

Julia Christ

Kritik des Spiels – Spiel als Kritik

Adornos Sozialphilosophie heute



Nomos

Schriftenreihe
Zeitgenössische Diskurse des Politischen
herausgegeben von

Prof. Dr. Andreas Hetzel
Prof. Dr. Oliver Flügel-Martinsen

Band 14

Wissenschaftlicher Beirat

Mathias Albert (Bielefeld), **Robin Celikates** (Amsterdam), **Anna Geis** (Hamburg), **Charles Girard** (Lyon), **Ina Kerner** (Berlin), **Regina Kreide** (Giessen), **Oliver Marchart** (Wien), **Stephan Moebius** (Graz), **Maria Muhle** (München), **Martin Nonhoff** (Bremen), **Dirk Quadflieg** (Leipzig), **Hartmut Rosa** (Jena), **Rainer Schmalz-Bruns** (Hannover)

Die Forschungsreihe versteht sich als Forum der Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen des Politischen heute. Sie vereint Schriften aus der Politischen Theorie, der Politischen Philosophie, der Sozialphilosophie und der Soziologie. Ohne sich schulpolitisch festlegen zu wollen, verfolgen die Schriften der Reihe die Pfade eines antiessentialistischen, pluralistischen und radikaldemokratischen Denkens des Politischen, wie es sich seit der Mitte der 1980er Jahre vor allem in Frankreich, Italien, England und in den USA formiert hat. Das Themenspektrum der Bände erstreckt sich von dekonstruktiven über genealogische, agonistische, diskurs- und hegemonie-theoretische Ansätze bis in die Felder der Gouvernementalitätsstudien, des (Post-)Feminismus und der Postcolonial Studies. Die Reihe eröffnet eine konstruktive Kontroverse über die Diskurse des Politischen und sucht zugleich nach Perspektiven ihrer Weiterentwicklung.

Julia Christ

Kritik des Spiels – Spiel als Kritik

Adornos Sozialphilosophie heute



Nomos

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Frankfurt, a. M., Univ., Diss., 2013

u.d.T.: Spiel und Kritik. Gegenstand, Methode und Gesellschaftstheorie in der Philosophie
Th. W. Adornos

ISBN 978-3-8487-3081-0 (Print)

ISBN 978-3-8452-7224-5 (ePDF)

1. Auflage 2017

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Pour toi, qui ne sauras le lire.

Danksagung

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete und stark gekürzte Fassung einer Dissertation, die 2013 an der Johann Wolfgang Goethe Universität und der Université Paris IV-Sorbonne gemeinsam angenommen wurde. Mein Dank gilt zunächst und zuvörderst Axel Honneth: für die Betreuung der Arbeit, ihre kritische Diskussion und vor allem für die persönliche Großzügigkeit und langjährige vorbehaltlose Unterstützung, die er mir während der Erstellung der Arbeit und nach ihrer Vollendung hat zukommen lassen. Bei Gérard Raulet bedanke ich mich ebenfalls für die Betreuung der Arbeit und die vielzähligen hilfreichen Einwände und Interventionen, die erheblich zu ihrem Gelingen beigetragen haben. Meine Tätigkeit am Institut für Philosophie der Universität Frankfurt, die Anbindung an das Institut für Sozialforschung im Rahmen des deutsch-französischen Forschungsprojekts „Aktualität der Kritik. Gesellschaftstheorie, Soziologie und Kritik des Sozialen in Frankreich und Deutschland“ und der Austausch mit meinen Frankfurter Kollegen, namentlich Daniel Loick und Titus Stahl, haben meiner Forschung einen Kontext gegeben, der gegenwartsbezogener und anregender nicht sein konnte. Vor allem den Studierenden aus meinen Frankfurtern aber auch Pariser Lehrveranstaltungen verdanke ich viele Anregungen und Hinweise und den Eindruck, mit dem Versuch Adornos Sozialphilosophie zu aktualisieren und einige Fragestellungen des französischen Strukturalismus wieder aufzunehmen, nicht völlig falsch zu liegen.

Mein besonderer Dank geht an Ulrich Oevermann, der in seiner ihm eigenen Verbindung von lebendiger geistiger Tiefe und soziologischer Bodenständigkeit mich nicht nur häufig davor bewahrt hat, die Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren, sondern auch davor, die Philosophie allein zur ernstesten Sache der Welt zu machen.

Franck Fischbach, Christoph Menke und Martin Saar danke ich für die intellektuelle Verbindlichkeit und das Engagement, mit denen sie ihre Gutachten verfasst haben und für die Diskussionen, die im Rahmen der Verteidigung der Arbeit und an sie anschließend stattgefunden haben und mir dabei geholfen, sie zu verbessern. Für Diskussionen und Anregungen danke ich neben den schon genannten Personen Florian Nicodème, Pierre Arnoux, Sarah Bak-Geller, Frieder Vogelmann, Antonia Birnbaum, Bertrand

Danksagung

Ogilvie, Miguel Abensour, Jean-Pierre Lefebvre, Etienne Balibar, Yves Duroux, Jacques-Olivier Bégot, Louis Carré, Catherine Colliot-Thélène, Catherine Malabou, Cyril Lemieux, Edouard Gardella, Catherine Perret und den Kolleginnen und Kollegen des *Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités* (LIER, EHESS), in dem ich nach meinem Weggang aus Frankfurt und Deutschland eine neue intellektuelle Heimat gefunden habe.

Hannah Bayer hat dankenswerterweise den vorliegenden Text teilweise in Form gebracht und korrigiert. Dafür, dass aus dieser Qualifikationschrift ein Buch werden konnte, bin ich schließlich Oliver Flügel-Martinsen und dem Nomos Verlag äußerst dankbar.

