst sie dem Namen eine so große Bedeutung bei, der ja einmal das Wesen einer Sache oder einer Person zum Ausdruck bringen sollte. Über ihren Konkretismus hinaus, ist die kindliche Welterfahrung auch projektiv angelegt: In der Welt findet das Kind immer auch, was es, unwissentlich, in sie hineinlegte. Das Denken des Kindes hat sich noch nicht, wie das der aufgeklärten Erwachsenen, zur Registratur des Faktischen geläutert, sondern wird getrieben vom Wunsch, der über Faktizität hinauschießt; diese transzendierende Macht des Wunsches macht denn auch den metaphysischen Impuls aus, den Philosophie nach dem Ende von Metaphysik zu retten hat:

„Metaphysik ist, dem eigenen Begriff nach, möglich nicht als ein deduktiver Zusammenhang über Seiendes. Genausowenig kann sie nach dem Muster eines absolut Verschiedenen gedacht werden, das furchtbar des Denkens spottete. Danach wäre sie möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem. Von diesem empfinde sie den Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten. Dazu muss sie auf das Wünschen sich verstehen. Dass der Wunsch ein schlechter Vater des Gedankens sei, ist seit Xenophanes eine der Generalthesen der europäischen Aufklärung, und sie gilt ungemildert noch gegenüber den ontologischen Restaurationsversuchen. Aber Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis – zunächst die Lebensnot – in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das wishful thinking verworfen ist.“⁶⁷

Adorno ist hier genauso ambivalent, er würde sagen: dialektisch, wie angesichts der von ihm diagnostizierten Liquidation des Individuums, die er sowohl kritisch als auch zustimmend diagnostiziert. Die geistesgeschichtlich letzte Entfaltung eines metaphysischen Systems durch den absoluten Idealismus war nämlich bereits die kategoriale Verschüttung des metaphysischen Impulses, der überhaupt Motiv jener Systembildung gewesen war; insofern

65 Vgl. etwa die auf Heidegger gemünzte Bemerkung in der Negativen Dialektik: a.a.O., S. 116f.

66 A.a.O., 366

67 A.a.O., S. 399.

birgt der Zerfall metaphysischer Systematizität auch die historische Möglichkeit zur Erinnerung ihres ursprünglichen Erfahrungsgehalts:

„Wem gelänge, auf das sich zu besinnen, was ihn einmal aus den Worten Luderbach und Schweinstiege ansprang, wäre wohl näher am absoluten Wissen als das Hegelsche Kapitel, das dem Leser verspricht, es ihm überlegen zu versagen.“⁶⁸

Das Kind vermag die Welt noch als jene sinnvolle Ganzheit erfahren, die der Metaphysiker begrifflich zu konstruieren verspricht, ohne dieses Versprechen letztlich einlösen zu können. Die Bilder einer unversehrten, noch nicht in gleichgültig koexistierende Teile zerfallenen Welt entstammen im Falle Adornos nun bekanntlich jenen Dörfern im Frankfurter Umland, deren Namen bemerkenswert sexuelle Assoziationen provozieren; an sie ist jene beglückende Erfahrung von Ganzheit gebunden, die den Sehnsuchtsgrund seiner Befassung mit Metaphysik ausmacht; der Untergang dieser Kindheitserfahrung in einer fragmentierten und von Zweckrationalität überschatteten Welt der Erwachsenen stiftet nämlich das Bedürfnis der Philosophie. Das Kind unterstellt der Welt ein Glücksversprechen – anders, so würde Adorno wohl argumentieren, wendete es sich ihr nicht zu; es fordert von ihr die Einlösung jenes Versprechens und kommt doch nicht umhin, mit jeder Erfahrung ihr Ausbleiben zu konstatieren; und doch sind alle philosophischen Anstrengungen letztlich von dem Bedürfnis motiviert, diese Bilderwelt der Kindheit im Medium des Begriffs vor dem Untergang zu bewahren; deshalb gehen alle Begriffe ‚auf Nichtbegriffliches‘, nämlich die Urbilder jenes primordialen Sinns, aus denen sie ihre Geltungskraft beziehen:

„Mit dem Glück ist es nicht anders als mit der Wahrheit: Man hat es nicht, sondern ist darin. Ja, Glück ist nichts anderes als das Umfangensein, Nachbild der Geborgenheit in der Mutter. Darum aber kann kein Glücklicher je wissen, daß er es ist. Um das Glück zu sehen, müßte er aus ihm heraustreten: er wäre wie ein Geborener. Wer sagt, er sei glücklich, lügt, indem er es beschwört, und sündigt so an dem Glück. Treue hält ihm bloß, der spricht: ich war glücklich.“⁶⁹

Wenn ein Philosoph einen klassischen Begriff einer philosophischen Disziplin so nachdrücklich auf seinen psychodynamischen Geltungsgrund zurückführt, wird man über den damit eröffneten Weg aus der Philosophie heraus diskutieren können – schwerlich aber über die Relevanz psychoanalytischer Denkfiguren noch in dessen abstraktesten Begriffserwägungen; auch deshalb meine ich, Adornos Reflexionen zur Krise von Metaphysik nicht stärker psychologisiert zu haben, als diese selbst ‚psychologisch‘ sind. Der starke

68 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 359.

69 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 126.

psychoanalytische Zug im Denken Adornos ist hinsichtlich seiner Deutung der Gattungsgeschichte oft bemerkt und kritisiert worden; die zweckrationale Zurichtung von Natur soll bekanntlich ihr innerpsychisches Korrelat in der Unterdrückung des Triebgeschehens finden, dessen nichtregressive Befreiung dann mit der Formel vom Eingedenken der Natur im Subjekt reflexionsphilosophisch umschrieben wird; diese vielleicht wirklich zu eingängige Argumentationsfigur unterliegt noch Adornos Bild von einer kindlichen Sprache, die dem Primat der Zweckrationalität zum Opfer fällt. Kinder sind einer „sinnfernen Sprache mächtig“⁷⁰, in der sie sich mit Dingen, Tieren oder auch der für Erwachsene so rätselhaften Figur des Clowns zu verständigen vermögen; ihnen sagt die Welt mehr, als die Erwachsenen in ihrer zur Signifikation geronnenen Sprache zu vernehmen vermögen; so wie die organisierte Naturbeherrschung durch die Gattung sich im Individuum als Triebunterdrückung fortsetzt, muss dann freilich der bloß negative Bezug einer nominalistisch aufgeklärten Gattung auf ihre eigene Vergangenheit seine individuelle Entsprechung finden in der Entwertung dieser kindlichen Objektbeziehungen:

„Natur, so unerbittlich verdrängt vom Prozess des Erwachsenwerdens, wie jene Sprache den Erwachsenen unwiederbringlich ist.“⁷¹

Vor diesem Hintergrund eines idealisierten Bildes von Kindheit sind Bemerkungen über eine „allzu erwachsene Vernunft“⁷² zu verstehen, die Adornos Werk durchziehen; die Erinnerung dieser kindlichen Welt ist natürlich Philosophen und Künstlern aufgegeben, mag aber auch Personen gelingen, die sich einen Zugang zu jener Schicht mimetischen Sinns bewahrt haben, in der Vico die Welt des Individuums wie der Gattung hatte anheben lassen; in Charlie Chaplin etwa sieht Adorno die kindliche Erfahrungswelt gerettet durch das gestische Vermögen eines Erwachsenen; Chaplins imitatorisches Genie bringt – gebrochen und deshalb clownesk – die Vorzeit des Subjekts in der von zweckrationalem Verfügungshandeln dominierten Gegenwart zur Geltung:

„Es ist, als bildete er das erwachsene zweckvolle Leben, das Rationalitätsprinzip selbst zurück in mimetische Verhaltensweisen und versöhnte es dadurch.“⁷³

Die sich zur Totalität aufspreizende Zweckrationalität wird von Adorno nicht nur phylogenetisch: als die der mythischen Bilderwelt entflohenen Vernunft, sondern auch ontogenetisch situiert: als der sich über das spielerische Weltverhältnis des Kindes erhebende

70 Theodor W. Adorno, Zweimal Chaplin; in: GS 10.1, S. 363.

71 Ebd.

72 Theodor W. Adorno, Blochs Spuren; in: GS 11, S. 234.

Realismus der Erwachsenen. Aus dieser Bestimmung erhellt dann auch die psychoanalytische Herkunft seines Spielbegriffs, der heute meist nur noch an den der Regelkompetenz angeschlossen wird;⁷⁴ wenn Adorno der Philosophie ein spielerisches Moment zuschreibt, denkt er nicht an die Exekution von Regeln *eines* Spiels, sondern an Spielen *schlechthin*: ein der Realitätsprüfung enthobenes, phantasiegeleitetes Tun. Das ergebnisorientierte Denken muss sich permanent für dieses oder gegen jenes entscheiden – „Das Wesen von Aufklärung ist die Alternative“⁷⁵ – und muss ausscheiden, wogegen es sich entschieden hat; das kindliche Spiel dagegen kreist lustvoll in sich selbst; es wird sublimiert im philosophischen Gedanken, der „vermöge seines passivischen und konzentrierten Moments, nicht durch Eifer als nützlich sich qualifiziert. Seine Ruhe bewahrt etwas von dem Glück auf, welches der konventionellen Vorstellung vom Denken unerträglich ist.“⁷⁶ So ist die Philosophie Instanz der Erinnerung des historisch zum Untergang Verurteilten, und dies sind, ontogenetisch wie phylogenetisch, die Erfahrungen eines ersten, noch bildlich artikulierten Sinns; von ihm lebt die zum Zeichen fortgeschrittene Rationalität, aus der auch Philosophie, die sich nicht durchstreichen will, nicht heraustreten kann; doch ist gerade ihr die Erinnerung jener archaischen Welt aufgegeben, die aller Fortschritt hinter sich lassen muss, deren Vergessen aber allen Fortschritt in Regression verkehrt. Deshalb konzidiert Adorno selbst Begriffen ein Wahrheitsmoment, die zumindest einem Dialektiker zunächst verdächtig sein müssen:

„Nicht ist jegliche als primär auftretende Erfahrung blank zu verleugnen. Fehlte der Erfahrung des Bewußtseins, was Kierkegaard als Naivetät verteidigte, so willfahrte Denken, irregeworden an sich selbst, dem was das Etablierte von ihm erwartet, und würde erst recht naiv. Selbst Termini wie Urerfahrung, kompromittiert durch Phänomenologie und Neu-Ontologie, designieren ein Wahres, während sie es gespreizt beschädigen.“⁷⁷

Dem wird man zustimmen können: Menschen, die beständig die formative Kraft ihrer frühesten Erfahrungen leugnen und alles Kindliche in sich ausgemerzt haben, erscheinen uns als kalt. Problematisch ist, dass Adorno die Erinnerung von Kindheit meist zu deren Idealisierung gerät; auch dies verortet ihn im inneren Kreis der Frankfurter Schule; für diesen inneren Kreis: Horkheimer, Adorno, Marcuse, besitzt das Motiv der Kindheit eine ausgezeichnete Bedeutung für die Entfaltung geschichts- und sozialphilosophischer Argumente;⁷⁸ psychoanalytisch gefärbt, aber doch von einem idealisierenden Grundton,

73 Theodor W. Adorno, *Zweimal Chaplin*; a.a.O., S. 365.

74 Vgl. etwa Wittgenstein, PU §3.

75 DA, S. 49.

76 Theodor W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*; in: GS10.2, S. 603.

77 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 49.

