

Albrecht Wellmer

Endspiele: Die unversöhnliche Moderne

Essays und Vorträge

Die Idee einer postmetaphysischen Moderne ist das gemeinsame Thema der in diesem Band enthaltenen Arbeiten Albrecht Wellmers aus den letzten fünfzehn Jahren. Die geschichtlichen Utopien in der Marxschen Tradition sind ebenso wie die Letztbegründungsprogramme in der Kantischen Tradition Endspiele *innerhalb* der Metaphysik, die Dekonstruktionen dieser Utopien und Letztbegründungsprogramme sind Endspiele *mit* der Metaphysik. Und das Spiel mit dem Ende als einem letzten Telos – der Geschichte, der Erkenntnis, des menschlichen Lebens – *ist* die Metaphysik. Beckett hat das Ende dieses Spiels mit dem Ende als Spiel inszeniert, eben als Endspiel; der Plural im Titel dieses Bandes steht nicht nur für die Pluralität der oben genannten Assoziationen, sondern auch für die Tatsache, daß das Endspiel mit der Metaphysik, wo es philosophisch gespielt wird, nur im Plural gedacht werden kann: es hat vorerst kein absehbares Ende. Das Beiwort »unversöhnlich« im Untertitel enthält eine Kritik und zugleich eine Hommage an Adorno. In seinem Werk koexistieren die drei eingangs genannten Arten von Endspielen in den komplexesten Konstellationen schiedlich-unfriedlich miteinander.

Albrecht Wellmer, geb. 1933, ab 1974 Professor für Philosophie an der Universität Konstanz, seit 1990 an der Freien Universität Berlin. In der Reihe suhrkamp taschenbuch wissenschaft hat er bereits veröffentlicht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (stw 532); *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (stw 578).

Suhrkamp

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

I. NEGATIVE UND KOMMUNIKATIVE FREIHEIT

1. Freiheitsmodelle in der modernen Welt (1989)	15
2. Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen »Liberalen« und »Kommunitaristen« (1992)	54
3. Bedeutet das Ende des »realen Sozialismus« auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen (1990)	81
4. Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx (1978)	95

II. NACHMETAPHYSISCHE PERSPEKTIVEN

5. Wahrheit, Kontingenz, Moderne (1991)	157
6. Adorno, die Moderne und das Erhabene (1991)	178
7. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes (1988)	204
8. Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute. Fünf Thesen (1986)	224

III. ZEIT-BILDER

9. Ludwig Wittgenstein — Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos (1991)	239
---	-----

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wellmer, Albrecht:

Endspiele: die unversöhnliche Moderne :

Essays und Vorträge /

Albrecht Wellmer. –

1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp 1993

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1095)

ISBN 3-518-28695-1

NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1095

Erste Auflage 1993

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1993

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 98 97 96 95 94 93

aus: Albrecht Wellmer:
Endspiele. Die unver-
schämte Moderne.
Essays und Vorträge.
Frankfurt a. M.: Suhr-
kamp 1993, S. 224-235.

8. Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute

Fünf Thesen

1. Leo Löwenthal hat sich gelegentlich über den Ausdruck »Frankfurter Schule« lustig gemacht. Dieser Ausdruck hat, wenn man ihn auf den Arbeits- und Diskussionszusammenhang des Frankfurter Instituts für Sozialforschung bezieht und auf das, was direkt oder indirekt aus diesem Institut hervorgegangen ist, in der Tat weniger Berechtigung als etwa der Ausdruck »zweite Wiener Schule« zur Bezeichnung des Schönberg-Kreises. Schönberg war nicht nur die allseits anerkannte Autorität seines Kreises, sondern auch der Lehrer der jüngeren Mitglieder des Kreises, das »Schulhaupt« seines Kreises. Max Horkheimer dagegen, so sehr er auch in vieler Hinsicht Autorität unter den Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung besaß, war kein Schulhaupt. Die »Frankfurter Schule« war keine Schule, sondern ein kollektives und kooperatives Projekt; das Projekt einer Erneuerung und Entwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie. Erst nach dem Krieg, das heißt nach der Rückkehr Horkheimers und Adornos aus dem amerikanischen Exil, also nach der Rückkehr des Instituts für Sozialforschung nach Frankfurt, entstand, und zwar vor allem aufgrund der Lehrtätigkeit von Horkheimer und Adorno, eine Frankfurter *Schule*. Deren Schulhäupter waren Horkheimer und Adorno. Daß Horkheimer und Adorno nach Frankfurt zurückkehrten, war, wie Jürgen Habermas bemerkt hat, ein außerordentlicher Glücksfall für das nicht nur materiell, sondern auch moralisch und intellektuell verwüstete Nachkriegsdeutschland. Insbesondere Adorno wurde zum Lehrer einer Generation von Intellektuellen, Literaten und Künstlern, die bei ihm – bei wem sonst? – »zur Schule gingen«. Der Ausdruck »Frankfurter Schule« hat also durchaus seine Berechtigung; er paßt aber nicht auf das Unternehmen des Kreises um das ursprüngliche Institut für Sozialforschung; er paßt nicht auf das Werk von ehemaligen Mitgliedern dieses Kreises wie Leo Löwenthal, Herbert Marcuse oder gar Walter Benjamin. Löwenthal hat deshalb recht, wenn er sich dagegen verwahrt, das Wort »Frankfurter Schule« synonym mit »Kritischer Theorie« zu verwenden.

2. Trotz dieser einschränkenden Vorbemerkung möchte ich das

Thema dieser Podiumsdiskussion zunächst so aufnehmen, wie es formuliert wurde; also nicht: »Die Bedeutung der Kritischen Theorie heute«, sondern: »Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute«. Nach Philosophenart möchte ich das Thema aber noch ein bißchen umwenden. »Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute« – das könnte heißen: »Die Bedeutung der Frankfurter Schule aus heutiger Sicht«. Dies wäre ein hochinteressantes Thema für eine geistes- und kulturgeschichtlich orientierte Diskussion über die Anfangsphase der Bundesrepublik bis hin zur Studentenbewegung der sechziger Jahre. Zu untersuchen wären nicht nur die Bedeutung von Horkheimer und Adorno für das Selbstverständnis der Studentenbewegung und für das Wiederaufleben eines »westlichen« Marxismus in Deutschland, sondern auch die kaum zu überschätzende Bedeutung Adornos für die Diskussionen und das Selbstverständnis der musikalischen, literarischen und künstlerischen Avantgarde Nachkriegsdeutschlands. Nicht wenige von deren Vertretern haben in Adornos Seminaren gegessen. Zur Charakterisierung von Adornos Wirkung wäre das Wort »Eingriffe« – Titel einer seiner Essaysammlungen – nicht schlecht gewählt. Spuren solcher »Eingriffe« finden sich nicht nur in der Musikediskussion seit den fünfziger Jahren, sondern an zahllosen anderen Stellen – bis hin zu den Filmen Alexander Kluge oder dem literarischen Werk von Botho Strauß. Innerhalb der kulturellen Szene der Bundesrepublik war Adorno mehr als ein vielbeachteter Kritiker und philosophischer Kommentator; er war vielmehr derjenige, der an den reaktionär verseuchten Traditionen der deutschen Kultur ihr Authentisches wieder freigelegt und dem Bewußtsein einer moralisch verstörten und in ihrer Identität gebrochenen Nachkriegsgeneration zugänglich gemacht hat. Es ist, als ob alle Anstrengungen dieser von den Nazis vertriebenen Intellektuellen sich darauf gerichtet hätten, den Deutschen ihre kulturelle Identität zu retten: Mit Adorno wurde es in Deutschland wieder möglich, intellektuell, moralisch und ästhetisch gegenwärtig zu sein und doch Kant, Hegel, Bach, Beethoven, Goethe oder Hölderlin nicht zu hassen. Auf diese Weise hat Adorno mehr als andere dazu beigetragen, dem allzu oft apologetisch verwendeten Begriff eines »anderen Deutschland« einen legitimen Sinn zu geben. Seine konservativen Kritiker haben dies bis heute nicht verstanden.