Paris, im Juli 2017

J.C.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie	11
I Unordnung – Zum Gegenstand der Gesellschaftstheorie	28
1 Das Ganze ohne Absolutes	30
2 Das Ganze ohne Subjekt und Intentionen	35
3 Das Ganze ohne Gründe	62
4 Das Ganze als sinnloser Text	78
II Objektive Ordnung – Adorno Strukturalist	82
1 Text, Fragment, Zeichen, Form	83
2 Institutionen des sozialen Sinns	95
3 Adornos Monade: <i>conscience collective</i> oder <i>désir de la règle</i> ?	117
III Von Gesetzen und Individuen: Freud	131
1 Nachträglichkeit vs. Konstitutionslogik	135
<i>Exkurs: Symbolismus – Mauss und Lévi-Strauss</i>	162
2 Ein neuer Begriff der Kausalität	165
3 Das Gesetz „Warenform“	178
4 <i>Hors la loi</i> ? Die Frage nach der Kritik	187
IV Von Regeln und Individuen: Hegels Kapitalismuskritik	193
1 Genesis der Handlungs-und Denkformen	196
2 Das Wahre im Unwahren: Sprechen	213
3 Das Spiel als Praxis der Subsumption	233
4 Identifikation vs. Anpassung	263
V Adornos Spiel: Vernunft als Gerechtigkeit	268
1 Das Verhältnis „Spiel“	273
2 Gebrauchen, Zerstören, Überleben: Das Spiel Winnicotts	291
3 Spiel und Konstruktion	300

Inhaltsverzeichnis

4	Möglichkeit und Wirklichkeit des Spiels	314
5	Spielerische Vernunft	338
6	<i>L'adieu infini</i> – Adorno und das Subjekt	347
Literatur		353
I. Siglen		353
II. Sonstige zitierte Schriften Th. W. Adornos		354
III. Sonstige zitierte Literatur		355

Einleitung: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie

Alle philosophische Kritik ist heute möglich als Sprachkritik. Diese Sprachkritik hat sich nicht bloß auf die »Adäquation« der Worte an die Sachen zu erstrecken, sondern ebensowohl auf den Stand der Worte bei sich selber; es ist bei den Worten zu fragen, wie weit sie fähig sind, die ihnen zugemuteten Intentionen zu tragen, wieweit ihre Kraft geschichtlich erloschen ist [...] Sprache ist [...] nur dann stimmig, wenn sie »wahr« ist: wenn ihre Worte dem objektiven geschichtlichen Stande nach existent sind.
(Th. W. Adorno, *Thesen über die Sprache des Philosophen*)

Die Frage nach der Möglichkeit der Philosophie, zumindest der Sozialphilosophie, scheint unweigerlich mit der Frage ihres Vertrauens in ihren Gegenstand verweben zu sein: eben jenes „Soziale“ – die „Gesellschaft“? – mit dem sie sich beschäftigt. Nicht nur muss sie sich darauf verlassen, dass das, wovon sie spricht, als möglicher Gegenstand einer sinnvollen Rede überhaupt existiert, sondern auch darauf, dass sie selbst, in ihrer Begrifflichkeit, in diesem Gegenstand wirklich ist – jedenfalls solange sie mehr sein will als abstrakt-normative Konstruktion des Sozialen, Produzentin eines Soll-Zustandes, dem das gesellschaftliche Sein, unphilosophisch wie es (leider, oder glücklicherweise für die Berufsphilosophen?) nun mal ist, nicht oder noch nicht entspricht.

Die sich auf Grund dieses Vertrauens als *rekonstruktiv* verstehenden Sozialphilosophien (die im Folgenden allein interessieren werden) können somit gar nicht anders, als die soziale Wirklichkeit *auch* als Ort der Verwirklichung der Philosophie und ihrer Begriffe zu fassen. Dies impliziert natürlich nicht, dass sie behaupten müssten oder auch nur würden, die soziale Wirklichkeit wäre auf das „Philosophische“ in ihr reduzierbar; wohl aber, dass es dieses irgendwie geben muss.

Auf Grund dieser für die sogenannte Frankfurter Schule klassischen Ausgangsposition sind die Sozialphilosophien zumindest dieser Tradition dazu angehalten, das Wirkliche in einer doppelten Weise zu fassen: als ein *ensemble* von sozialen Praktiken – eben jenes Soziale, das ihr Gegenstand ist –, gleichzeitig aber auch ein *ensemble* philosophisch fassbarer Praktiken, die ihr erlauben, eben philosophisch über das Soziale zu sprechen, beispielsweise eine gewissen Praktiken inhärente Normativität auszumachen, die als grundlegend für das Soziale selbst ausgewiesen werden kann.

Dabei müssen diese Sozialphilosophien nicht sagen, dass alle sozialen Praktiken von dieser Normativität strukturiert seien, wohl aber, dass sie in irgendeiner Form konstitutiv für das Soziale ist.

Soziale Praktiken und philosophisch gehaltvolle Praktiken können somit zusammenfallen und müssen es sogar, soll die „Philosophie“ im Wirklichen sich nicht außerhalb der sozialen Praktiken herumtreiben, im solitär und autonom gesetzten Erkenntnisakt beispielsweise, oder in einer monologisch begriffenen ästhetischen Erfahrung. An diese eigentlich hegelianische Einsicht wurde durch Habermas' Paradigmenwechsels mit Vehemenz erinnert und die vorliegende Arbeit nimmt sie auf: will man heute noch Adorno zu einem systematisch interessanten Philosophen machen, muss man zeigen können, dass auch für ihn die Philosophie – das „Wahre“ im Ganzen – in konstitutiven *sozialen* Praktiken zu finden ist.