78 Die Unterscheidung zwischen einem inneren und einem äußeren Kreis des Frankfurter Schulzusammenhangs wird ausführlich diskutiert von A. Honneth, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*; in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*; a.a.O., S. 25ff.

vermittelt es die ontogenetischen und phylogenetischen Konsequenzen einer blind-gewalttätigen Rationalität.⁷⁹ In kategorialer Hinsicht ist die ausgezeichnete Stellung, die dem Motiv der Kindheit im Denken Adornos zukommt, also Grund seiner negativistischen Vorentschiedenheit; konzipiert man nämlich Gesellschaft als geschlossenen Funktionszusammenhang hypertropher Zweckrationalität, so kann, was in dieser nicht sich begründen lässt, innerhalb jener nicht wahrgenommen werden; machen sich dennoch Momente von Spontaneität, Lust, gar Glück im unwahren Ganzen geltend, sind sie gleichsam a priori zum Untergang verurteilt. Es findet nun sich zu der gattungsgeschichtlichen Erzählung einer präreflexiven Sinnkonstitution aus Furcht, mit der die ‚Dialektik der Aufklärung‘ an Vico anschließt, keine materiale Entsprechung in dem Bild, das Adorno uns von der ontogenetischen Kindheit zeigt, wie man es angesichts des übergreifenden Charakters der Begriffe von Bild und Zeichen hätte erwarten können; tatsächlich werden ja beide in einer Theorie medialer Rationalisierung zur Bestimmung kognitiver Raster der Gattung wie des Individuums herangezogen; aber was das Bild der ontogenetischen Kindheit angeht, ist Adorno irritierend eindeutig; hier findet sich nichts von Ambivalenz, von der Einsicht, dass die Entwicklung zum Begriff und einer reflexiven Distanz zur Gegenstandswelt, ebenso wie die Entwicklung eines von der Magie des Analogischen befreiten Zeichensystems und die Ausdifferenzierung auch eigensinniger Weltbezüge – dass diese Entwicklungen *auch* als Bestimmungen eines Fortschritts von Freiheit zu werten sind; diese Bestimmungen sind ja mit gutem Grund im Anschluss an Piaget von Habermas auch auf die Ontogenese angewandt worden. Was Adorno phylogenetisch differenziert als ein Zugleich von Freiheit und Gefangenschaft beschreibt, wird von ihm ontogenetisch vereindeutigt zur Disjunktion einer sinnerfüllten Bilderwelt der Kindheit einerseits und einer sinnentleerten Welt verfügender Signifikation andererseits; diese Idealisierung ontogenetischer Kindheit mag unbewusst die Interpretation seiner Geschichtsphilosophie als Verfallsgeschichte prädisponiert haben, die sie faktisch nicht ist. Manchmal freilich ist Adorno sensibler:

„Jeder einzelne Zug im Verblendungszusammenhang ist doch relevant für sein mögliches Ende. Gut ist das sich Entringende, das, was Sprache findet, das Auge aufschlägt. Als sich Entringendes ist es verflochten in die Geschichte, die, ohne daß sie auf Versöhnung hin eindeutig sich ordnete, im Fortgang ihrer Bewegung deren Möglichkeit aufblitzen läßt.“⁸⁰

79 Die Trauer um den Untergang einer großbürgerlichen unversehrten Kindheitswelt eignet bekanntlich einer ganzen Generation; sie fand ihre literarische Verarbeitung etwa bei Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* [1947]; Frankfurt/M 2001.

80 Theodor W. Adorno, *Fortschritt*; a.a.O., S. 622.

Derartige Bemerkungen haben freilich keine kategorialen Folgen: Alle Aspekte von gegenwärtigem Glück bleiben motivisch an die Erfahrung einer versunkenen Kindheitswelt angeschlossen. So ist die geschichtsphilosophische Verortung der Philosophie zugleich die Bestimmung ihres ontogenetischen Grundes: Philosophie tritt als das imaginäre Außen eines totalen Verblendungszusammenhanges auf, sie spricht im Namen eines nichtinstrumentellen Weltverhältnisses, das unter Bedingungen hypertropher Zweckrationalität sein Reservat in der Erfahrungswelt der Kindheit hat.

Es sollte deutlich geworden sein, wie riskant Adornos Vorgehen ist, die Philosophie auf die Rettung bildlich artikulierter Kindheitserfahrungen zu verpflichten; ich will mich im folgenden einem Motiv zuwenden, in dem noch deutlicher wird, welche Gefahr in der philosophischen Verpflichtung zur Rettung vergangenen Glücks für die Philosophie selbst liegt. Die Aufspreizung des neuzeitlichen Wissenschaftsideals sieht Adorno intrinsisch verbunden mit dem Primat zweckrational organisierter Selbsterhaltung; kognitive Strukturen, die der Nötigung zu Eindeutigkeit und Berechenbarkeit sich nicht einfügen und insofern nicht nützlich sind, werden zur Randständigkeit verurteilt und dem Vergessen anheim gegeben. Als allegorische Gestalt dieser ihren über sie hinausweisenden Zweck vergessenden Rationalität hatte die ‚Dialektik der Aufklärung‘ Odysseus ausgemacht; im Kampf um Selbsterhaltung hatte dieser gelernt, seine Triebe zu beherrschen, kalkulierend zu denken, und sich zu allem nach Maßgabe seiner Nützlichkeit zu verhalten. Nun wissen wir allerdings, dass auf Odysseus, der sich im Kampf gegen die mythischen Mächte zum männlichen Subjekt bildet, Penelope wartet; sie wird in die geschichtsphilosophische Konstruktion nicht einbezogen, obwohl sie doch das Ziel seiner Irrfahrten ist; so bleibt die Figur des Odysseus in Adornos und Horkheimers Deutung seltsam unvollständig. Die Autoren beziehen nicht ein, was für die narrative Dynamik des Epos doch ganz wesentlich ist: dass die Odyssee die zwanzigjährige Heimkehr des Helden aus dem Trojanischen Krieg erzählt, an dem er als König von Ithaka hatte teilnehmen müssen. Was seiner Irrfahrt innere Richtung gibt, ist die Sehnsucht nach seiner Frau: ihretwegen besteht er gegen den Kyklopen, ihretwegen überlistet er die Sirenen und ihretwegen widersteht er den Verführungsversuchen Kirkes. Durch die Welt irrend, entwickelt Odysseus jene ‚zweckvolle Härte‘ und jene Strategien der Selbsterhaltung, die von Adorno und Horkheimer in scheinbarer Eindeutigkeit beschrieben werden, um heimkehren zu können an den Ort seines Glücks; dieser Sachverhalt: dass all die zweckrational-technischen Veranstaltungen ihren einzigen Sinn in der Ermöglichung menschlichen Glücks haben und sich in geradezu wahnhafter Richtungslosigkeit verlieren und ins Destruktive umschlagen müssen, sobald die Besinnung auf ihn unterbleibt, wird von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ nicht unterschlagen, aber doch bemerkenswert leise ausgesprochen. Dem entspricht die geringe Aufmerksamkeit für das Tun der Penelope, das dem des Odysseus komplementär ist;

Penelope wartet, ohne Gewissheit, dass dies je geschehen wird, auf die Rückkehr ihres Gatten; die Zurückweisung der Freier, die vom Tod des Odysseus überzeugt sind, ist die letzte ihr verbliebene Handlungsmöglichkeit; sie nimmt sie wahr, weil sie wider alle Wahrscheinlichkeit von der Hoffnung auf Vereinigung erfüllt ist. Dieses ohnmächtige Ausharren der einen ist Komplement des rastlosen Umherirrens des anderen; beide bedürfen einander, sind ohne einander nur Verstümmelte, Fragmente der von Adorno als Ganzheit gedachten Wahrheit. Odysseus und Penelope: hoffnungslose Praxis und unpraktische Hoffnung.

Versinnbildlichen die erfolgreichen Irrfahrten des Odysseus, aus denen er gestärkt hervorgeht, die blinde Optimierung einer gleichwohl unverzichtbaren Zweckrationalität, dann verkörpert Penelope das Worumwillen aller zweckrationalen Veranstaltungen, jenen Sinn, der die technisch gesicherte Selbsterhaltung übersteigt und ihr überhaupt erst jene Richtung verleiht, deren sie selbst sich gar nicht bewusst ist. Die der praktischen Möglichkeiten ledige Garantin von Sinn, das andere der Zweckrationalität, ist die Philosophie; ihre Trennung von Praxis verurteilt diese zur Besinnungslosigkeit, zur leeren Betriebsamkeit, und sie selbst zum bloßen Ausharren; was ihr zu tun bleibt, ist die Abwehr von Angeboten zu falscher Vereinigung mit Praktikisten jedweder Couleur.⁸¹ Der so mächtigen wie bedürftigen Zweckrationalität eignet im Denken Adornos also eine Ambivalenz, die von den meisten Interpretationen unterschlagen und auch von ihm selbst kaum entfaltet wird: Die zweckrational organisierte Selbsterhaltung ist unverzichtbar und war geschichtlich wohl nur zu leisten durch jene Borniertheit, die sie zugleich so gefährlich macht; will sie sich nicht selbst zugrunde richten, muss sie freilich ‚nach Hause‘ finden.⁸² Dass die Position der Penelope im Denken Adornos die der Philosophie ist, belegt auch eine, genauer: *die* Eigentümlichkeit seiner Sprachverwendung. So wie jene, hoffend auf die Rückkehr des Richtigen, auf keinen der Freier sich festlegen mag, verweigert die Philosophie sich der definitiven Entscheidung. Die Texte Adornos haben den Gestus eines unendlichen Aufschubs: kaum ein entscheidender Satz, zu dem sich nicht irgendwo im Werk ein Gegen-Satz fände. Heimlich wird jede Entscheidung dispensiert, wird das nahezu fertige Gewand das Nachts wieder aufgetrennt. So hat Adornos melancholische Auffassung von Philosophie ihr Urbild auch am ohnmächtigen Hoffen der Penelope; die Bindung, man möchte sagen: die Fixierung an dieses Bild macht es uns heute so schwer, Philosophie im Gestus Adornos zu betreiben; das Hoffen auf die Wiederkehr einer vergangenen Wahrheit bringt nämlich eine Entwertung des Gegenwärtigen mit sich: was die praktische Welt ihr bietet, muss nichtig erscheinen im Lichte der erhofften Erlösung. So ist die Vereinsamung der Philosophie auch Konsequenz der

81 Zur Praxiskritik und dem normativen Gehalt des Praxisbegriffs Adornos vgl. Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*; Hamburg/Berlin 1993, Kap. 2.

82 So könnte Welt einmal Heimat (Bloch), statt lediglich Beute (Horkheimer) sein.

Weigerung, sich mit dem Vorfindlichen einzulassen; aus ihr fände Philosophie, wie Adorno sie auffasst, nur heraus, wenn sie ihre Ansprüche ermäßigte; Penelope nähme dann mit einem der Freier vorlieb, statt vielleicht für immer auf den einzig Richtigen zu warten; derartiges ist für Adorno undenkbar, es ist aber der Weg nachmetaphysischer Philosophie im weitesten Sinne: man ist ernüchtert und sucht Anschluss an die Welt durch Ausweis der eigenen Nützlichkeit. Seine metaphysische Melancholie gibt Adorno dagegen die Kraft, sich gänzlich negativ zum Bestehenden zu verhalten; er entrichtet dafür den hohen Preis, sich gleichsam von aller Weltlichkeit fernzuhalten. Dieses präreflexive Bild der Welt als eines falschen Versprechens, auf das unter keinen Umständen einzugehen ist, war Voraussetzung für Adornos Unfähigkeit, dem alltagssprachlichen Geschehen kategorial so differenziert Rechnung zu tragen, dass zumindest die Möglichkeit bestanden hätte, es auf Anzeichen für Abweichung, Subversion, Neues zu untersuchen; man muss also Adornos geschichtsphilosophische Bestimmung von Philosophie nicht teilen, ich selbst zumindest teile sie nicht; gleichwohl scheinen mir doch gewichtige Gründe für seine Konsequenz zu sprechen, die Philosophie vor dem Zwang zur Entscheidung zu bewahren. Mit nichtmetaphysischer Begründung wäre nämlich daran festzuhalten, dass Philosophie auch heute nicht darin besteht, allgemein zustimmungsfähige Sätze zu produzieren. Sie hätte vielmehr Stachel zu sein, permanenter Gegen-Satz im Universum allzu plausibler Sätze; sie bewahrte so das sophistische Erbe der Dialektik.⁸³ Ebenfalls wird man Adornos Bemühen anerkennen können, philosophisch das einzuholen, was als präreflexives Bedürfnis überhaupt erst zur Philosophie drängt: die Enttäuschung über kulturindustriell gefertigte Sinnangebote inmitten einer entzauberten Welt. Ein Ausweg aus der schlechten Alternative von melancholischem Welthass und Systemberatung wäre die Ironie; sie kann ohne schlechtes Gewissen auf die Verlockungen der Welt sich einlassen und bewahrt sich doch die Möglichkeit, zur Seite zu treten, sich zu distanzieren; sie könnte auch das Spielerische, Experimentelle und Unausgemachte retten, das Adorno im Bild der Kindheit idealisiert und nicht ohne eine gewisse Verbissenheit der Philosophie ‚zueignen‘ möchte, ohne dazu wirklich in der Lage zu sein; es kann nicht überraschen, dass Adornos Sinn für Ironie nur schwach ausgeprägt ist, und doch gibt es Spuren:

„Der unnaive Gedanke weiß, wie wenig er ans Gedachte heranreicht, und muß doch immer so reden als hätte er es ganz. Das nähert ihn der Clownerie. Er darf deren Züge umso weniger verleugnen, als sie allein ihm Hoffnung eröffnen auf das ihm Versagte. Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst nun auch wieder nicht.“⁸⁴

83 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*; a.a.O., S. 280ff.