So oder ähnlich könnte man argumentieren, wollte man über die

Bedeutung der Frankfurter Schule aus heutiger Sicht sprechen. Ich denke aber, daß die Veranstalter dieser Diskussion ein anderes Thema im Sinn hatten, nämlich: die Bedeutung der Frankfurter Schule *für die Gegenwart*. Dieses Thema aber bedeutet soviel wie die Frage: Wie steht es denn nun mit der Kritischen Theorie *heute*? Und diese Frage läßt sich nicht mehr aus historischer Distanz, sondern nur noch von innen, aus der Sache heraus beantworten. Allerdings wäre schon der Versuch, diese Frage im Rahmen eines kurzen Diskussionsbeitrags wirklich zu beantworten, mehr als vermessen. Ich werde mich daher auf einige Stichworte und thesenhaft zugespitzte Behauptungen beschränken.

3. Es war nicht zuletzt die Zugehörigkeit der Kritischen Theorie zur marxistischen Tradition, die es Horkheimer und Adorno möglich machten, nach und trotz Auschwitz nicht nur ihre akademische Tätigkeit in Frankfurt wieder aufzunehmen, sondern auch sich vergleichsweise unbefangen einem deutschen Publikum und deutschen Studenten wieder zuzuwenden. Vielleicht ist das Wort »unbefangen« irreführend; ich will sagen, daß der Faschismus für Horkheimer und Adorno in erster Linie eine in allen kapitalistischen Gesellschaften latent vorhandene Möglichkeit und erst in zweiter Linie eine spezifisch deutsche Verirrung bezeichnete. Wie immer man eine solche Auffassung beurteilt, man wird zugeben müssen, daß sie eine psychologisch wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit einer Frankfurter Schule im nachfaschistischen Deutschland darstellte: sie eröffnete die Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit dem Faschismus jenseits der hoffnungslosen Perspektive eines ins Negative gekehrten Deutschland-Mythos. Es war also gerade die Betonung universeller ökonomisch-sozialer Determinanten anstelle der nationalen in der Kritischen Theorie, die es Horkheimer und Adorno ermöglichten, spezifisch deutsche kulturelle Traditionen *gegen* deren reaktionäre und faschistische Pervertierungen zu verteidigen: Die Kritische Theorie erwies sich als eine Position, von der her sich *einerseits* die reaktionären, repressiven und kulturfeindlichen Aspekte der deutschen kulturellen Tradition – und zwar präziser als von irgendeinem anderen Gesichtspunkt aus – analysieren ließen; von der her sich aber *andererseits* auch die subversiven, aufklärerischen und universalistischen Züge dieser Tradition sichtbar machen ließen. Die Kritische Theorie, so möchte ich behaupten, war die einzige nach dem Krieg in Deutschland vertre-

tene theoretische Position, die einen radikalen Bruch mit dem Faschismus ohne einen ebenso radikalen Bruch mit der deutschen kulturellen Tradition, und das heißt einen radikalen Bruch mit der eigenen kulturellen Identität, denk-möglich machte. Ich glaube, daß die ungeheure, eben nicht nur destruktiv-kritische, sondern vor allem befreiende Wirkung Adornos und Horkheimers nicht zuletzt aus dieser einzigartigen Konstellation zu erklären ist. Es war vor allem Adorno, der in seiner überaus reichen Produktion nach dem Kriege den Schutt wegräumte, unter dem die deutsche Kultur verborgen lag, und der sie wieder sichtbar werden ließ. Er tat dies als ein Mann der städtischen Zivilisation, der gegen die Versuchungen des Archaischen gefeit war und doch den romantischen Impuls in sich bewahrte; dem der Universalismus der Moderne selbstverständlich war und der doch die Spuren der Verstümmelung in den existierenden Formen des Humanismus nicht übersah: seltener Fall eines Philosophen, der zugleich ganz der Moderne angehörte *und* der deutschen Tradition. Ähnliches gilt für Horkheimer und die übrigen Mitarbeiter des alten Instituts für Sozialforschung. Wenn ich hier vor allem über Adorno spreche, dann deshalb, weil dessen Wirkung in Deutschland nach dem Kriege auch diejenige Horkheimers überstrahlt hat.