Gleichzeitig jedoch stützt sich die folgende Auseinandersetzung auf eine zentrale Einsicht Adornos: Soziale Praktiken und „philosophische“ Praktiken können auch auseinanderfallen; und es stellt sich so die Frage nach dem Verhältnis der beiden Praktiken, die keine andere Frage ist als die nach ihrer konkreten Gliederung innerhalb des Sozialen oder einer Gesellschaft.

Jede Sozialphilosophie muss deswegen diese Gliederung artikulieren. Die Frage, die sich damit für eine jede stellt, ist die nach der Gestalt, in der die Begriffe der Philosophie wirklich sind: Realisieren sie sich in ausgezeichneten und für egal welche Sozialität konstitutiven sozialen Praktiken, so dass die Sozialphilosophie „nur“ die Aufgabe hat, diese wesentlichen Praktiken zu analysieren, um zu rekonstruieren, was das „Philosophische“ im Wirklichen ist, aber auch, in dieser Variante der Sozialphilosophie, um bestimmen zu können, was Gesellschaft wesentlich konstituiert? Oder sind diese philosophisch gehaltvollen Praktiken das, was erst am Ende der Untersuchung des Gegenstandes „das Soziale“ sichtbar wird? Und dies nicht, weil die Eule der Minerva nur in der Dämmerung sehen kann, sondern weil diese Praktiken objektiv nur ephemere sind. Dann muss diskutiert werden, in welcher Hinsicht sie für die Gesellschaft, die man zum Gegenstand hat, konstitutiv sind.

Die Entgegensetzung dieser beiden Perspektiven auf die Gestalt, in der „Philosophie“ im Wirklichen erscheint, läuft somit auf die Frage hinaus, ob eine Sozialphilosophie sich zunächst mit den sozialen Praktiken beschäftigt, die offenbar philosophischen Gehalt haben, um in der Folge zu untersuchen, wo und wie diese Praktiken und die in ihnen artikulierten Normativität behindert oder blockiert werden; oder ob sie mit dem Zweifel an

der Existenz solcher Praktiken beginnt und damit mit der Frage, ob sie, als rekonstruktive Sozialphilosophie überhaupt möglich ist. Sie wird, beginnt sie mit diesem Zweifel, zunächst sagen, was alles philosophisch nicht gehaltvolle aber dennoch konstitutive Praktiken des Sozialen sind.

Verfährt sie so, äußert sie aber nicht nur einen Zweifel an der Möglichkeit ihrer eigenen Existenz, sondern produziert ein Problem, das sich in dieser Art und Weise für die Sozialphilosophien, die mit den philosophisch gehaltvollen Praktiken beginnen, nicht stellt: da sie behauptet, dass andere als die philosophisch gehaltvollen Praktiken *konstitutiv* für den von ihr untersuchten Gegenstand sein können, muss sie sich die Frage gefallen lassen, in welchem Verhältnis die dann doch gefundenen philosophisch gehaltvollen Praktiken zu diesen anderen sozialen Praktiken stehen.

Dennoch: In beiden Fällen sucht man nach Philosophie im Wirklichen, man geht nur verschiedene Wege, um zu ihr zu gelangen.

In beiden Fällen spielt die Philosophie auch dieselbe spezifische Rolle: Sie wird nicht um ihrer selbst willen gesucht, nicht, um Philosophie als solche zu ermöglichen, sondern sie dient innerhalb der jeweiligen Sozialphilosophien als Ort der Kritik des von ihnen rekonstruierten Sozialen. Philosophisch gehaltvolle Praktiken sind die, von denen aus die Kritik des Sozialen artikuliert werden kann. Dies, weil die Philosophie, auch dort, wo sie – wie es eben für die rekonstruktiven Sozialphilosophien der Fall ist – auf Transzendenz verzichtet und sich selbst in der Immanenz des Wirklichen sucht, das Moment in diesem Wirklichen ist, von dem man irgendeine Form der Wahrheit prädiziert; ob Kommunikation, Anerkennung oder Spiel: All diese Praktiken, in denen Philosophie verwirklicht sein soll, haben die Funktion, von ihnen aus Einspruch erheben zu können gegen die restlichen Verhältnisse des Wirklichen, in denen keine Kommunikation stattfindet oder sie verzerrt wird, Missachtung oder Indifferenz herrschen oder Spielen zum geregelten Spiel wird. Allein ausgehend von diesen im Wirklichen vorhandenen Verwirklichungen der Philosophie scheint die Kritik des Wirklichen überhaupt möglich zu sein.

Das gemeinsame Interesse der rekonstruktiven Sozialphilosophien scheint also darin zu bestehen, sich selbst – als Philosophie – zu rekonstruieren, um dem Rest der sozialen Wirklichkeit etwas entgegensetzen zu können.

Auch dieser Rest muss jedoch begriffen werden, soll er nicht einfach dasjenige sein, was keinen philosophischen Gehalt hat und als solches den Einzelwissenschaften überlassen werden kann. Um dieses Restes willen bedarf die Sozialphilosophie einer Theorie der Gesellschaft oder, anders

gesagt, ist selbst nicht nur Sozialphilosophie, sondern gleichzeitig Theorie der Gesellschaft. Auch letztere verfährt natürlich rekonstruktiv, hat zum Gegenstand aber mehr als die philosophisch gehaltvollen Praktiken des Sozialen, nämlich auch alle anderen Praktiken. Insofern kann man über das Verhältnis von Sozialphilosophie und Theorie der Gesellschaft auf den ersten Blick zumindest eines sagen: beide fallen nicht notwendig zusammen. Die Theorie rekonstruiert soziale Praktiken, die konstitutiv für eine bestimmte Gesellschaft sind, die Philosophie philosophisch gehaltvolle soziale Praktiken, die für dieselbe Gesellschaft ebenfalls konstitutiv sein sollen.