84 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 26.

Lachen können über das eigene Tun – die wohl zwangloseste Art der Selbstdistanzierung; wäre Adorno nicht gleichsam gebannt gewesen von dem Bemühen, eine als wahr erlebte Kindheit verwandelnd aufzubewahren, hätte er sich einem ironischen Weltverhältnis wohl besser hingeben können als es letztlich der Fall war. Seine Unfähigkeit zur ironischen Selbstdistanzierung, die eben nicht der historischen Katastrophe des deutschen Faschismus entspringt, sondern in der Trauer über eine schon viel früher abgeschlossene Kindheit gründet, charakterisiert Adorno vor allem stilistisch als Metaphysiker nach dem Ende von Metaphysik: Die von exklusiver Sensibilität lebende Darstellung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, verträgt sich eben nicht mit Ironie und der befreienden Wirkung des Lachens.⁸⁵

85 Vgl. DA, S. 96f.

12. Der Ausdruckscharakter philosophischer Sprache

Aus Adornos geschichtsphilosophischer Positionierung der Philosophie, als deren fragwürdiges präreflexives Fundament Bilder kindlicher Welterschließung und exklusiver Liebesbeziehungen fungieren, ergibt sich zwanglos eine spezifische Sprachverwendung, mittels derer sich Philosophie von der Wissenschaft abhebt; die Strukturmerkmale wissenschaftlicher Sprachverwendung, die Adorno in seinem Begriff der Kommunikation zusammenfasst, ergeben sich in diesem Zusammenhang ebenfalls aus der Annahme einer sich im Gattungsprozess vollziehenden Aufspreizung von Zweckrationalität, die ihre wissenschaftstheoretische Reflexionsform in einem Bemühen um Quantifizierungen und mechanistische Erklärungen, ebenso wie in der Suche nach einem letzten, unbezweifelbaren Fundament von Erkenntnis ausbildet. Der ideengeschichtliche Ausgangspunkt dieser Diagnose ist das neuzeitliche Erkenntnisbegriff des Rationalismus, das in erster Linie in die Konstitution der modernen Naturwissenschaften einfließt; Adorno geht davon aus, dass das von Descartes formulierte Ideal einer *cognitio clara distincta* in den von der Philosophie unabhängig gewordenen Wissenschaften als Prinzip der Darstellung fungiert und von diesen nun als Forderung gegenüber der Philosophie in Stellung gebracht wird; er erblickt darin den Versuch, vor allem Inhalt die vollständige Mittelbarkeit der Erkenntnisse durch Konstruktion eines methodologischen Rahmens zu gewährleisten, ohne derart der Eigentümlichkeit des jeweiligen Gegenstandes Rechnung zu tragen;¹ insofern das Bemühen um eine lückenlose und allseitig nachvollziehbare Verknüpfung der Begriffe, in denen Erkenntnisse mitgeteilt werden sollen, für Adorno nur um den Preis einer Abblendung gegen die Merkmalsmannigfaltigkeit des Gegenstandes durchzuführen ist, muss es sein eigenes Ziel freilich von vornherein verfehlen. In dieser Auffassung gründet Adornos bekannter Vorbehalt gegen einen „Primat der Methode“², dem er die Hegelianische Forderung nach einer ‚Versenkung in die Sache selbst‘ entgegengesetzt; dass er damit allerdings nicht einer Ablehnung von Diskursivität das Wort reden kann, lässt sich bereits an Adornos Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft ablesen: Er bestreitet nicht die Notwendigkeit methodologisch angeleiteter Forschung überhaupt, sondern verwahrt sich gegen die unreflektierte Übertragung wissenschaftlicher Rationalitätsstandards auf die Philosophie.³ Im Unterschied zur Wissenschaft, deren Ziel in der allseitig nachvollziehbaren Mitteilung, in der Terminologie Adornos: Kommunikation, ihrer Erkenntnisse besteht, soll Philosophie zugleich jene subjektiven Aspekte der Gegenstandserfahrung in die Darstellung aufnehmen, die ein wissenschaftliches Erkenntnismodell als irrelevant ausscheiden muss; die Kriterien von

1 Vgl. Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel; a. a. O., S. 331ff.

2 Theodor W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie; a. a. O., S. 50.

3 So auch, bezogen auf Fragen des Stils, Bernard Williams: Die Zukunft der Philosophie; in: DZPh 48 (2000), H. 1, S. 3ff.; vgl. auch Theodor W. Adorno, Negative Dialektik; a. a. O., S. 115.

Transparenz und Begründung kann sie dabei nicht umstandslos preisgeben, weil sonst Erkenntnisgewinnung den herrschaftsförmigen Charakter eines esoterischen Geheimverfahrens annähme; in dieser zumindest potentiellen Demokratisierung des Wissens liegt der emanzipatorische Impuls schon des Cartesianischen Methodenideals.⁴ Die sich aus dieser Konfrontation von intersubjektiver Rationalität und unreglementierter Gegenstandserfahrung ergebende doppelte Aufgabenstellung hinsichtlich einer philosophischen Sprachverwendung formuliert Adorno folgendermaßen:

„Am ehesten würde der Not eine philosophische Sprache gerecht, die auf Verständlichkeit dringt, ohne mit Klarheit sie zu verwechseln. Sprache, als Ausdruck der Sache, geht nicht in der Kommunikation, der Mitteilung an andere auf. Sie ist aber – und das wußte Hegel – auch nicht schlechthin unabhängig von Kommunikation. Sonst entschlüpfte sie jeglicher Kritik auch an ihrem Verhältnis zur Sache und erniedrigte es zur willkürlichen Präntion. Sprache als Ausdruck der Sache und Sprache als Mitteilung sind ineinander verwoben.“⁵

Nach seiner subjektivitätstheoretischen Verankerung im Sprachbegriff Humboldts und der Klärung seines normativen Gehalts, ist nun auch die geschichtsphilosophische Position des Ausdrucksbegriffs präzise anzugeben: Er soll jenen subjektiven Regungen kognitive Geltung verschaffen, die aus einem szientistischen Erkenntnismodell, wie nominalistische Aufklärung es zur Norm erhebt, als bloße Störfaktoren ausgeschieden und an die Kunst delegiert werden; indem etwa die diskursiv organisierte Sprache der Philosophie sich ihrer expressiven Möglichkeiten erinnerte und derart die Darstellung unverwechselbarer Erfahrungsgehalte mit dem Anspruch auf intersubjektive Einsichtigkeit zusammenbrächte, würde sie die das Ende des symbolischen Weltverständnisses besiegelnde Trennung von Bild und Zeichen metakritisch überschreiten, ohne die durch diese Trennung freigesetzten Rationalitätspotentiale preiszugeben.

Trifft die bisher vorgeschlagene Interpretation zu, so ist der Begriff des Ausdrucks durch eine bemerkenswerte Nähe zum Begriff der Mimesis gekennzeichnet; beide erleiden nämlich gewissermaßen das gleiche historische Schicksal: so wie Mimesis als ein nicht auf Verfügung ausgerichteter Gegenstandsbezug, der dementsprechend die Komplexität des jeweiligen Gegenstandes nicht ausblenden muss, im Zuge eines zweckrational restringierten Aufklärungsprozesses zur Randständigkeit verurteilt und letztlich an die Kunst delegiert wird, erliegt der Ausdruck „als die heftigste Antithese zur abstrakten Allgemeinheit“⁶ dem Vorrang einer zum bloßen Mittel degradierten kommunikativen Sprache und damit dem „universale[n]

4 Vgl. Heidrun Hesse, Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität; Frankfurt/M 1984, S. 63f.

5 Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel; a. a. O., S. 339.

6 Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie; a. a. O., S. 308.

Gesetz der Clichés“⁷. Insofern Adorno zudem bemerkt, daß Ausdruck „a priori ein Nachmachen“⁸ sei und von der „expressiv-mimetischen Schicht“⁹ der Kunstwerke spricht, scheint der Gegensatz von Ausdruck und Kommunikation die sprachtheoretische Gestalt des Gegensatzes von Mimesis und Ratio darzustellen, der Adornos Denken gleichsam leitmotivisch organisiert. Da der Begriff der Mimesis andererseits meist als eine Angleichung an anderes aufgefaßt und deshalb mit Selbstverlust in Beziehung gesetzt wird, scheint er dem Begriff des Ausdrucks allerdings entgegengesetzt zu sein, insofern Adorno gerade das Subjekt „als Instrument des Ausdrucks“¹⁰ bestimmt. Zudem ist Sprache, psychoanalytisch gesprochen: Ich-Funktion und damit an Rationalität gebunden; als ein vorrationaler Weltbezug scheint Mimesis deshalb keinen sprachlichen Ort besitzen, sondern bloße Gebärde sein zu können. Sofern man der verbreiteten Einschätzung von Mimesis als einer vorrationalen und deshalb von Sprache uneinholbaren anthropologischen Grundsicht misstraut, ist man allerdings genötigt, den jeweils kontextuell bestimmten Sinn dieses Begriff zu umreißen; wiewohl er nämlich von der Charakterisierung frühmenschlicher Weltbezüge bis zu Adornos Deutung moderner Kunst Anwendung findet, kann der Begriff der Mimesis vor und nach der Herausbildung von Zweckrationalität als dominanter Form von Selbsterhaltung nicht den gleichen Gehalt besitzen; vielmehr ist davon auszugehen, daß ihre veränderte Stellung als menschliches Weltverhältnis die innere Struktur dessen modifiziert, was jeweils sinnvoll unter Mimesis verstanden werden kann. In der ‚Dialektik der Aufklärung‘ verwenden Adorno und Horkheimer den Begriff der Mimesis im Anschluss an die Kulturanthropologie von Callois vorrangig zur Beschreibung der dominanten Form frühmenschlicher Selbsterhaltung, die eng verwandt ist mit der instinktgeleiteten Angleichung an äußere Lebensbedingungen, wie sie für bestimmte Tierarten charakteristisch ist; bezogen auf jene archaische Epoche ist der Begriff der Mimesis also wesentlich im Sinne von Mimikry zu verstehen: eingespannt in die Erfordernisse der physischen Selbsterhaltung bleibt Mimesis nämlich restringiert auf eine blinde Angleichung an die vorgefundenen Lebensbedingungen, die noch nicht durch die koordinierten zweckrationalen Eingriffe von Subjekten manipuliert werden können. Als „das archaische Schema der Selbsterhaltung“¹¹, unter dem sich ein seinen äußeren Lebensbedingungen entgegengesetztes Selbst gar nicht herausbilden kann, vermag zwangsweise auf Mimikry restringierte Mimesis also noch gar nicht jenen utopischen Gehalt in sich zu bergen, den Adorno ihr im Rahmen seiner Kritik totalisierter Zweckrationalität prädiert. Hoffnung kann sich an den Begriff paradoxerweise erst binden, sobald

7 Theodor W. Adorno, Versuch, das Endspiel zu verstehen; a.a.O., S. 307.

8 Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie; a. a. O., S. 178.

9 A. a. O., S. 320.

10 A. a. O., S. 172.

11 DA, S. 204f.

zweckrational strukturierte Selbsterhaltung mimetische Verhaltensweisen einerseits zur Randständigkeit verurteilt, sie gerade dadurch aber aus den pragmatischen Restriktionen der Selbsterhaltung entlässt: so gewinnt der Begriff der Mimesis seinen utopischen Gehalt bei Adorno nicht nur, wie meist angenommen wird, gegen Zweckrationalität, sondern zugleich durch diese. Erst die Herausbildung von Zweckrationalität als dominanter Form menschlicher Selbsterhaltung entlastet Mimesis gleichsam vom Druck der Selbsterhaltung und gestattet ihr auf diese Weise, mehr zu sein, als bloße Mimikry. Unter den Bedingungen zweckrational strukturierter Selbsterhaltung muss unter Mimesis also mehr verstanden werden, als es die leichtfertige Übersetzung des Begriffs als Nachahmung oder Angleichung an anderes gestattet; dass der Begriff gleichwohl meist in entkontextualisierter Weise verwendet und auf eine seiner Dimensionen reduziert wird, mag seiner problematischen Rezeptionsgeschichte geschuldet sein.