Gleichwohl gibt es gute Gründe dafür, daß sich die Kritische Theorie über Adornos Positionen hinausbewegt und in mancher Hinsicht auch wieder zu dem ursprünglichen kooperativen und interdisziplinären Projekt des alten Instituts für Sozialforschung zurückbewegt hat. Es ist heute fast schon ein Gemeinplatz, wenn man sagt, daß die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno, die gleichsam zum lange Zeit verborgenen Ursprungsdokument der späteren Frankfurter Schule wurde, die Abwendung der Autoren von einer in marxistischem Geiste und in praktisch-revolutionärer Absicht vorangetriebenen Gesellschaftstheorie bedeutet. Die *Dialektik der Aufklärung* ist die Theorie einer endgültig verfinsterten Moderne; aus deren Teufelskreis scheint es keinen Ausweg mehr zu geben: Faschismus, Stalinismus und kapitalistische Massenkultur erscheinen als nur noch in gradueller Hinsicht verschiedenartige Ausprägung desselben universellen Verblendungszusammenhangs. Eine These dieser Art liegt auch dem Spätwerk Adornos, wenn auch in vielfach und dialektisch gebrochener Form zugrunde. Man könnte geradezu Adornos philosophisches Spätwerk bis hin zur *Negativen Dialektik* als die

Ausarbeitung der Grundthesen der *Dialektik der Aufklärung* verstehen. Zwar soll dies nicht heißen, daß sich Adornos Philosophie auf diese Grundthesen, gleichsam ihre eigene *Metaphilosophie*, reduzieren ließe; es verhält sich vielmehr so, daß die geschichtsphilosophische Grundthese wie eine Art von Lichttrübung in allen Analysen Adornos wiederkehrt. Aber während Adorno glaubte, es sei die tatsächliche Geschichte, die alle Dinge in ein trübes Licht taucht, bemerkte er nicht, daß die Trübung des Lichts schon durch die Optik bewirkt wurde, durch welche er die Dinge betrachtete: Die These vom Verblendungszusammenhang der modernen Welt ist zwar in vieler Hinsicht aus den konkreten geschichtlichen Phänomenen herausgelesen, sie ist aber – und darin liegt ihre philosophische Schwäche – bei Adorno zugleich in einer Theorie des Begriffs begründet, durch deren Optik sie als a priori wahr erscheint. A priori deshalb, weil aus der Sicht Adornos das Andere dieses Verblendungszusammenhangs das Andere der diskursiven Rationalität sein müßte, und daher das Andere der Geschichte: Nur von einem messianischen Fluchtpunkt her läßt sich die Analyse der *wirklichen* Vernunft noch als Kritik der *falschen* verstehen. »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint« heißt es entsprechend im Schlußaphorismus der *Minima Moralia*.

Alle produktiven Anknüpfungen an Adornos Sprachphilosophie, Ästhetik oder Soziologie, und das heißt soviel wie: alle produktiven Versuche einer Fortführung der Frankfurter Schule oder auch einer Rückbesinnung auf das ursprüngliche, stärker mit dem Namen Horkheimer verknüpfte Projekt des Instituts für Sozialforschung haben, wenn ich es richtig sehe, eines gemeinsam: nämlich eine Abkehr von jenen metatheoretischen Prämissen Adornos, durch welche die wirkliche Geschichte a priori auf Negativität fixiert wird, eine Abkehr also von dem für Adornos Philosophie konstitutiven Zusammenhang zwischen Negativismus und Messianismus. Allerdings könnte sein, daß das atemberaubend Subtile von Adornos dialektischem Verfahren zu einem Teil aus genau diesem Zusammenhang sich speist. In diesem Falle – und in diesem Sinne – müßten wir dann wohl auch Botho Strauß' Kommentar zu den *Minima Moralia* akzeptieren: »Ohne Dialektik denken wir auf Anhieb dümmere; aber es muß sein: ohne sie!«¹