Der Unterschied zwischen den beiden angesprochenen Weisen, rekonstruktive Sozialphilosophie zu betreiben, scheint somit die Frage zu betreffen, ob es nicht-philosophische soziale Praktiken gibt – Adorno würde sagen „unwahre“ Praktiken –, die *konstitutiv* für eine Gesellschaft sind. Die Frage ist in der Tat nicht, ob es solche Praktiken *auch* gibt, sondern ob sie den Gegenstand der Sozialphilosophie konstituieren. Hier scheinen Ansätze, die mit philosophisch gehaltvollen Praktiken beginnen, negativ antworten zu können. Die anderen Praktiken, die – wenn man kurz diese künstliche Trennung einführen darf – von der Theorie rekonstruiert werden, scheinen die philosophisch gehaltvollen Praktiken nur zu stören oder zu verzerren. Dies ist eine spezifische Antwort auf die Frage nach der konkreten Gliederung der beiden Praktiken, die der anderen Variante, die irgendwie mehrere Konstituenzen des Sozialen behauptet, verbaut ist.

So formuliert würde der Unterschied zwischen den beiden Weisen Sozialphilosophie zu betreiben das Verhältnis von Theorie und Philosophie innerhalb der jeweiligen Sozialphilosophien betreffen und damit die Auffassung von sozialer Wirklichkeit, die in den beiden Varianten der Sozialphilosophie vertreten wird. Kurzum, der Unterschied beträfe den Ort, an dem sich das Vertrauen in das Wirkliche als begründet erweisen soll, und die Frage ist, wie groß dieser Ort konzipiert wird.

Für Adorno, soviel vorab gesagt, ist dieser Ort im besten Fall ein stets wieder verschwindender Punkt. Die philosophisch gehaltvollen Praktiken sind immer nur da als konkrete, instabile Praktiken. Sie sind, und hier wohl scheiden sich die Geister der kritischen Theorie, ephemere Praktiken, – das Verschwindende ist das Wesentliche ... –, die zwar im Sozialen wirklich sind, die aber die aktuelle Gesellschaft, mit der man sich beschäftigt, nicht so konstituieren, dass ihre normative Struktur aus ihnen ableitbar wäre. Die philosophisch gehaltvollen Praktiken brechen für Adorno in ein „unwahres“ Wirkliches ein, während es so scheint, als ob für Adornos

Nachfolger das unwahre Wirkliche in philosophische Praktiken einbricht, sie kolonialisiert, verformt, krank macht. So als ob Adornos Nachfolger dem Punkt, an dem Philosophie für Adorno wirklich ist, Volumen gegeben hätten; die für Adorno nur ephemeren philosophischen Praktiken versteigt. Damit haben sie – seltsamerweise, möchte man fast sagen – als *Philosophien* keinen anderen Gegenstand als Adorno, nur eine andere Perspektive auf die soziale Wirklichkeit und das heißt eben, dass in ihnen ein anderes Verhältnis von Theorie der Gesellschaft und Sozialphilosophie angenommen wird.

Die Perspektive nun, die eingenommen wird und werden kann, ist eine Frage der Methode. Alle Vertreter der sogenannten Frankfurter Schule – auch in diesem Punkt erstaunlich einig – haben das markiert: Kein großes Werk dieser Tradition, das nicht mit einem methodischen Vorwort beginnen würde; keines, das nicht wüsste, dass seine Perspektive auf das Soziale und damit das Vertrauen, das sich in dieser Perspektiver je ausdrückt, gerechtfertigt werden muss. Und natürlich: Wenn es weder die Fragestellung – die auf das Philosophische im Wirklichen zielt – noch der Gegenstand – jene verwirklichte Philosophie – ist, der beide rekonstruktive Weisen unterscheidet, Sozialphilosophie zu betreiben, so kann es nur die Methode sein. Sie entscheidet darüber, ob man von verschwindenden oder von stabilen Praktiken sprechen kann.

Aber wer Methode sagt, sagt Theorie: Kein Zugriff auf das Wirkliche vollzieht sich naiv; schon die Behauptung, die Rekonstruktion des Wirklichen sei möglich, impliziert eine Theorie über jenes Wirkliche, von der es zumindest als in sich strukturiertes behauptet werden muss, dessen Struktur eben rekonstruiert wird. Und viel mehr noch impliziert die Frage, beispielsweise, ob man dieser Struktur deutend, verstehend oder erklärend gewahr werden kann, eine Theorie über den Gegenstand „das Wirkliche“, in der es respektiv als rätselhaft, in sich sinnhaft, oder durch Kausalverhältnisse strukturiert gesetzt wird. Deswegen ist die Theorie der Gesellschaft für die Sozialphilosophien so zentral und keine kann verstanden werden, ohne dass man diese Theorie expliziert.