Noch Aristoteles versteht Mimesis als Einheit von Nachahmung und Ausdruck, die er im Kunstwerk vollbracht sieht; was die Kunst nämlich nachahmt, ist nicht die gegenständlich präsente Natur – *natura naturata* –, sondern gleichsam die Potenz oder Idee der Natur als eine sich selbst hervorbringende Kraft – *natura naturans* –, die sich noch nicht in ihren Produkten vergegenständlicht hat; sie nachahmend, verhilft die Kunst der inneren Natur des Seienden zum Ausdruck. Weil der Begriff der Mimesis also nicht bloße Nachahmung im alltagssprachlichen Sinne meint, kann eine Abbildtheorie der Kunst, wie Früchtl bemerkt, auch nicht auf Aristoteles zurückgreifen; dass sich auch bei Adorno kein Ansatz zu einer abbildtheoretischen Bestimmung des Kunstwerks findet,¹² obwohl der Begriff der Mimesis für ihn zentral ist, legt zumindest nahe, dass er diesen Begriff – gegen die Geschichte seiner Rezeption – ebenfalls als Einheit von Nachahmung und Ausdruck konzipiert;¹³ verkürzt man ihn dagegen im Anschluss an seine lateinische Übersetzung als *imitatio* auf die bloße Nachahmung eines gegenständlich Gegebenen, so verfehlt man nicht nur die Mehrschichtigkeit dieses Begriffs bei Adorno, sondern begibt sich auch vorab der Möglichkeit, ihn in Beziehung zum sprachtheoretischen Begriff des Ausdrucks zu setzen. Diese Engführung des Mimesisbegriffs führt etwa in Demmerlings Interpretation Adornos dazu, dass er zur Klärung von dessen sprachtheoretischen Reflexionen unbrauchbar erscheint; obwohl es Demmerling gelingt, das Verhältnis von Sprache und Mimesis auf dem Reflexionsniveau der sprachpragmatischen Wende zu diskutieren, schließt er nämlich vorab Interpretationen aus, die der Komplexität des Mimesisbegriffs bei Adorno gerecht würden. So weist er zwar selbst darauf hin, dass unter Mimesis auch Formen von Ausdrucksverhalten zu

12 Josef Früchtl, *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*; Würzburg 1986, S. 12f.

13 Vgl. auch Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1; Frankfurt/M 1992 (7. Aufl.), S. 83, wo der Begriff des Ausdrucks explizit auf den der Mimesis bezogen wird.

verstehen sind,¹⁴ fragt aber gleichwohl nach mimetischer Sprache nur als einer nachahmenden; so sieht er sich zwangsläufig verwiesen an onomatopoietische oder mystische Sprachtheorien, die er im Rahmen seines sprachpragmatischen Ansatzes natürlich zurückweisen muss; indem also Demmerling den Begriff der Mimesis als bloße Nachahmung eines gegenständlich Daseienden konzipiert, ist er außer Stande, die untergründige Verbindung zwischen Adorno und Aristoteles zur Kenntnis zu nehmen.¹⁵ Begreift man Mimesis jedoch in Anlehnung an Aristoteles als nachahmende Darstellung eines Ungegenständlichen, dem derart überhaupt erst Geltung verschafft wird, so muss eine mimetische Sprachverwendung gerade nicht onomatopoietisch verstanden werden; die sprachliche Gestalt von Mimesis kann dann vielmehr in der Darstellung jener affektiven Regungen aufgesucht werden, die die Eigentümlichkeit jeden Gegenstandsbezugs ausmachen und insofern einen Objektivitätsgehalt besitzen, aber aufgrund ihres vorrationalen Ursprungs als bloße Verzerrungen einer auf Diskursivität ausgerichteten Sprachverwendung erscheinen müssen. Als deren sprachliche Gestalt wäre Ausdruck also nicht gegen, sondern gerade durch das Subjekt vollzogene und derart in die Sphäre der Rationalität hineingenommene Mimesis;¹⁶ derart ‚vermittelt‘ wäre einerseits Mimesis nicht mehr nur Selbstverlust und andererseits Rationalität nicht mehr nur Selbstbeherrschung. Eine solche Rehabilitierung von Mimesis nicht gegen, sondern durch Rationalität, die sich so ihres Zwangscharakters entledigt, sieht Adorno im Ausdruck vollzogen. Ausdruck wäre die sprachliche Gestalt einer aus den Zwängen der Selbsterhaltung entlassenen Mimesis; statt durch blinde Angleichung an andere Subjektivität auszustreichen, würde die in Sprache eingegangene Mimesis gerade einer differenzierten Subjektivität innerhalb der Sphäre der Rationalität zur Entfaltung verhelfen; insofern bildet Mimesis gerade keinen „unversöhnlichen Gegenpart“¹⁷ zum Ausdruck, sondern wird in diesem auf nichtregressive Weise gerettet.

Während also die Wissenschaften in Orientierung am Cartesianischen Methodenideal den Kriterium allseitiger Transparenz nachzukommen versuchen, kann Philosophie einer kommunikativen Sprachverwendung zwar nicht entsagen, ohne dogmatisch zu werden, sie muss aber ein expressives Moment in sich aufnehmen, um derart jene individuellen Erfahrungsgehalte darstellen zu können, in deren Rettung ihre geschichtsphilosophisch bestimmte Aufgabe besteht. Der Philosophie dient Sprache nicht nur als Zeichensystem, mittels dessen eine unabhängige Realität repräsentiert werden soll, sondern zugleich als

14 Ch. Demmerling, Sprache und Verdinglichung; a.a.O., S. 156.

15 Einen Überblick zur Beachtung bzw. Nichtbeachtung des Aristotelischen Einflusses auf den Mimesisbegriff Adornos in der Sekundärliteratur gibt J. Früchtel, Mimesis; a. a. O., S. 287, FN 21.

16 Dieser Zusammenhang von Mimesis und Ausdruck scheint mir auch in einigen sprachtheoretischen Bemerkungen Horkheimers angelegt zu sein: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft; in: ders., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft; Frankfurt/M 1985, S. 112ff., 167.

17 Fredric Jameson, Spätmarxismus oder Adorno und die Beharrlichkeit der Dialektik; a. a. O., S. 201.

Medium, in dem sich überhaupt erst die klärende Artikulation individueller Gehalte vollzieht. Indem nun Adorno philosophische Sprache vor die Aufgabe stellt, zugleich Kommunikation und Ausdruck zu sein, kommt auch allerdings auch hier die bereits problematisierte negativistische Fassung des Ausdrucksbegriffs zum Tragen:

„Wenn die Philosophie eine Wahrheit sucht, liegt diese nicht primär in einem Sichanmessen von Sätzen oder Urteilen oder Gedanken an einmal so gegebene Sachverhalte, sondern es geht viel eher um das Ausdrucksmoment ... Das ist es eigentlich, was die Philosophie inspiriert; man möchte fast sagen, sie wolle den Schmerz in das Medium des Begriffs übersetzen. Philosophie ist also nicht ein nach außen gehaltener Spiegel, der irgendeine Realität abbildet, sondern viel eher der Versuch, Erfahrung oder dieses Es-sagen-wollen doch verbindlich zu machen, zu objektivieren...“¹⁸

Es muss davon ausgegangen werden, dass Adorno ein ‚Sichanmessen an Sachverhalte‘ als ein Feststellen dessen, was der Fall ist, betrachtet, das seinerseits eine kognitive Notwendigkeit zweckrationalen Verfügungshandelns darstellt; von dieser sowohl der alltäglichen Interaktion von Subjekten als auch dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess innewohnenden kommunikativen Sprachverwendung grenzt Adorno nun die expressive Struktur philosophischer Sprache ab: Einen Sachverhalt philosophisch auszudrücken, statt ihn nur zu kommunizieren, heißt ihn nicht in seinem scheinbaren Ansichsein, sondern gerade in seiner Beziehung auf das Subjekt darzustellen; in seine Beschreibung sollen konstitutiv jene Regungen eingehen, die die Eigentümlichkeit des jeweiligen Gegenstandsbezugs ausmachen, aber nicht, wie vom Szientismus unterstellt, bloß arbiträrer Natur sind; vielmehr geht Adorno davon aus, dass gerade durch die Hereinnahme von Subjektivität in die Darstellung eines Sachverhalts sich Einsichten gewinnen lassen, die einer mittels definitiver Präzision und argumentativer Transparenz ausschließlich kommunikativ verfahrenen Darstellung verschlossen bleiben müssen. Der geschichtsphilosophische Gehalt dieser methodologischen Auffassung besteht in der engen Verbindung zwischen einer expressiven Sprachverwendung und dem mimetischen Impuls: mittels ihrer expressiven Sprachverwendung soll Philosophie innerhalb der Sphäre der Diskursivität jenem Gegenstandsbezug auf nichtregressive Weise Geltung verschaffen, der im Zuge eines zweckrational restringierten Aufklärungsprozesses in die Sphäre des Ästhetischen ausgegliedert worden war;¹⁹ Rationalität soll sich gleichsam ihres anderen erinnern, indem sie Sprache als mehr, denn als System arbiträrer Zeichen zur Kommunikation beliebiger Inhalte begreift.²⁰ Indem Philosophie Sprache expressiv

18 Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1; a. a. O., S. 83.

19 Adorno betont, dass „die Philosophie dem Moment des Ausdrucks, dem Moment, das Horkheimer und ich in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als das mimetische bezeichnet haben, sehr tief verwandt“ ist (ebd.).

20 Diese emphatische Auffassung von einer philosophischen Sprachverwendung findet sich prägnant formuliert auch bei Horkheimer: „Die Philosophie hilft dem Menschen, seine Ängste zu beschwichtigen, indem sie der

verwendet, gibt sie ihr in einer noch genauer zu bestimmenden Hinsicht den Aspekt von Abbildlichkeit zurück, den Humboldt als unverzichtbar für die Entwicklung reicher und differenzierter Subjektivität angenommen hatte; sie entzieht sich bis zu einem gewissen Grad dem ‚Geschäftsgebrauch der Sprache‘ und erinnert derart an das über Zweckrationalität hinausweisende Emanzipationspotential von Sprache.

Eine Aufwertung expressiver Sprachverwendung, wie Adorno sie hinsichtlich der Philosophie vornimmt, impliziert ein kritisches Verhältnis zur diskursiven Rationalität, die er gleichwohl als Errungenschaft eines gattungsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses begreift; sie zeichnet sich durch einen spezifischen Gegenstandsbezug aus, der auf eine Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, von allgemeinen Gesetzen und vereinzelt Phänomenen, die diesem subsumiert werden, zielt. Diskursive Rationalität geht zergliedernd vor, indem sie auf ihren Gegenstand die Regeln der Logik anwendet, um ihn derart in eine hierarchisierte Ordnung von Begriffen einfügen zu können; sie zielt dabei zunächst auf die klare Unterscheidung ihrer Begriffe, die dann wiederum ihrem jeweiligen Gattungsbegriff subsumiert werden; die Einordnung eines Begriffs nach den Kriterien von *genus proximum* und *differentia specifica* erfolgt dabei notwendig unter Absehung von möglicherweise vorhandenen Übergängen zu anderen Begriffen. Dieses selektive Vorgehen, das die Merkmalsmannigfaltigkeit eines Gegenstandes zugunsten abstraktiver Begriffsbildung ausblendet und derart hinsichtlich der Uneinholbarkeit des einzelnen gleichsam aus der Not eine Tugend macht, verfällt Adornos Kritik; so wie er eine verselbständigte Methodologie kritisiert, macht er gegen eine irreflexive Begriffsverwendung den bloß approximativen Charakter von Begriffen geltend, stellt aber keineswegs begriffliche Reflexion unter Totalverdacht, die durch eine wie immer geartete unmittelbare Erkenntnis zu ersetzen wäre.²¹

Aus Adornos Kritik diskursiver Rationalität lassen sich nun die Umriss einer Rationalität gewinnen, die er aus zugleich geschichtsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Gründen der Philosophie in Abgrenzung zur Wissenschaft zuweisen möchte; trägt man seine entsprechenden Bemerkungen zusammen, so wird deutlich, dass sich emphatisch verstandene Erkenntnis für ihn als ein Wahrnehmen von Ähnlichkeiten vollzieht: das Subjekt soll seinen Gegenstand verstehen, indem es sich ihm gleichsam ähnlich macht und ihn derart seiner

Sprache hilft, ihre echte mimetische Funktion zu erfüllen, ihre Bestimmung, die natürlichen Tendenzen zu spiegeln. Die Philosophie ist mit der Kunst darin einig, daß sie vermittels der Sprache das Leiden reflektiert und es damit in die Sphäre der Erfahrung und der Erinnerung überführt. Wenn der Natur Gelegenheit gegeben wird, sich im Reiche des Geistes zu spiegeln, erlangt sie eine gewisse Ruhe, indem sie ihr eigenes Bild betrachtet. Dieser Prozeß macht das Herz aller Kultur aus, besonders der Musik und der bildenden Künste“ (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft; a. a. O., S. 167).