1 Botho Strauß, *Paare, Passanten*, München 1981, S. 115.

4. Es ist natürlich kein Zufall, daß die vorangegangenen Bemerkungen eine Art von Hohlform umschreiben, in welche die Theorie von Jürgen Habermas zwanglos sich einpassen ließe. Es war Habermas, der dem Projekt einer *kritischen* Fortführung der Frankfurter Schule eine konkrete Gestalt gegeben hat. Habermas' Theorie bedeutet zugleich eine Anknüpfung an das gesellschaftstheoretische Programm des frühen Horkheimer und seiner Mitarbeiter. Habermas hat jedoch durch seine Rezeption der sprachanalytischen Philosophie, der funktionalistischen Soziologie und der Weberschen Theorie der Rationalisierung zugleich kategoriale Unterscheidungen gegenüber der früheren Kritischen Theorie wie gegenüber der marxistischen Tradition insgesamt zur Geltung gebracht, durch welche der Kritischen Theorie ein Ausweg aus der Sackgasse des dialektischen Negativismus – ohne die Nötigung zur Rückkehr in die Sackgasse eines pseudodialektischen Positivismus – eröffnet wurde. Ich möchte diese These nur an einem Beispiel illustrieren: In der älteren Kritischen Theorie besteht zwischen der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Geltungssphären in der Neuzeit, Prozessen der Systemdifferenzierung und einem Prozeß zunehmender *Verdinglichung* der Individuen nicht nur ein geschichtlich-empirischer, sondern auch ein *begrifflicher* Zusammenhang. Nichts anderes meint die Rede von einer *Dialektik* der Aufklärung. Aus der Perspektive Horkheimers und Adornos sind auch die demokratischen Traditionen unwiderstehlich in den Sog dieser Dialektik hineingezogen. Unter diesen Bedingungen sind aber gesellschaftliche Komplexität und Demokratie nicht mehr zusammenzudenken. Wenn aber die Alternative einer Regression zur vorindustriellen Gesellschaft, wie dies bei Adorno und Horkheimer im Gegensatz zu Klages der Fall ist, als illusorisch und potentiell faschistisch durchschaut wird, wird die Situation der Moderne als *geschichtliche* ausweglos: Der utopische Horizont muß an die Stelle einer geschichtlichen Perspektive treten. Dies folgt aber, wie gesagt, bereits aus kategorialen Vorentscheidungen, das heißt aus dem eindimensionalen Charakter der Metatheorie, welche die Eindimensionalität der Marxschen Metatheorie gleichsam seitenverkehrt wiederholt. Auf diese Weise wird aber die Möglichkeit einer menschenwürdigen Einrichtung der Gesellschaft als *geschichtliche* Möglichkeit ausgeschlossen. Habermas' Theorie bedeutet nicht zuletzt die Rückeroberung eines geschichtlichen Horizonts für die Kritische Theorie, das heißt die

Eröffnung eines *geschichtlichen Möglichkeitshorizonts*. Aus diesem Grunde – und aus vielen anderen Gründen – ist eine Diskussion über »die Bedeutung der Frankfurter Schule heute« unmöglich, ohne daß sie zugleich – explizit oder implizit – zu einer Diskussion über die Theorie von Jürgen Habermas wird.

Habermas hat Grundmotive dreier Theoretiker, die für die Kritische Theorie immer eine zentrale Rolle gespielt haben, innerhalb der Kritischen Theorie in neuer Weise zur Geltung gebracht: Ich denke an den moralphilosophischen Universalismus Kants, den gesellschaftstheoretischen Realismus Hegels und den postmetaphysischen Empirismus Max Webers. In allen drei Fällen hat Habermas gleichsam den Schnitt neu zu legen versucht, der die aufklärerischen Elemente der jeweiligen Theorien von jenen Elementen trennt, in denen die Aufklärung sistiert wird. Habermas hat Kants Universalismus in einer kommunikativen Ethik aufgehoben, ohne hinter Adornos – nicht zuletzt gegen Kant gerichtete – Kritik des Identitätszwanges zurückzufallen; er hat Hegels gesellschaftstheoretischen Realismus in einer Theorie kategorialer, kultureller und systemischer Differenzierungsprozesse aufgehoben, ohne hinter die marxistische Kritik Hegels zurückzufallen; und er hat Elemente eines geschichtsphilosophischen Empirismus im Sinne Webers gegenüber der in der Tradition der Kritischen Theorie tiefverwurzelten Tendenz zu einer totalisierenden Geschichtsbetrachtung in die kritische Gesellschaftstheorie eingebracht, ohne hinter die Kritik der Frankfurter Theoretiker am restriktiven Rationalitätsbegriff Webers zurückzufallen. Religionsgeschichtlich gesprochen hat Habermas ein Stück protestantischer Aufklärung für die Kritische Theorie gerettet und hierdurch zugleich die Kritische Theorie für die protestantische Aufklärung: ich meine für jene Traditionen einer demokratischen und postmetaphysischen Rechts- und Wissenschaftskultur, die nur aus einer messianischen Perspektive unter den Begriff der Verdinglichung sich subsumieren lassen.