Dabei darf nicht verwirren, dass diese Trennung von Theorie der Gesellschaft und Sozialphilosophie dann nicht mehr explizit gemacht wird, wenn man die Theorie der Gesellschaft selbst aus dem philosophischen Potential im Wirklichen rekonstruiert. Denn auch eine Theorie der Gesellschaft, die das Phänomen Gesellschaft ausgehend von den „wahren“ Praktiken im Wirklichen rekonstruiert, bleibt eine Theorie der Gesellschaft. Auch sie bedarf beispielsweise einer Sozialisations- und Familientheorie

und einer Theorie der gesellschaftlichen und kulturellen Produktion und Reproduktion. Und, im Gegensatz zu Adornos Ansatz, ist sie in der Lage eine Theorie des richtigen politischen Handelns zu entwickeln, gerade weil sie eine stabile „wahre“ Praxis im Wirklichen ausmachen kann. Was dieser Art der Sozialphilosophie Probleme bereiten muss, ist einzig die Aufgabe, zeigen zu müssen, dass, da sie mit den „wahren“ Praktiken beginnt, diese in allen Teilbereichen der Gesellschaft auch wirklich konstitutiv sind.

Eine Sozialphilosophie hingegen, die, wie die Adornos, in einem ersten Schritt die Differenz zwischen Theorie und Philosophie aufrechterhält, hat ein völlig anderes Problem. Sie nämlich kann – als Theorie, wenn man so will – durchaus „unwahre“ Praktiken als konstitutiv für eine Gesellschaft rekonstruieren. Und häufig scheinen diese konstitutiv gesetzten unwahren Praktiken, wie der Tausch in der kapitalistischen Gesellschaft, unmittelbar einsichtige Konstituenzien der sozialen Wirklichkeit zu sein. Will sie gleichzeitig Sozialphilosophie sein – und das heißt in unserem Kontext *kritische* Theorie – muss sie aber zeigen, dass innerhalb dieses Unwahren noch wahre Praktiken zu finden sind. So sehr die erstgenannte Theorie der Gesellschaft vor dem Problem steht, nachweisen zu müssen, dass die philosophischen Praktiken *wirklich* konstitutiv sind, so sehr steht die zweite Variante vor dem Problem, angeben zu müssen, welchen Status die doch noch gefundenen philosophischen Praktiken in der rekonstruierten Gesellschaft *wirklich* haben. Kurzum, sie muss sagen, in welchem Verhältnis diese „wahren“ Praktiken zu den als für die Gesellschaft konstitutiv angegebenen „unwahren“ Praktiken stehen, für deren konstitutive Leistung sie im Übrigen ebenso eine einsichtige Argumentation vorbringen muss.

Die Differenz, ob die Gesellschaft von den „wahren“ Praktiken her begriffen wird oder diese umgekehrt erst in ihr gesucht werden müssen, scheint insofern die zentrale Differenz zwischen der sogenannten ersten und zweiten oder dritten Generation der Frankfurter Schule zu sein: Die erste wollte zunächst sagen, was die Gesellschaft ist – welche Praktiken in ihr als bestimmter Gesellschaft, nämlich als kapitalistischer, konstitutiv für ihre Produktion und Reproduktion sind –, bevor in ihr ausgemacht wird, wo innerhalb dieser Praktiken noch Platz für die Philosophie ist; die zweite hingegen will zunächst sagen, wo Philosophie im Wirklichen ist, rekonstruiert damit zunächst die Praktiken, die Philosophie verwirklichen – eben normative Praktiken – und dann, in Abgrenzung zu diesen, die Strukturen, die sie beschädigen. In beiden existieren die Momente Philosophie

und Theorie, sie stehen, wie gesagt, nur nicht im selben Verhältnis zueinander.

Damit ist die Problemstellung des vorliegenden Buches formuliert: Adorno, so die These, hat eine Theorie der Gesellschaft, in der die Gesellschaft durch unwahre Praktiken konstituiert wird; daher sein berühmtes Diktum vom „unwahren Ganzen“, das Gegenstand der Sozialphilosophie sei. Gleichzeitig schreibt er eine *kritische* Theorie der Gesellschaft und dies ausgehend von philosophisch gehaltvollen Praktiken im Wirklichen. Von diesen muss er zeigen können, dass sie ebenfalls konstitutiv für die Gesellschaft sind. Keine kritische Theorie der Gesellschaft, will sie in ihrer Kritik immanent bleiben, kann die Gesellschaft ausgehend von wirklichen Praktiken kritisieren, die zufällig zwar auch im Wirklichen erscheinen, die Gesellschaft aber nicht konstituieren. Das war immer der Einwand gegen Adornos ästhetische Erfahrung, in die er sich geflüchtet hätte, und die er, als *andere* Praxis, den wirklichen *sozialen* Praktiken unvermittelt entgegengesetzt hätte. Dieser Einwand scheint uns gültig zu sein. Ziel der Arbeit ist damit, zu zeigen, dass Adorno selbst *in* den unwahren sozialen Praktiken „Wahrheit“ ausmacht.

Für Adorno fallen die Momente Theorie und Philosophie teilweise auseinander. Natürlich vergisst seine Theorie der Gesellschaft die Philosophie nicht – im Gegenteil kreist sie um diese, schon weil sie sie braucht, um *kritische* Theorie der Gesellschaft sein zu können. Was aber auseinanderfällt, sind die beiden Momente der Rekonstruktion. Dies heißt nicht, dass Adorno zwei Sorten von Texten vorlegen würde: eine, in der er theoretisch das Wirkliche rekonstruiert und eine, in der er es philosophisch rekonstruiert. Das Philosophische im Wirklichen ist in jeder theoretischen Konstruktion vorhanden. Einfach, weil die Theorie als eine, die kritisch *darstellt*, was ist, ohne Philosophie nicht möglich wäre.