21 In ihrem ansonsten sehr instruktiven Aufsatz übersieht dies auch Felicitas Englisch, Adorno und Hegel. Ein Mißverständnis über die Sprache; in: F. Hager/H. Pfütze (Hg.), Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung; Lüneburg 1990, S. 35.

Eigentümlichkeit nicht durch klassifikatorische Zurichtung beraubt.²² erinnert man sich nun an Adornos Fassung des Mimesisbegriffs, so ist deutlich, dass eine derartige Utopie von Erkenntnis weder auf eine Suspendierung des Subjekts, noch auf bloße Widerspiegelung ausgerichtet ist; die die qualitative Fülle des Gegenstandes erschließende Wahrnehmung von Ähnlichkeitsbeziehungen ist vielmehr konstitutiv angewiesen auf die sprachlich fundierte reflexive Kraft des Subjekts: „Nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen.“²³ Statt auf eine unmittelbare Gegenstandserfahrung jenseits von Sprache zu hoffen, geht Adorno davon aus, dass nur durch eine hinreichend differenzierte, gleichsam geschmeidige Sprachverwendung jene erkenntnisrelevanten Ähnlichkeitsbeziehungen herzustellen sind, die von diskursiver Rationalität zugunsten begrifflicher Distinktion unterbunden werden; es ist die subjektive Kraft zu spontaner Assoziation und deren sprachlicher Darstellung, durch die hindurch sich der Gegenstand überhaupt erst adäquat erschließt. Das Paradigma der Ähnlichkeit ist nun zentral für jenes kognitive Verfahren, das mit Gottfried Gabriel als analogisches Denken zu bezeichnen wäre;²⁴ im Unterschied zur diskursiven Rationalität gewinnt es seine Erkenntnisse nicht durch Distinktionen, die dann in eine begriffliche Hierarchisierung münden, sondern gerade durch die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten zwischen scheinbar gleichgültig koexistierenden Sachverhalten; die Unterscheidung zwischen logischem und analogischem Denken griffe allerdings zu kurz, wollte man dieses bloß als zergliedernd, jenes bloß als vergleichend charakterisieren. „Vergleichend geht in der Tat nicht nur das analogische, sondern auch das logische Denken vor; aber mit unterschiedlicher Zielsetzung. Das logische Vergleichen ist generalisierend, indem es von den Besonderheiten der Einzelfälle *nivellierend* absieht. Das analogische Denken ist differenzierend, indem es die Besonderheiten *nuancierend* hervorhebt.“²⁵

Indem es sich gleichsam an den Phänomenen entwickelt, ist analogisches Denken offener, freilich auch ungesicherter als diskursives Denken;²⁶ seine Resultate sind nach den Kriterien diskursiver Rationalität nicht hinreichend begründungsfähig, weil es sich weniger an einem methodologischen Leitfaden bewegt, sondern eher auf die spontanen Regungen des Subjekts vertraut, das sich von aufgeklärter Wissenschaft freilich vorhalten lassen muss, dem Gegenstand zuzuschreiben, was seiner eigenen Innenwelt entstammt; in sprachtheoretischer Hinsicht besteht die Eigentümlichkeit analogischen Denkens also darin, dass es den konnotativen Aspekt von Sprache gegenüber ihrem denotativen Aspekt aufwertet; seine

22 Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a. a. O., S. 267

23 A. a. O., S. 65; dass der Begriff der Ähnlichkeit bei Adorno auch eine ethische Dimension besitzt, wird an seiner Charakterisierung von Liebe als einer „Fähigkeit, Ähnliches an Unähnlichem wahrzunehmen“ deutlich (*Minima Moralia*; a. a. O., S. 217).

24 G. Gabriel, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis*; a. a. O., S. 25, 40.

25 A. a. O., S. 40; kursiv i. O.

Rehabilitierung durch Adorno ist durch das Bemühen motiviert, nicht nur zu sagen, was der Fall ist, sondern zugleich den diesen Fall überhaupt erst erschließenden individuellen Erfahrungen zur Darstellung zu verhelfen, die in die konnotativen Beziehungen ihrer sprachlichen Elemente Eingang fanden. Ein am Paradigma der Ähnlichkeit orientiertes analogisches Denken macht sich also gerade jene vordiskursive sprachliche Schicht zunutze, deren Ordnung eng gebunden ist an die Regungen des Subjekts und aus der überhaupt erst die präzise Semantik wissenschaftlicher Begriffe abstraktiv gewonnen wird.²⁷

Das geschichtlich von der diskursiven Rationalität der Neuzeit zur Randständigkeit verurteilte analogische Denken wird in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ als kognitives Ordnungsschema des Mythos beschrieben; eine präzisere Darstellung hat es allerdings in Foucaults Archäologie der Humanwissenschaften gefunden, in der materialreich die epistemischen Differenzen zwischen Renaissance und Klassik nachgezeichnet werden. Das die Renaissance dominierende Erkenntnismodell ist nach dem Prinzip universeller Ähnlichkeiten organisiert; so wurde etwa aus der räumlichen oder zeitlichen Nähe von Phänomenen auf ihre innere Verwandtschaft geschlossen, ebenso galten physische oder chemische Gemeinsamkeiten als Zeichen substanzieller Identität. Durch das „semantische Raster der Ähnlichkeit“²⁸ hindurch erscheint die Welt als ein identisches und geschlossenes System raum- und zeitübergreifender Beziehungen; diese Suche nach Ähnlichkeiten im Unterschiedenen findet sich auch im mythischen Weltverständnis, das, wie Adorno und Horkheimer formulieren, „die Macht der Wiederholung übers Dasein“²⁹ reflektiert; hier wie dort wird von einer Ähnlichkeit der Erscheinungen auf eine Identität des Wesens geschlossen.³⁰ Die Rehabilitierung des analogischen Denkens fügt sich insofern zwanglos in die geschichtsphilosophischen Grundannahmen Adornos, als sie die Rehabilitierung einer Erkenntnisform bedeutet, die von der wissenschaftlichen Rationalität der Neuzeit als in mythologischen Strukturen befangen ausgeschieden wurde: hier fehlen die präzisen Distinktionen, das diskursive Fortschreiten vom Einfachen zum Komplexen und die Skepsis gegenüber der Erscheinungswelt.

Diese auch von Vico betriebene Erinnerung des mimetischen Grundes allen Sinns durch eine Rehabilitierung des Analogischen macht das aus, was man das Gestische der Sprachverwendung Adornos nennen kann. Die diskursive Argumentation soll auf diese Weise den Charakter individuellen Erfahrungsausdrucks gewinnen und so selbst an die zerbrochene

26 A. Thyen charakterisiert den erkenntnistheoretischen Sinn von Nichtidentität deshalb zu Recht als „eine Spontaneität des Denkens am Leitfaden der Objekte“ (Negative Dialektik und Erfahrung; a. a. O., S. 210)

27 Gabriel bemerkt, dass sich analogisches Denken des Rätsels und des Witzes bedient (Logik und Rhetorik der Erkenntnis; a. a. O., S. 78ff.); auch mit seiner Formulierung von den „Rätselfiguren des Seienden“, die gedeutet werden wollen, stellt sich Adorno in diese Tradition; vgl. Theodor W. Adorno, Die Aktualität der Philosophie; a. a. O., S. 334.

28 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge; a. a. O., S. 46.

29 DA, S. 28.

30 Vgl. Georg W. Oesterdieckhoff, Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung; a. a. O., S. 183ff.

Einheit von Bild und Zeichen erinnern; literarische und wissenschaftliche Sprachverwendung, die jeweils eines dieser gegeneinander gleichgültigen kognitiven Raster zu ihrem Organisationsprinzip nehmen, interagieren so in der Sprache der Philosophie.³¹ Diese Interaktion bedeutet freilich nicht die Wiedergewinnung jener Einheit, die sie im Symbol einst besessen hatten; vielmehr gemahnen sie ausschließlich negativ an die fraglose Sprache einer ebenso sinnerfüllten wie engen Vorwelt: Die Diskrepanz zwischen dem Gezeigten und dem Gesagten ist die sprachliche Signatur von Philosophie in einer nominalistischen Welt. Von dieser Diskrepanz lebt die Sprachverwendung Adornos; *was* er sagt, bleibt unverstanden unter Absehung davon, *wie* er es sagt; mit dem Gewicht des normalerweise als geltungsirrelevant betrachteten Stils philosophischer Sprache wächst freilich auch die Möglichkeit ihres Scheiterns.³²

In zeitdiagnostischen Beschreibungen verwendet Adorno Ausdrücke, die dem semantischen Repertoire von Magie, Mythos und Religion entstammen: Bann, Verhängnis, Verblendung, das Böse, Verhexung, Schuld, Erlösung.³³ Nach dem bisher Gesagten ist freilich einsichtig, weshalb Adorno zur Beschreibung der Gegenwart Ausdrücke heranzieht, die deren Selbstbeschreibung schlechterdings inkompatibel sind. Zwanghafte Aufklärung, die alle ihr vorausliegenden Rationalitätsformen und deren Sprache als Mythologie denunziert, ist selbst zutiefst in Mythologie verstrickt. Die gegenwärtige Gesellschaft kann also nicht in Begriffen beschrieben werden, die deren Selbstbeschreibung entnommen sind, sondern die Theoriesprache muss deutlich machen, dass eine archaische Vergangenheit in veränderter Gestalt gegenwärtig ist. Gegen das aufklärerische Dogma des Bruchs betont die Sprache einer geschichtsphilosophischen Kritik der Gegenwart die Kontinuität; sie provoziert den Skandal, Bestimmungen einer antediluvianischen Welt unter der glänzenden Hülle einer rational durchgestalteten Gegenwart nicht nur zu behaupten, sondern deren Fortwirken auch sprachlich Rechnung zu tragen. Magie und Mythos haben zum Zentrum die Wiederkehr des Gleichen; soweit nun die sich als aufgeklärt begreifende Gegenwart einen undurchschauten mythischen Charakter aufweist, sieht sich ihre Beschreibung an totalisierende Formulierungen verwiesen, die die persistierende Naturwüchsigkeit zum Ausdruck bringen; dies ist der Grund für die von Adorno großzügig verwendeten adverbialen Bestimmungen: je schon, immer, stets, seit jeher etc.

31 So vollzieht sie auch sprachlich die von M. Seel vorgeschlagene Überschreitung disziplinärer Grenzen: Plädoyer für die zweite Moderne; in: H. Kunnemann/H. de Vries (Hg.), *Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘*; a.a.O., S. 45.

32 Wie der Stil selbst zum Element der Argumentation wird hat M. Frank sehr plausibel an Wittgenstein aufgezeigt: Wittgensteins Gang in die Dichtung; in: ders./Gianfranco Soldati, *Wittgenstein. Literat und Philosoph*; Pfullingen 1989; zu Adorno siehe Irving Wohlfarth, *„Das Leben lebt nicht“. Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia*; in: A. Honneth/A. Wellmer (Hg.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*; Berlin/New York 1986, S. 35ff.