5. Es ist unmöglich, an dieser Stelle eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Werk von Habermas zu beginnen. Ich möchte statt dessen eine Hinsicht andeuten, in der mir die Aktualität Adornos ungebrochen zu sein scheint. Wenn ich unter den Vertretern der älteren Kritischen Theorie wieder Adorno heraushebe, dann deshalb, weil ich bei Adorno deutlicher als bei anderen Vertretern der Kritischen Theorie Denimpulse entdecke, die sich in

einer sprachpragmatisch aufgeklärten Form der Kritischen Theorie nicht ohne weiteres aufheben lassen. Ich spreche nicht von Adornos ästhetischen und kultursoziologischen Einzelanalysen, die sich durch meta-philosophische Erkenntnisfortschritte ohnehin nicht überflüssig machen lassen: es sind Texte, die, literarischen Kunstwerken ähnlich, immer wieder neu gelesen und entziffert werden wollen, und zwar ungeachtet der Tatsache, daß natürlich die philosophische Kritik auch vor ihnen nicht haltmachen darf. Das Aufregende an diesen Texten liegt ja nicht in ihren philosophischen Prämissen, sondern in der Art und Weise, wie sie über diese Prämissen hinausgehen und konkrete – musikalische, literarische, kulturelle – Phänomene und Konstellationen aufschließen; es liegt in Adornos mikrologischem Verfahren, das durch die metaphilosophischen Prämissen weniger begründet als vielmehr gelegentlich gehemmt wird. Oder um es vorsichtiger auszudrücken: Adornos Verfahren einer in die Sache eindringenden statt über sie hinweggleitenden Analyse ist sicherlich in seinen philosophischen Prämissen begründet; aber es ist gewissermaßen *zu gut* begründet: In Adornos philosophischen Prämissen, in seiner Theorie des identifizierenden Begriffs, steckt ein Rest genau jenes Identitätszwanges, den er an der philosophischen Tradition kritisiert. Der eigentümliche Zug des negativistisch »Vorentschiedenen« in Adornos Analysen widerspricht der Pointe seines eigenen Verfahrens; diese Pointe ist, die Phänomene zum Sprechen zu bringen, ohne sie mit Begriffen zuzudecken. Wenn es aber einen solchen Widerspruch bei Adorno gibt, dann wäre seine Philosophie erst noch gegen seine eigene Metaphilosophie zu retten; und mit »Philosophie« meine ich jetzt nicht etwa seine Einzelanalysen im Gegensatz zu dem, was man heutzutage ein philosophisches »Bezugssystem« nennt, ich meine vielmehr das an Adornos Philosophie, was in seiner expliziten Theorie des Begriffs nur unzulänglich und gleichsam dogmatisch erstarrt zum Ausdruck kommt. Vielleicht könnte man von einer impliziten Sprachphilosophie oder Rationalitätstheorie Adornos reden; aber welchen Titel man immer auch wählen wird, ich habe Zweifel, ob diese implizite Philosophie Adornos durch die sprachpragmatische Reformulierung der Kritischen Theorie bereits eingeholt ist. Adorno hat mit dem Ausdruck »Negative Dialektik« nicht zuletzt eine Form des Philosophierens gemeint, das seine Kohärenz nicht von oben, aus der Logik des Bezugssystems, sondern gleichsam