Trotzdem hat die Theorie, als *garde-fou*, den Vorrang gegenüber der Philosophie. Adorno beginnt sein philosophisches Schaffen mit der Frage, wie Philosophie heute noch verantwortungsvoll möglich ist (AP, p. 325). Diese Frage wird ihn Zeit seines Lebens nicht verlassen. Motiviert wird sie schon 1931 durch eine Wirklichkeit, „deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt“ (*ibid.*). Diese unphilosophische Wirklichkeit kann und darf nach Adorno nicht vergessen werden; sie darf aber auch nicht unbegriffen stehenbleiben, wenn man *in* ihr das finden möchte, was über sie hinausweist. Sie zu begreifen ist Aufgabe der Theorie. Was im Folgenden somit zunächst interessiert, ist Adornos Theorie der

Gesellschaft, die unphilosophisch ist in dem Sinne, dass sie geschrieben werden könnte, ohne dass man eine kritische Distanz zu dieser spezifischen Konstitution der Gesellschaft einnehmen muss. Erst in einem zweiten Schritt kann gefragt werden, wie eine solche Gesellschaft noch immanent kritisierbar ist.

Auf Grund dieses Ausgangs bei der Theorie der Gesellschaft ist einer der zentralen Begriffe der folgenden Analysen der Begriff der Regel. Gesellschaften – und auch das diffusere Soziale – sind in sich geregelte Komplexe, das heisst Komplexe, in denen Individuen dieselben Regeln befolgen. Man könnte sogar sagen, dass es der Umstand ist, dass Individuen dieselben Regeln befolgen, der es erlaubt, etwas als Gesellschaft in einem weiten Sinne (Gemeinschaften eingeschlossen) zu beschreiben. Dann aber stellt sich notwendig die Frage, woher die Regeln kommen, die das, was in der Folge als „Gesellschaft“ begriffen wird, konstituieren, und in welchem Verhältnis sie zu den Individuen stehen, die sie befolgen. Zudem stellt sich die Frage, wie die Individuen diese Regeln befolgen – bewusst, unbewusst, gewohnheitsmäßig – und ob sie ihnen reflexiv zugänglich sind oder nicht.

Ein mögliches Modell, ein geregeltes Gefüge zu denken, ist das des Spiels. Die These dieses Buches ist, dass dieses Modell nicht nur für Webers Begriff des Sozialen ausschlaggebend ist, und dann wieder für den des Strukturalismus⁶, sondern eben auch für Adorno. Kritisiert er das identifizierende Denken, so weil hier der Geist nach „Spielregeln“ verfährt; kritisiert er die zum Funktionszusammenhang verkommene Gesellschaft, so weil sie die Individuen auf Rollenträger und Funktionen in einem ihnen unzugänglichen Spiel reduziert.

Nachdem die Begriffe Regel und Spiel aber nicht offensichtlich für die Adornosche Sozialphilosophie strukturierend sind, wäre es gerechtfertigt, sie als zufällig auftretende Lückenfüller in den Adornoschen Texten zu betrachten. Wir allerdings nehmen sie ernst. Denn der Begriff „Spiel“ erlaubt *erstens* Adorno – beziehungsweise allen Theorien, die Gesellschaft als Spiel beschreiben –, wesentliche Fragen der Gesellschaftstheorie zu artikulieren: nach der Herkunft der Regeln des Spiels/der Gesellschaft/des Sozialen, nach ihrer konstitutiven Kraft für das Spiel/die Gesellschaft/das Soziale, nach der Verfügbarkeit für die, die sie befolgen – die Individuen –, und auch nach ihrer Wirkweise in ihnen.

Der Begriff des Spiels, wie Adorno ihn verwendet, ermöglicht ihm *zweitens* eine weitere Operation: er bildet den Brückenschlag zwischen

seiner Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik und seiner Theorie und Kritik der Gesellschaft. Denn dass die Individuen glauben, sich sowohl als erkennende als auch als handelnde Subjekte in einem Spiel zu befinden, dessen Regeln sie befolgen müssen, ist, so Adorno, ein gesellschaftliches Phänomen, Auswirkung einer Gesellschaft, die sich selbst als Spiel organisiert. Die erkenntnistheoretische Haltung sich selbst und der Welt gegenüber, die als subsumierende darin besteht, sich blind Regeln der Anordnung des Mannigfaltigen zu unterwerfen, deren Validität nicht in Frage gestellt werden kann – eben das Spiel mitzuspielen –, sei Konsequenz eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Subjekte untereinander, in dem sie sich, allein schon um zu überleben, blind je neu entstehenden Regeln unterwerfen müssen. Gesellschaft als Spiel zu beschreiben ist also, bei Adorno, ein kritisches Unterfangen.

Dies erlaubt es *drittens* – und hier nun weniger Adorno als uns – seine Theorie von anderen Theorien der Gesellschaft abzugrenzen, vor allem in seiner kritischen Dimension. Denn so sehr etwa der Strukturalismus sich bemüht hat, die Gesellschaft – oder hier eher das Soziale – als Spiel zu begreifen, als ein geregeltes *ensemble*, in dem die Individuen Regeln befolgen, die ihnen dort, wo sie fundamental für das gesellschaftliche Zusammenleben sind, unverfügbar bleiben, so wenig kam ihm in den Sinn, diesen Begriff des Sozialen als den einer spezifischen Gesellschaft auszuweisen, als den eben der kapitalistischen Gesellschaft. Genau das unternimmt aber Adornos Begriff des Spiels: das Soziale wird zum Spiel und als solches erfahren im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft. Letztere, so Adornos These, verlangt ein spezifisches Verhältnis zu den Regeln des Sozialen; sie sorgt dafür, dass sie sich blind in den Individuen auswirken.