33 Vgl. Rainer Hoffmann, *Figuren des Scheins*; a.a.O., S. 278.

Es ist diese polemische Nähe zum Gegenstand der Kritik, die Schwierigkeiten erzeugt, deren einzig mögliche Lösung die kritisch angelegte Geschichtsphilosophie ihres kritischen Potentials zu berauben droht; Adornos Bemühen nämlich, der allseits geleugneten Kontinuität auch sprachlich Rechnung zu tragen, nimmt ihm die Möglichkeit, eine Sprache zu finden, die den Nuancen und Brüchen der Gegenwart, auf die es ihm doch ankommt, zum Ausdruck zu verhelfen. Die geschichtsphilosophische Diagnose evoziert vielmehr eine Sprache, die verfährt wie Animismus und Warentausch: Verschiedenheit gilt ihr als akzidentell, als einer Oberfläche zugehörig, unter der das Immergleiche sich verbirgt. Sofern nun die zeitdiagnostisch verwendete Sprache lediglich auf jenes immergleiche Wesen abstellt und, wie Adorno formulieren würde, an den Phänomenen sich desinteressiert, verbleiben zur Beschreibung geschichtlicher Freiheitsmöglichkeiten nur Ausdrücke, die aufs ganz andere verweisen: Erlösung, Versöhnung, Resurrektion. Befreiung im umfassenden Sinne wird durch diese Sprachverwendung zu einem von außen hereinbrechenden Ereignis, auf das zu lediglich warten ist. Neben Ausdrücken, die der Erfahrungswelt von Magie, Mythos oder Religion entnommen sind, verwendet Adorno Ausdrücke, die schon seinerzeit veraltet waren und deshalb manieristisch wirken; dieser Manierismus wäre philosophisch irrelevant, wenn er lediglich Ausdruck der Koketterie mit dem Bild eines altertümlichen Akademikers wäre; vielmehr scheint mir die beharrliche Verwendung historisch entsubstanzielter Formen Ausdruck des geradezu verzweiferten Versuchs zu sein, gestisch etwas vor dem Vergessen zu bewahren, was in der gängigen Begriffssprache längst unsagbar geworden ist. So findet sich im ersten Satz der ‚Negativen Dialektik‘ die Bildung ‚ward‘ statt ‚wurde‘, die gleichsam als Notenschlüssel den sprachlichen Gestus des gesamten Buches vorgibt: hier wird eine, wenngleich brüchig gewordene Wahrheit offenbart. Der vollständige Satz lautet:

„Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.“³⁴

Der semantische Gehalt des Satzes ist unschwer in profanen Worten darstellbar: Philosophie besteht fort, weil das linkshegelianische Projekt ihrer Verwirklichung um die Mitte des 19. Jahrhunderts erfolglos geblieben ist. In Adornos Diktion wird aus einer historisch konkreten Konstellation von Machtverhältnissen allerdings ein kaum noch bestimmbarer ‚Augenblick‘, der ‚versäumt ward.‘ Der dezisionistische Klang dieser Formulierung erklärt sich aus Adornos Einschätzung des liberalen Kapitalismus als einer „einigermaßen“ glücklichen Menschheitsepoche,³⁵ in der die Möglichkeit umfassender Befreiung gleichsam im Handstreich

34 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*; a.a.O., S. 15.

35 A.a.O., 346.

hätte ergriffen werden können. Dieser zum geschichtsmessianischen ‚Augenblick‘ stilisierte sozialstrukturelle Transformationsprozess blieb nicht ungenutzt oder wurde gar falsch eingeschätzt, sondern er ‚ward‘ versäumt. Der bei Adorno selten beachtete Gestus einer dezisionistischen Umwendung des Ganzen schlägt hier um in die bodenlose Enttäuschung dessen, der feststellt, dass die Realität den eigenen Phantasien zu gehorchen nicht gewillt ist. So unrealistisch zumindest retrospektiv sich Adornos Einschätzung der frühen Arbeiterbewegung ausnimmt, so sehr enthebt das ‚ward‘ jene historische Situation nachträglich dem analytischen Zugriff. Die schon zu Adornos Lebzeiten anachronistische starke Flexion gehört nun zum narrativen Inventar dessen, was wirklich große Erzählung heißen kann: den weltenthobenen, weil weltkonstitutiven Bildsequenzen mythisch-religiöser Provenienz. Alle mythischen Genealogien setzen ja ein extramundaneres Ereignis als den Grund der Welt und markieren dessen Weltenthobenheit durch eine der Profanität enthobene Sprachverwendung; für Adorno liegt nun die Schuld, dass ein Augenblick möglicher Erlösung ‚versäumt ward‘, am Grund einer zum System geschlossenen verwalteten Welt, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass gerade dieses schuldhaftes Versäumnis, aus der Kreisförmigkeit der Geschichte auszubrechen, den geschichtlichen Fortgang auf die Barbarei hin orientierte. Geschichte als Strafe – auch dies ein der mythischen Welt entnommenes Motiv. So offenbart das gestische Element von Adornos Sprachverwendung – sein Stil – die Erinnerung an die priesterlich-souveräne Sprecherposition der Metaphysik. Adorno weiß, dass nach dem Ende des Systemdenkens die Propositionen der Metaphysik fragwürdig sind; die ihnen zugrundeliegende metaphysische Erfahrung einer verstehbaren Ganzheit aber ist eingewandert in den Gestus des allwissenden Sprechers, der den letzten Grund von allem aufzuzeigen vermag; so stellt Adornos Sprachverwendung eine Geste der Erinnerung an das dar, was unter nachmetaphysischen Bedingungen rational unsagbar geworden ist.

Literatur

- Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 20 Bde.; Frankfurt/M 1998 [zit. GS]
- , *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*; in GS 1, S. 79ff.
 - , *Die Aktualität der Philosophie*; in: GS 1, S. 325ff.
 - , *Thesen über die Sprache des Philosophen*; in: GS 1, S. 366ff.
 - , *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*; in: GS 2
 - , *Minima Moralia*, in: GS 4
 - , *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; in: GS 5
 - , *Drei Studien zu Hegel*; in: GS 5, S. 247ff.
 - , *Negative Dialektik*; in: GS 6
 - , *Ästhetische Theorie*; in: GS 7
 - , *Gesellschaft*; in: GS 8, S. 9ff.
 - , *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*; in: GS 8, S. 177ff.
 - , *Die revidierte Psychoanalyse*; in: GS 8, S. 20ff.
 - , *Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘*; in: GS 8, S. 280ff.
 - , *Über Tradition*; in: GS 10.1, S. 310.
 - , *Zweimal Chaplin*; in: GS 10.1, S. 363.
 - , *Wozu noch Philosophie*; in: GS 10.2, S. 462ff.
 - , *Prolog zum Fernsehen*; in: GS 10.2, S. 507ff.
 - , *Anmerkungen zum philosophischen Denken*; in: GS 10.2, S. 599ff.
 - , *Vernunft und Offenbarung*; in: GS 10.2, S. 608ff.
 - , *Fortschritt*; in: GS 10.2, S. 617ff.
 - , *Glosse über Persönlichkeit*; in: GS 10.2, S. 639ff.
 - , *Auf die Frage: Was ist deutsch*; in: GS 10.2, S. 691ff.
 - , *Zu Subjekt und Objekt*; in: GS 10.2, S. 741ff.
 - , *Marginalien zu Theorie und Praxis*; in: GS 10.2, S. 759ff.
 - , *Der Essay als Form*; in: GS 11, S. 9ff.
 - , *Blochs Spuren*; in: GS 11, S. 234.
 - , *Versuch, das Endspiel zu verstehen*; in: GS 11, S. 281ff.
 - , *Parataxis*; in: GS 11, S. 447ff.
 - , *Philosophische Terminologie*, Bd. 1; Frankfurt/M 1992 (7. Aufl.)
 - , *Philosophische Terminologie*, Bd. 2; Frankfurt/M 1974
 - , *Ontologie und Dialektik* [1960/61]; Frankfurt/M 2002
 - , *Metaphysik. Begriff und Probleme* [1965]; Frankfurt/M 1998

- , Einleitung in die Soziologie [1968]; Frankfurt/M 1993
- /Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; in: GS 3
- Vanessa Albus, Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert; Würzburg 2001
- Emil Angehrn, Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos; Frankfurt/M 1996
- Karl-Otto Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico; Bonn 1980
- Aleida Assmann, Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation; München 1980
- , Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose; in: H.U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation; a.a.O., S. 241.
- Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen; München 1992
- , Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens; in: H.-U. Gumbrecht/K.L. Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation; Frankfurt/M 1995, S. 141ff.
- Jan Baars, Kritik als Anamnese. Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*; in: H. Kunnemann/H. de Vries (Hg.), Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘; a.a.O., S. 210ff.
- Hans-Georg Backhaus, Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik; Freiburg i. Br. 1997
- Francis Bacon, Works, 14 Bde.; London 1857-74
- Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit; in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1-2; Frankfurt/M 1974, S. 431ff.
- Isaiah Berlin, A Note on Vico's Concept of Knowledge; in: G. Tagliacozzo/H. White (eds.), Vico; a.a.O., S. 371ff.
- , Vico and Herder. A Study in the History of Ideas; London 1976
- , Giambattista Vico und die Kulturgeschichte; in: ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte; Frankfurt/M 1992
- J.M. Bernstein, Adorno. Disenchantment and Ethics; Cambridge 2001
- Ernst Bloch, Der Nazi und das Unsägliche; in: Werkausgabe, Bd. 11; Frankfurt/M 1985, S. 185ff.
- Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt; Frankfurt/M 1981
- Dietrich Böhler, Wittgenstein und Augustinus. Transzendentalpragmatische Kritik der Bezeichnungstheorie der Sprache und des methodischen Solipsismus; in: A.

- Eschbach/J. Trabant (Hg.), *History of Semiotics*; Amsterdam, Philadelphia 1983, S. 343ff.
- Wolfgang Bonß, *Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik*; in: W. Bonß/A. Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der kritischen Theorie*; Frankfurt/M 1982, S. 367ff.
- Lothar Bornscheuer, *Topik – Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*; Frankfurt/M 1976
- Tilman Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*; München 1996
- , *Künstliche Zeichen*; in W. Stegmaier (Hg.), *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V*; Frankfurt/M 1999
- Reinhard Brandt/Heiner F. Klemme, *John Locke*; in T. Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*; a.a.O., S. 133ff.
- Hauke Brunkhorst, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*; München 1990
- , *Kritische Theorie als Theorie praktischer Idealisierungen*; in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 4/1997, S. 81ff.
- Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*; Frankfurt/M 1976
- , *Kann Theorie ästhetisch werden?*; in: B. Lindner/W. M. Lüdke (Hg.), *Materialien zur, Ästhetischen Theorie‘ Theodor W. Adornos*; Frankfurt/M 1980, S. 108ff.
- Karl Bühler, *Sprachtheorie*; Jena 1934
- Peter Bürger, *Die Wiederkehr der Analogie. Ästhetik als Fluchtpunkt in Foucaults *Die Ordnung der Dinge**; in: J. Fohrmann/H. Müller (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*; Frankfurt/M 1988, S. 45ff.
- Peter Burke, *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*; Berlin 1987
- Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung [1932]*; Hamburg 1998
- , *Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1: Die Sprache.*; Darmstadt 1973
- Florian Coulmas, *Alternativen zum Alphabet*; in: K.B.Günther/H. Günther (Hg.), *Schrift, Schreiben, Schriftlichkeit*; Tübingen 1983, S. 169ff.
- , *Die Wirtschaft mit der Sprache. Eine sprachsoziologische Studien*, Frankfurt/M 1992
- Benedetto Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*; übers. v. E. Auerbach u. Th. Lücke; Tübingen 1927
- Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit*; Frankfurt/M 1994
- Arthur C. Danto, *Abbild und Beschreibung*; in: G. Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*; München 1994, S. 138ff.