von unten, aus der Logik des in die Sache vertieften Gedankens gewinnt. In einer Anspielung auf Schönbergs Kritik der traditionellen Musiktheorie sagt er einmal: »Analog hätte Philosophie nicht sich auf Kategorien zu bringen sondern in gewissem Sinn erst zu komponieren. Sie muß in ihrem Fortgang unablässig sich erneuern, aus der eigenen Kraft ebenso wie aus der Reibung mit dem, woran sie sich mißt; was in ihr sich zuträgt, entscheidet, nicht These oder Position; das Gewebe, nicht der deduktive oder induktive, eingleisige Gedankengang. Daher ist Philosophie wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig; daß sie meist sich referieren läßt, spricht gegen sie.«² An anderer Stelle gebraucht Adorno eine Formulierung, die zwar nicht von Wittgenstein sein könnte, die aber dessen eigenes philosophisches Verfahren recht gut beschreibt. Es heißt dort: »Das traditionelle Denken und die Gewohnheiten des gesunden Menschenverstandes, die es hinterließ, nachdem es philosophisch verging, fordern ein Bezugssystem, ein frame of reference, in dem alles seine Stelle findet. Nicht einmal allzuviel Wert wird auf die Einsichtigkeit des Bezugssystems gelegt – es darf sogar in dogmatischen Axiomen niedergelegt werden –, wofern nur jede Überlegung lokalisierbar wird und der ungedeckte Gedanke ferngehalten. Demgegenüber wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, à fond perdu sich weg an die Gegenstände. Der Schwindel, den das erregt, ist ein index veri; der Schock des Offenen, die Negativität, als welche es im Gedeckten und Immergleichen notwendig erscheint, Unwahrheit nur fürs Unwahre.«³ Und schließlich erläutert Adorno in immer neuen Wendungen seine Idee einer Philosophie, die, analog dem modernen Kunstwerk, nicht mehr die Einheit des geschlossenen Systems, sondern eine Einheit *jenseits* des Systems repräsentierte: die zwanglose Kohärenz eines Denkens jenseits des Identitätszwangs. Diese Einheit jenseits des Systemzwangs ist eigentlich das, worauf nach Adorno eine »Negative Dialektik« abzielt; deren Form wäre daher das philosophische Fragment oder, wie Adorno auch sagt, ein »Ensemble von Modellanalysen«.⁴ Wenn Adorno von einer Einheit jenseits des Systems spricht, meint er nie *nur* die Philosophie, sondern immer auch die

² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1973, S. 44.

³ Ebd., S. 43.

⁴ Ebd., S. 39.

Wirklichkeit: die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander. Habermas hat diese Grundidee Adornos im Begriff einer herrschaftsfreien Kommunikation aufgenommen und sprachphilosophisch auseinandergefaltet. Die kommunikationstheoretische Umformulierung von Adornos Grundidee bedeutet ihre Herauslösung aus dem Zusammenhang von Negativismus und Messianismus, den ich oben kritisiert habe. Zugleich scheint mir aber, daß die kommunikationstheoretische Umformulierung einen wichtigen Aspekt von Adornos Grundidee nicht erfaßt; und zwar jenen Aspekt, bei dem es nicht um zwanglose Kommunikation, sondern um zwanglose *Synthesis*, nicht um die Anerkennung des Nicht-Identischen am Anderen, sondern um die Anerkennung des Nicht-Identischen im Begreifen der Wirklichkeit und im Selbstverständnis der Subjekte geht. Gewiß, Adorno hat die Sache so konstruiert, als ginge es um die Herstellung eines kommunikativen Verhältnisses zur Wirklichkeit im Ganzen. Habermas hat demgegenüber zu Recht das Kommunikationsmodell als ein Modell der Beziehungen zwischen *Menschen*, das heißt zwischen den Sprechern einer Sprache, entziffert. In Wirklichkeit geht es aber bei dem, was Adorno mit »Negativer Dialektik« meint, gar nicht um Strukturen der Kommunikation, sondern vor allem um die Form der Synthesen, an denen Kommunikation sich jeweils neu entzünden kann; und hierin geht es zugleich um die Logik einer »nicht-verdinglichenden« Argumentation. Wenn Adorno über das ästhetische Moment in der Philosophie spricht oder über das Moment der Darstellung, das »ihrer Idee immanent«⁵ sei, so geht es ihm nicht um das *Ob* des philosophischen Argumentierens, sondern um das *Wie*, das heißt um die spezifische Logik eines philosophischen Gedankenzusammenhangs, um den Charakter der philosophischen Sprache und damit letztlich um einen Aspekt von Sprache und Rationalität, der sich kommunikationstheoretisch deshalb nicht fassen läßt, weil er in jeder Kommunikation a tergo wirksam ist: er läßt sich nur durch eine Reflexion auf das *Was* des zu Kommunizierenden erschließen. Ich möchte nicht mißverstanden werden: Ich behaupte natürlich nicht, daß es hier etwas gibt, über das nicht argumentiert werden kann; ich behaupte nur, daß die Überlegungen, die Adorno zur Sprache der Philosophie anstellt, etwas mit der Frage zu tun haben, *was* denn