Insofern steht Adorno mit seinem Unternehmen der Kritik dieses Spiels allein. Natürlich haben auch andere Philosophien – namentlich der Poststrukturalismus – gesehen, dass es eine Möglichkeit geben muss, die Veränderbarkeit der unverfügbaren Regeln zu denken, und zwar eine Veränderbarkeit, die über deren kontingenten Wandel hinausgeht, gar durch die sie befolgenden Individuen initiiert wird. Aber Adorno steht dennoch allein mit seiner These, dass das Spiel nicht notwendig ist. Zwar vertreten auch andere Theoretiker, dass es nicht notwendig ist, namentlich Habermas mit seiner Trennung von System und Lebenswelt, die ja gerade auf die These hinausläuft, dass das System als Funktionszusammenhang – Adornos Spiel – keine ontologisch ausgezeichnete Stellung hat. Im Gegensatz zu Adorno bestreiten solche Theorien jedoch die Wirklichkeit des Spiels – nicht in dem Sinne, dass sie sagen würden, es gäbe keine Berei-

che des Sozialen, in denen die Verhältnisse zwischen den Individuen als Spiel geregelt sind, wohl aber in dem Sinne, dass sie behaupten, diese Gestaltung der Verhältnisse zwischen den Individuen sei nicht die Grundform der gesellschaftlichen Verhältnisse. Letztere seien beispielsweise wesentlich intersubjektiv konstituiert, nicht durch den Subjekten äußerlich und unverfügbar gegenüberstehende Spielregeln. Diese können herrschen, widersprechen aber, dort wo sie auf das „eigentliche“ Soziale übergreifen, so offensichtlich dem Grund des Sozialen – jenen intersubjektiven Beziehungen –, dass ihre Kritik kein Problem darstellt.

Für Adorno hingegen, wie für den Strukturalismus, konstituieren die spielförmigen Verhältnisse *wesentlich* die Gesellschaft. Sie kolonialisieren sie nicht, sondern schaffen sie erst. Deswegen die Verlegenheit, in die sich Adorno bringt, sagen zu müssen, von wo aus er diese konstitutiven Spielregeln kritisieren kann, wenn doch alle soziale Praxis durch sie konstituiert wird; und es scheint, als könne es keine Gesellschaft geben, ohne dass sie durch fundamentale, den Individuen unverfügbare Regeln konstituiert wird. Anders gesagt: der Schritt vom Spiel, das eine konkrete Gesellschaft sei, zum Spiel, das das Soziale an sich sei, ist schnell getan. Adorno tut ihn nicht, muss deswegen aber *innerhalb* des Spiels, das die kapitalistische Gesellschaft ist, eine Praxis ausmachen, die es in Frage stellt, anzeigt, dass das geregelte Spiel nicht die „Wahrheit“ über das Soziale ist, sondern nur eine konkrete Möglichkeit, Individuen in Verhältnisse zu setzen; eben die Möglichkeit, die von der kapitalistischen Gesellschaft aktualisiert wird.

Die oben angedeutete Problemstellung lässt sich damit folgendermaßen präzisieren: welche Praktiken innerhalb eines nach Spielregeln angeordneten und durch sie konstituierten unwahren Ganzen – der Gesellschaft, von der Adorno spricht –, in dem die Individuen blind diese Spielregeln befolgen, weisen über dieses blinde Mitspielen hinaus?

Die Antwort auf diese Frage findet sich in Adornos Erkenntnistheorie. Diese Antwort mag erstaunlich sein, geht es doch um „wahre“ *soziale* Praktiken, aber alles, was Adorno über solche Praktiken sagen kann, ist in der Tat aus seiner Erkenntnistheorie abgeleitet, die selbst rein handlungstheoretisch verfasst ist. Die „wahre“ Praxis betrifft hier das praktische Verhältnis des Subjekts und seines Anderen, das bestimmt werden kann als ein Zusammenhang von Getrenntem; ein Verhältnis, dessen beide Terme – der Zusammenhang und das Getrenntsein – im Austausch mit dem je Anderen stets neu rekonfiguriert werden. Nachdem Adorno das Andere des lebendigen Einzelsubjekts ebenfalls als Subjekt bestimmt, auch wenn es „Gegenstand“, also Objekt zu sein scheint, begeht er dabei nicht den Feh-

ler, den man ihm so häufig vorgeworfen hat, soziale Beziehungen ausgehend von einer Subjekt-Objekt-Beziehung zu denken. Die Erkenntnistheorie Adornos expliziert stets das Verhältnis von zwei *Subjekten*, von denen eines zwar traditionell Objekt genannt wird, bei näherer Betrachtung aber nichts anderes ist als die gesellschaftliche Objektivität, anders gesagt, die soziale Praxis selbst. Damit wird der praktische, reziproke Austausch zwischen Einzelsubjekt und gesellschaftlicher Objektivität zum Modell der wahren Praxis im Wirklichen. Gleichzeitig sieht man hier auch, dass, in welcher reduzierter Form auch immer, dieses basale Verhältnis – also der Austausch zwischen Einzelsubjekt und sozialer Praxis – allen sozialen Praktiken inhärent ist, also immer auch da.

Diese Praktiken heißen bei Adorno ebenfalls Spiel. Das Spielen als Praxis wird damit zur Einspruchsinstanz gegen das geregelte Spiel.