- Alex Demirovic, Zwischen Nihilismus und Aufklärung. Publizistische Reaktionen auf die *Minima Moralia*; in: R. Erd et al. (Hg.) Kritische Theorie und Kultur; Frankfurt/M 1989, S. 153ff.
- Christoph Demmerling /F. Kambartel (Hg.), Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik; Frankfurt/M 1992
- , Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie; in: ders./F. Kambartel (Hg.), Vernunftkritik nach Hegel; a.a.O., S. 67ff.
- , Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie; Frankfurt/M 1994
- René Descartes, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung; in: ders., Philosophische Schriften in einem Band; Hamburg 1996
- Martin Dornes, Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen; Frankfurt/M 1993
- , Wahrnehmen, Fühlen, Phantasieren. Zur psychoanalytischen Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre; in: G. Koch (Hg.), Auge und Affekt. Wahrnehmung und Interaktion; Frankfurt/M 1995, S. 15ff.
- Umberto Eco, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte; Frankfurt/M 1977
- , Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen; München 1987
- , Auf der Suche nach der vollkommenen Sprache; München ²1994
- Markus Edler, Der spektakuläre Sprachursprung. Zur hermeneutischen Archäologie der Sprache bei Vico, Condillac und Rousseau; München 2001
- Felicitas Englisch, Adorno und Hegel. Ein Mißverständnis über die Sprache; in: F. Hager/H. Pfützte (Hg.), Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung; Lüneburg 1990, S. 28ff.
- Mario Erdheim, Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit; Frankfurt/M ⁵1997
- Nicola Erny, Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico. Eine Untersuchung zu Konzeption und Begründung; Würzburg 1994
- Ferdinand Fellmann, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte; Freiburg/München 1976
- Max H. Fisch, Vico and Pragmatism; in: G. Tagliacozzo/H. White (eds.), Giambattista Vico; a.a.O., S. 401ff.
- Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft; Frankfurt/M 1973
- , Überwachen und Strafen; Frankfurt/M 1976
- , Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften; Frankfurt/M ¹³1995
- , Die Ordnung des Diskurses; Frankfurt/M 1991

Manfred Frank, Wittgensteins Gang in die Dichtung; in: ders./Gianfranco Soldati, Wittgenstein.

Literat und Philosoph; Pfullingen 1989

Sigmund Freud, Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens; in: StA, Bd. III, S. 13ff.

- , Das Unbewußte [1915]; in: Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/M 1994, S. 119ff.

- , Das Unheimliche; in: StA, Bd. IV, S. 241ff.

- , Totem und Tabu; in: Studienausgabe, Bd. IX; Frankfurt/M ⁷1994, S. 287ff.

- , Der Mann Moses und die monotheistische Religion; StA IX, S. 455ff.

- , Über ‚wilde‘ Psychoanalyse; in StA, Ergänzungsband, S. 133ff.

- , Zur Dynamik der Übertragung; in: StA Ergänzungsband, S. 157ff..

- , Jenseits des Lustprinzips; StA, Bd. III, S. 213ff.

- , Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten; in: StA, Ergänzungsband, S. 205ff.

Josef Früchtl, Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno; Würzburg 1986

Gottfried Gabriel, Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung; Paderborn 1997

Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode; Tübingen 1965

Gerhard Gamm, Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne; Frankfurt/M 1994

- , Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten; Frankfurt/M 2000

Hanna Gekle, Tod im Spiegel. Zu Lacans Theorie des Imaginären; Frankfurt/M 1996

Michael Giesecke, Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft; Frankfurt/M ²1998

- , ‚Natürliche‘ und ‚künstliche‘ Sprachen. Medienrevolution und ihre Auswirkungen auf Sprache und Sprachbegriffe; in: ders. Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel; a.a.O., S. 36ff.

- , ‚Volkssprache‘ und ‚Verschriftlichung des Lebens‘ in der frühen Neuzeit. Kulturgeschichte als Informationsgeschichte; in: ders., Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel; a.a.O. S. 73ff.

- , Sinnenwandel und Sprachwandel. Von den multisensoriellen Semantiken des Mittelalters zur visuellen Semantik der Neuzeit; in: ders., Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel; a.a.O., S. 209ff.

- , Der *abgang der erkantnuß* und die Renaissance *wahren Wissens*. Frühneuzeitliche Kritik an der mittelalterlichen Semantik; in: Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel; a.a.O., S. 244ff.

- Friedrich Glauner, Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein; Freiburg/Br., München 1994
- , Gut ist, was Sprache findet. Sprache, Erkenntnis und Utopie; in: D. Auer/Th. Bonacker/St. Müller-Doohm (Hg.), Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe; Darmstadt 1998, S. 145ff.
- Nelson Goodman, Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie; Frankfurt/M 1995
- Antonio Gramsci, Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe, 10 Bde.; Hamburg 1991ff.
- Ernesto Grassi, Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the *De nostri temporis studiorum ratione*; in: ders., Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric; New York 1990
- , Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens; Frankfurt/M 1992
- Margareta de Grazia, The Secularization of Language in the Seventeenth Century; in: Journal of the History of Ideas 41 (1980), S. 319ff.
- Friedemann Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen; Frankfurt/M 1974
- Helga Gripp, Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik; Paderborn 1986
- Hans-Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation; Frankfurt/M ²1995
- Harald Haarmann, Universalgeschichte der Schrift; Frankfurt/M, New York ²1991
- Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit; Neuwied 1962
- , Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Bde.; Frankfurt/M ²1982
- , Die Philosophie als Platzhalter und Interpret; in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln; Frankfurt/M 1983, S. 9ff.
- , Der philosophische Diskurs der Moderne; Frankfurt/M 1988
- , Nachmetaphysisches Denken; Frankfurt/M 1988
- , Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort; Frankfurt/M ¹¹1994
- Wolfgang Fritz Haug, Philosophieren mit Brecht und Gramsci; Berlin, Hamburg 1996
- G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Stuttgart 1961
- , Phänomenologie des Geistes; Werke, Bd. 3; Frankfurt/M ⁵1996
- Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos; in: ders., Vernunft und Mythos; Basel u.a. ³1992
- Michael Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition; Hamburg 1991
- Heidrun Hesse, Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität; Frankfurt/M 1984
- Thomas Hobbes, The English Works; 11 Bde., London 1839-46; Nachdruck Aalen 1966

- Rainer Hoffmann, Figuren des Scheins. Studien zum Sprachbild und zur Denkform Theodor W. Adornos; Bonn 1984
- Hugo von Hofmannsthal, Ein Brief; in: ders., Der Brief des Lord Chandos. Erfundene Gespräche und Briefe; Frankfurt/M 2002, S. 21ff
- Ulrich Hoinkens, Philosophie und Grammatik in der französischen Aufklärung; Münster 1991
- Klaus Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung; Frankfurt/M (5. Aufl.) 1986
- Axel Honneth, Adorno und Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie; in: W. Bonß/A. Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie; Frankfurt/M 1982, S. 87ff.
- , Axel Honneth, Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne; in: Merkur 38/1984, S. 893ff.
- , Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie; Frankfurt/M ²1994
- , Die zerrissene Welt des Sozialen; Frankfurt/M ²1999
- , Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács Frühwerk; in: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen; Frankfurt/M ²1999, S. 9ff.
- , Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition; in: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen; Frankfurt/M ²1999, S. 25ff.
- , Leibgebundene Vernunft. Zur Wiederentdeckung Merlau-Pontys; in: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen; Frankfurt/M ²1999, S. 134ff.
- Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft; Frankfurt/M 1985
- , Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie; in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2; hrsg. v. Gunzelin Schmidt Noerr; Frankfurt/M 1987, S. 179ff.
- , Traditionelle und kritische Theorie [1937]; in: ders., Traditionelle und kritische Theorie; Frankfurt/M 1992, S. 205ff.
- Rolf-Peter Horstmann, Wahrheit aus dem Begriff; Frankfurt/M 1990
- Werner Hüllen, Der komplexe Hintergrund des einfachen Stils. Zur theoretischen und stilistischen Begründung der modernen Wissenschaftssprache durch Francis Bacon und die Royal Society; in: Münstersches Logbuch zur Linguistik 4/1993, S. 31ff.
- Wilhelm von Humboldt, Werke; Darmstadt ⁸1996
- , Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung [1820]; in: Werke III, a.a.O., S. 1ff.
- , Ueber den Nationalcharakter der Sprachen (Bruchstück); in: Werke III, a.a.O., S. 64ff.
- , Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues [1827-1829]; in: Werke III, a.a.O., S. 144ff.

- , Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835]; in: Werke III, a.a.O., S. 368ff.
- , Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers; in: ders., Über die Sprache. Reden vor der Akademie; hrsg. v. J. Trabant; Tübingen/Basel 1994, S. 33ff.
- Axel Hutter, Adornos Meditationen zur Metaphysik; in: DZPh 1/1998, S. 45ff.
- Ivan Illich, Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand; Frankfurt/M 1991
- Donald Ipperciel, Freud als Aufklärer. Zur Rezeption der Freudschen Psychoanalyse in der Frankfurter Schule; Frankfurt/M u. a. 1996
- Michael Isermann, Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes; Münster 1991
- Erik Iversen, The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition; Copenhagen 1961
- Peter Ives, Artikel ‚Grammatik‘ in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus; hrsg. v. W.F. Haug, Hamburg 1994ff.
- Fredric Jameson, Spätmarxismus. Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik; Hamburg, Berlin 1992
- Hans Joas, Die Kreativität des Handelns; Frankfurt/M 1996.
- Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft; in: Werke II, ed. Weischedel, Darmstadt 1983
- , Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können; in: Werke III, ed. Weischedel; a.a.O., S. 113ff.
- Peter Koch/Sybille Krämer (Hg.), Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes; Tübingen 1997
- Rainer Koch, Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit. Zur Produktivität des Mythos in moderner Literatur und Philosophie; Bielefeld 1990
- Klaus-M. Kodalle, Thomas Hobbes; in: T. Borsche (Hg.), Klassiker der Sprachphilosophie; a.a.O., S. 111ff.
- Wilhelm Köller, Philosophie der Grammatik. Vom Sinn grammatischen Wissens; Stuttgart 1988
- Hans-Dieter König, Adornos psychoanalytische Kulturkritik und die Tiefenhermeneutik. Zugleich eine Sekundäranalyse des 24. Aphorismus der *Minima Moralia*; in: Zeitschrift für kritische Theorie 10/2000, S. 7ff.
- Daniel Krochmalnik, Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion. Zur Religionsästhetik der Aufklärung; in: W. Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst; a.a.O., S. 68ff.
- Harry Kunnemann/Hent de Vries (Hg.), Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Zwischen Moderne und Postmoderne; Frankfurt/M 1989
- Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus [1866]; 2 Bde., Frankfurt/M 1974

- August Langen, Der Wortschatz des 18. Jahrhunderts; in: F. Maurer/H. Rupp (Hg.), Deutsche Wortgeschichte, Bd. 2; Berlin 1974; S. 31ff.
- Rudolf Langthaler, Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas; Berlin 1997
- J. Laplanche/J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse; Frankfurt/M ¹⁴1998
- Edmund Leach, Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity; in: G. Tagliacozzo/H. White (eds.), Giambattista Vico; a.a.O., S. 309ff.
- André Leroi-Gourhan, Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst; Frankfurt/M ³1984
- Lévi-Strauss, Das wilde Denken; Frankfurt/M 1968
- Mark Lilla, G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern; Cambridge/London 1993
- Angelika Linke, Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts; Stuttgart, Weimar 1996
- A. Walton Litz, Vico and Joyce; in: G. Tagliacozzo/H.V. White (eds.), Giambattista Vico. An international Symposium; Baltimore 1969, S. 245ff.
- John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung [1690]; Frankfurt/M 1977
- Karl Löwith, Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen; in: ders., Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit – G.B. Vico – Paul Valéry; Stuttgart 1986; S. 195ff.
- Matthias Lutz-Bachmann, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik; in: V. Höhle (Hg.) Metaphysik; a.a.O., S. 197ff.
- Jean-Francois Lyotard, Der Name und die Ausnahme; in: M. Frank et al. (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt; Frankfurt/M 1988, S. 180ff.
- Utz Maas, Sprachpolitik und politische Sprachwissenschaft; Frankfurt/M 1989
- Joseph Mali, The rehabilitation of myth. Vico's new science; Cambridge 1992.
- Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844]; in: MEW 40, S. 465ff.
- , Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie; in: MEW 13, S. 615ff.
- , Das Kapital, Bd. 1; in: MEW 23
- , Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie; Berlin/DDR 1974
- Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 1: Zur Sprache und zur Philosophie [1901]; Leipzig ³1923
- Christoph Menke, Der ‚Wendungspunkt‘ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik; in: Ch. Demmerling/F. Kambartel (Hg.), Vernunftkritik nach Hegel; a.a.O., S. 9ff.
- Winfried Menninghaus, Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie; Frankfurt/M 1980