⁵ Ebd., S. 29.

eine rationale Argumentation genannt werden darf. Habermas' Konsens Theorie der Wahrheit ist ein Versuch, auch diese Frage noch kommunikationstheoretisch zu lösen. Mich überzeugt diese Lösung nicht. Wenn aber eine konsens- oder diskurstheoretische Antwort auf die Fragen, die Adorno stellte, unmöglich wäre, dann wäre immerhin denkbar, daß Adornos Philosophie noch ungehobene Schätze enthält: nämlich Beiträge zu einer Sprach- und Rationalitätstheorie, die sich als notwendiges Komplement einer kommunikationstheoretischen Sprach- und Rationalitätstheorie verstehen ließe. Habermas behielte freilich recht gegen Adorno, wenn er den von Adorno kritisierten Identitätszwang nicht als *Ausdruck* diskursiver Rationalität, sondern als *Mangel* an diskursiver Rationalität deutet; Adorno aber behielte recht gegen Habermas, wenn er an dem, was wir *mit* Habermas getrost »diskursive Rationalität« nennen wollen, ein kommunikationstheoretisch nicht faßbares Moment namhaft zu machen versucht. Dies Moment ist zwar, wenn wir nicht auf einen rationalistischen Sprachbegriff zurückfallen wollen, nicht *außerhalb* der Kommunikation; ich vermute aber, daß es sich – und das ist etwas ganz anderes – mit Kategorien der Kommunikation nicht fassen läßt. Mein Interesse an diesem Moment diskursiver Rationalität rührt von meinem Interesse an dem her, was der Sprach- und Systemkritik Adornos und Wittgensteins, und vielleicht auch derjenigen Heideggers, gemeinsam ist – gewissermaßen einem gemeinsamen Fluchtpunkt der Metaphysik-Kritik Adornos, Wittgensteins und Heideggers. Ich möchte diese Kritiken der Metaphysik verstehen als das Bewußtsein einer bodenlosen und doch nicht hilflosen Vernunft; einer Vernunft ohne letztes Fundament und ohne die Aussicht auf endgültige Versöhnung, und doch genau darin auch einer Vernunft, die dem, was Adorno »Identitätszwang« nannte, entronnen wäre. Adorno hat die Vernunft am Ende nur versöhnungsphilosophisch denken können. Ich glaube aber, es kommt nicht nur darauf an, die Idee der Versöhnung gleichsam kommunikationstheoretisch zu verweltlichen, wie Habermas dies getan hat; es käme vielmehr auch noch darauf an, gerade jene Züge von Adornos Rationalitätsbegriff herauszuarbeiten, in denen es weder um instrumentelle noch um kommunikative Rationalität geht, sondern, traditionell gesprochen, um die Dialektik von Besonderem und Allgemeinem als Problem der Erkenntnis- und Sprachkritik. Wenn Adorno gelegentlich von »gewaltloser Synthesis«

spricht, so meint er nicht – oder doch nicht nur – die Gewaltlosigkeit einer Kommunikation, die gleichsam jederzeit zum rationalen Diskurs hin offen ist; er meint vielmehr Bedingungen der Möglichkeit einer kommunikativen Rationalität, die das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit betreffen und nicht – primär – das Verhältnis zwischen Sprecher und Sprecher; die die nichtkommunikativen Aspekte der Konstitution kommunizierbarer sprachlicher Bedeutungszusammenhänge betreffen und nicht – primär – den Umgang der Sprecher mit dem jeweils Kommunizierten. Vielleicht läßt sich an diesem Punkte auch Adornos Beharren auf einem Subjekt-Objekt-Modell der Erkenntnis noch rechtfertigen. Vielleicht, so meine ich, sind in Adornos Gebrauch dieses Modells Elemente eines Rationalitätsbegriffs verborgen, der nicht Versöhnung meint, sondern die Möglichkeit, Vernunft auch ohne die Hoffnung auf eine letzte Versöhnung zu denken.