- Günther Mensching, Zu den historischen Voraussetzungen der ‚Dialektik der Aufklärung‘; in: M. Löbig/G. Schweppenhäuser (Hg.), Hamburger Adorno-Symposion; Lüneburg 1984, S. 25ff.
- , Das Allgemeine und Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter; Stuttgart 1992
- Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung; Berlin 1966
- Herrmann Mörlen, Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno; Stuttgart 1980;
- , Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung; Stuttgart 1981.
- Ulrich Müller, Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit; Frankfurt/M 1988
- Friedrich Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne; Kritische Studienausgabe, Bd. 1; München 1988
- Georg W. Oesterdieckhoff, Kulturelle Bedingungen kognitiver Entwicklung. Der strukturgenetische Ansatz in der Soziologie; Frankfurt/M 1997
- Jean Piaget, Probleme der Entwicklungspsychologie. Kleine Schriften; Frankfurt/M 1976
- Manfred Pohlen/Margarete Bautz-Holzherr, Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse; Frankfurt/M 1991
- Moishe Postone, Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory; Cambridge 1993
- Peter Ptasek, Rhetorische Rationalität. Stationen einer Verdrängungsgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit; München 1993
- Claudia Rademacher, ‚Nach dem versäumten Augenblick‘. Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie; Opladen 1997
- Konstantinos Rantis, Psychoanalyse und ‚Dialektik der Aufklärung‘; Lüneburg 2001
- Willem van Reijen, Der Flaneur und Odysseus; in: H. Kunnemann/H. de Vries (Hg.), Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘; a.a.O., S. 100ff.
- Ulrich Ricken, Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Sprachtheorie und Weltanschauung; Berlin/DDR 1984
- et al., Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer Rezeption nach der Französischen Revolution; Berlin/DDR 1990

- Jürgen Ritsert, Das Nichtidentische bei Adorno – Substanz- oder Problembegriff?; in: Zeitschrift für kritische Theorie 4/1997, S. 38ff.
- , Realabstraktion – Ein zu recht abgewertetes Thema der kritischen Theorie?; in: ders., Drei Studien zu Adorno; Studententexte zur Sozialwissenschaft, Bd. 14; Frankfurt/M 1998, S. 4ff.
- , Spekulatives Denken. Adorno als akademischer Lehrer; in: ders., Drei Studien zu Adorno; a.a.O., S. 34ff.
- Johannes Rohbeck, Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie; Frankfurt/M 2000
- Kurt Röttgers, Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx; Berlin/New York 1975
- Heinz Röttges, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung; Berlin, New York 1972
- Gilbert Ryle, Der Begriff des Geistes [1949]; Stuttgart 1997
- Helge Schalk, Diskurs. Zwischen Allerweltswort und philosophischem Begriff, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. XL; Bonn 1997/98, S. 56ff.
- Brigitte Scheer, Zeichenbildung und Zeichenverstehen am Beispiel der Malerei; in: J. Simon (Hg.), Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III; Frankfurt/M 1997, S. 197ff.
- , Einführung in die philosophische Ästhetik; Darmstadt 1997
- Carl Eduard Scheidt, Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940; Frankfurt/M 1986
- Friederike Schick, Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?; Freiburg/Br., München 1994
- Hans-Ernst Schiller, Gehemmte Entwicklung. Über Sprache und Dialektik bei Herbert Marcuse; in: ders., An unsichtbarer Kette. Stationen kritischer Theorie; Lüneburg 1993, S. 98ff.
- , Übertreibung. Philosophie und Gesellschaft bei Adorno; in: G. Schweppenhäuser (Hg.), Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos; Darmstadt 1995, S. 203ff.
- , Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt; Würzburg 1998
- Heinz Schlaffer, Denkbilder. Eine kleine Prosaform zwischen Dichtung und Gesellschaftstheorie; in: Th. Elm/H. Hiebel (Hg.), Die Parabel; Frankfurt/M 1986, S. 174ff.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie; Freiburg/Br., München 1981

- Gunzelin Schmid Noerr, Wahrheit, Macht und die Sprache des Eingedenkens. Zu Horkheimers sprachtheoretischen Reflexionen; in: ders., Das Eingedenken der Natur im Subjekt: zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses; Darmstadt 1990, S. 115ff.
- , Der Schatten des Widersinns. Adornos ‚Versuch, das Endspiel zu verstehen‘ und die metaphysische Trauer; in: Hans-Dieter König (Hg.), Neue Versuche, Becketts *Endspiel* zu verstehen. Sozialwissenschaftliches Interpretieren nach Adorno; Frankfurt/M 1996, S. 18ff.
- , Der Zirkel der Emanzipation und die Semiotik der Triebe; in: ders., Gesten aus Begriffen; Frankfurt/M 1997, S. 224ff.
- Herbert Schnädelbach, Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno; in: L. v. Friedeburg/J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983; Frankfurt/M 1983, S. 66ff.
- Hans Julius Schneider, Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache; Frankfurt/M 1992
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie; Freiburg/Br., München 1981
- Erich Schön, Lineares und nicht-lineares Lesen. Ein Kapitel aus der Geschichte des Lesens; in: Waltraud ‚Wara‘ Wende (Hg.), Über den Umgang mit der Schrift; a.a.O., S. 81ff
- Rolf Schönberger, Das Verstehen und seine Grenze. Über die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysikkritik; in: V. Höhle (Hg.) Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten; Stuttgart-Bad Cannstadt 2002, S. 31ff.
- Gerhard Schweppenhäuser, Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie; Hamburg/Berlin 1993
- Hermann Schweppenhäuser, Sprachbegriff und sprachliche Darstellung bei Horkheimer und Adorno; in: A. Schmidt/N. Altwicker (Hg.), Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung; Frankfurt/M 1986, S. 328ff.
- , Zur Dialektik der Emanzipation; in: ders., Vergegenwärtigungen zur Unzeit?; Lüneburg 1986, S. 11ff.
- , Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie; in: ders., Vergegenwärtigungen zur Unzeit?; a.a.O., S. 42ff.
- , Theodor W. Adorno. Denken in Konstellationen – konstellatives Denken; in: M. Fleischer (Hg.), Philosophen des 20. Jahrhunderts; Darmstadt 1990, S. 204ff.
- Martin Seel, Plädoyer für die zweite Moderne; in: H. Kunnemann/H. de Vries (Hg.), Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘; a.a.O., S. 36ff..

- , Das Paradies ist gefüllt mit unseligen Seligen. Autonomie ist die Sorge um dem Rhythmus der eigenen Leidenschaften, also kann sie nur auf Erden gefunden werden: Die Philosophie muß Tun und Lassen betrachten, wie es die Schriftsteller taten; in: FAZ, 01.02.03, S. 39.
- Josef Simon, Philosophie des Zeichens; Berlin/New York 1989
- Eberhard Simons, Das expressive Denkens Ernst Blochs. Kategorien und Logik künstlerischer Produktion und Imagination; Freiburg/Br., München 1983
- George Steiner, Der Rückzug aus dem Wort; in: ders., Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche; Frankfurt/M 1973, S. 53ff.
- Wolfram Stender, Kritik und Vernunft. Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud; Lüneburg 1996
- Christian Stetter, Wort und Zeichen; in: J. Simon (Hg.), Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II; Frankfurt/M 1995, S. 18ff.
- , Schrift und Sprache; Frankfurt/M 1999
- Giorgio Tagliacozzo/Hayden White (eds.), Giambattista Vico. An international Symposium; Baltimore 1969
- Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität; Frankfurt/M 1994
- , Hegel; Frankfurt/M ³1997
- , Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus; Frankfurt/M ³1999
- , Bedeutungstheorien; in: ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus; Frankfurt/M ³1999, S. 52ff..
- Anne Tebartz-van Elst, Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche; Freiburg/Br., München 1994
- Anke Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno; Frankfurt/M 1989
- Matthias Tichy, Die Grenze der Identitätskritik. Zum Verhältnis von Identität und Subjekt bei Adorno; in: K. Scheppeke/M. Tichy (Hg.), Das Andere der Identität; Freiburg/Br. 1996, S. 91ff
- Rolf Tiedemann, Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis; in: M. Löbig/G. Schweppenhäuser (Hg.), Hamburger Adorno-Symposium; Lüneburg 1984, S. 67ff.
- , ‚Gegenwärtige Vorwelt‘. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I); in: Frankfurter Adorno Blätter V; München 1998, S. 9ff.
- Jürgen Trabant, Traditionen Humboldts; Frankfurt/M 1990
- , Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie; Frankfurt/M 1994

- , Ethische Momente in Sprachursprungstheorien; in: J. Simon (Hg.), Orientierung in Zeichen; Frankfurt/M 1997, S. 225ff.
- , Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache; Frankfurt/M 1998
- Rolf Trauzettel, Bild und Schrift oder: Auf welche Weise sind chinesische Schriftzeichen Embleme?; in: W. Stegmaier (Hg.), Zeichen-Kunst; a.a.O., S. 144.
- Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen; Frankfurt/M 1979
- Gianni Vattimo, Comment on Cynthia Chase's Paper; in: M.L. Proietti (ed.), Image, Word and Self. Proceedings on the International Symposium on Recent Receptions of Freud on Both Sides of the Atlantic; New York u.a. 1997, S. 27ff.
- Donald Phillip Verene, Vicos Wissenschaft der Imagination. Theorie und Reflexion der Barbarei; München 1987
- Giambattista Vico, Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung [De nostri temporis studiorum ratione]; Godesberg 1947
- , Liber Metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus); München 1979
- , Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 2 Bde.; Hamburg 1990
- Benno Wagner, Odysseus in Amerika. List und Opfer bei Horkheimer/Adorno und Kafka; in: M. Gangl/G. Raulet (Hg.), Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung; Berlin u.a. 1998, S. 207ff.
- Bernhard Waldenfels, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes; Frankfurt/M 2000
- William Warburton, Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter. Mit einem Beitrag von Jacques Derrida; Frankfurt/M, Berlin, Wien 1980
- Holger Weinger, Vernunftkritik bei Nietzsche und Horkheimer, Adorno. Die Problemstellung in ‚Zur Genealogie der Moral‘ und in der ‚Dialektik der Aufklärung‘; Dettelbach 1998
- Peter Weiss, Abschied von den Eltern; Frankfurt/M 1964
- Albrecht Wellmer, Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‚sprachanalytischen Wende‘ der kritischen Theorie; in: U. Jaeggi/A. Honneth (Hg.), Theorien des historischen Materialismus; Frankfurt/M 1977, S. 465ff.
- , Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität; in: ders. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne; Frankfurt/M 1985, S. 13.
- , Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne; Frankfurt/M 1985
- , Endspiele: Die unversöhnliche Moderne; Frankfurt/M 1996

- Uwe an der Weiden, $e^{2\pi i} - 1 = 0$: Warum die Mathematik eine eigene Schrift braucht; in: Waltraud ,Wara' Wende (Hg.), Über den Umgang mit der Schrift; a.a.O., S. 251ff.
- Wolfgang Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft; Frankfurt/M 1996
- Waltraud ,Wara' Wende (Hg.), Über den Umgang mit der Schrift; Würzburg 2002
- Erhard Wicke, Der Beitrag der Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts zur Selbstaufklärung der Aufklärung; in: ders./W. Neuser/W. Schmied-Kowarzik (Hg.), Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie Wilhelm von Humboldts; Weinheim 1997, S. 11ff.
- Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung; München 1988.
- , Antagonistische Gesellschaft und Naturverhältnis; Zeitschrift für kritische Theorie 3/1996, S. 5ff.
- , Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens; Göttingen 2000
- Bernard Williams, Die Zukunft der Philosophie; in: DZPh 48 (2000), H. 1, S. 3ff.
- Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [1912]; Tübingen ¹⁸1993
- Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen; in: Werkausgabe, Bd. 1; Frankfurt/M 1984
- Günter Wohlfart, Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel; Freiburg/München 1984
- Irving Wohlfarth, ‚Das Leben lebt nicht‘. Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia; in: A. Honneth/A. Wellmer (Hg.), Die Frankfurter Schule und die Folgen; Berlin/New York 1986, S. 35ff.
- Ursula Wolf (Hg.), Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse; Frankfurt/M 1985
- Stefan Zweig, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers[1947]; Frankfurt/M 2001