Adornos Philosophie ist weder für ihren analytischen Aufbau bekannt, noch für ihr Bemühen um allgemeine Verständlichkeit oder das, was er selbst falsche Klarheit nennt. So steht der folgende Text, wie ein jeder zu Adorno, vor dem Problem der Darstellung einer Philosophie, die nicht referierbar sein will. Angesichts des Gesamtwerks hat man unweigerlich den Eindruck einer philosophischen *comédie humaine*: egal, welche Figur man analysieren möchte, man bekommt sie kaum zu fassen, ohne gleichzeitig mit ihrer Geschichte die aller anderen Figuren zu erzählen, so dass man am Ende doch wieder alles sagen muss. Am schlimmsten dürfte man bedient sein, wenn man sich unbedingt mit Rastignac oder Bianchon auseinandersetzen möchte – in Adornos Philosophie übersetzt: Wenn man unbedingt Begriffe wie den der Dialektik oder den des Nichtidentischen ein für alle Mal klären möchte und deswegen mit ihnen beginnt.

Wir haben versucht, diesem Fluch auf mehreren Wegen zu entkommen. *Erstens* dadurch, dass wir in weiten Teilen nicht über Adornos Philosophie reden, sondern über seine Theorie der Gesellschaft. Dieses Ausweichmanöver ist sich bewusst, dass zentrale philosophische Begriffe, wie der der Dialektik, auch Instrumente der Gesellschaftstheorie sind; es erlaubt aber mit Nebenfiguren – wie Regel und Spiel – zu beginnen, die nicht notwendig verlangen, Adornos philosophisches Vokabular auf den Plan zu rufen, um seine Gesellschaftstheorie darzustellen, und vermeidet so im klassischen Vokabular des deutschen Idealismus (Dialektik, Wesen, Erscheinung etc.) von etwas zu reden, das sich auch anders formulieren lässt. Regel und Spiel sind solche Details seiner Philosophie. Beide haben in ihr keinen ausgezeichneten Platz, sind aber zentral für seine Theorie der Ge-

sellschaft, die vielleicht gar nicht von ihnen reden möchte – beides sind eher Begriffe der „Normalwissenschaften“ –, aber nicht anders kann.

Die Konzentration auf diese Nebenfiguren erlaubt ihrerseits mehrere Operationen: *Erstens*, wie angedeutet, der Versuchung zu widerstehen, nur nachzuerzählen, was Adorno selbst schon sagt, wobei man nicht nur stilistisch kläglich scheitern muss, sondern vor allem auch im Bemühen, die Dinge klarer zu machen. *Zweitens* erlauben die Nebenfiguren, Adorno mit anderen Theoretikern ins Gespräch zu bringen, für die die Begriffe des Spiels und insbesondere der Regel in ihren Theorien des Sozialen/der Gesellschaft zentral sind. Die zweite Operation erleichtert die erste, insofern als man nun adornofremde Begrifflichkeiten zur Verfügung hat, um zu reformulieren, was er selbst in einer anderen Sprache sagt. Der Gewinn auf explikativem Niveau, den man dadurch erzielt, Adorno in einer oder mehreren fremden Sprachen sprechen zu lassen, rechtfertigt, dass man seine eigene Begrifflichkeit in weiten Teilen zum Schweigen verurteilt – und das ist im Folgenden der Fall. Denn um Explikation geht es zunächst: um die Frage, wie die Gesellschaftstheorie Adornos verfasst ist und wie weit sie von konkurrierenden Beschreibungen der Gesellschaft oder des Sozialen entfernt ist. Diese Entfernung kann besser gemessen werden, wenn man sie – gegen Adorno, aber sich der ausgeübten Gewalt bewusst – in die gängigen Sprachen der Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie übersetzt.

Von Regel und Spiel zu sprechen hat damit die Folge, Adornos Theorie mit gesellschaftstheoretischen Ansätzen zu konfrontieren, die nicht unbedingt kritisch sein müssen. Diese Auseinandersetzungen betreffen nicht konstruktive Gesellschaftstheorien, die für Adorno Veranstaltungen der subjektiven Vernunft sind und im Folgenden nicht interessieren. Wohl aber geht es um untergründige und häufig auch offene Debatten mit anderen rekonstruktiven Ansätzen der Gesellschaftstheorie. Einerseits hat Adorno diese selbst geführt, wie die mit Weber, Freud, Hegel, Kant, Marcuse und Benjamin. Andererseits führen wir selbst Debatten mit Autoren, mit denen Adorno nicht diskutiert hat: dem späteren Habermas, Descombes, Searle, Mauss, Lévi-Strauss, Althusser und Winnicott. Dabei geht es nicht um die Frage, ob Adorno die bessere Theorie hatte, sondern nur darum, seine eigene Theorie auseinanderzulegen und zu zeigen, auf welchem Niveau die Differenzen zwischen den Gesellschaftstheorien sich situieren. Diese Differenzen betreffen zunächst und zentral den Begriff der Gesellschaft selbst sowie, in der Folge, das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum, kurzum, die Frage, wer denn nun die Gesellschaft, von

der ja immerhin gesprochen wird, konstituiert, und wo oder in was sie sich manifestiert. Deswegen stellen die Auseinandersetzungen mit anderen Theorien gleichzeitig jeweils die Frage nach der Methode der Rekonstruktion von „Gesellschaft“, auch weil es in nahezu allen Fällen einfacher ist, den verwendeten Begriff der Gesellschaft aus der Methode abzuleiten, als die Methode aus der Theorie.

Grob ließe sich der folgende Text in zwei Teile unterteilen. Einen ersten Teil (Kap. I-III), der die Gesellschaftstheorie Adornos rekonstruiert und ihre Hauptthesen begründet; einen zweiten Teil (Kap. IV-V), in dem gezeigt werden soll, wie innerhalb einer so verfassten Gesellschaft noch deren Kritik möglich ist.

Die Arbeit beginnt (Kap. I) mit dem Verschwinden der Philosophie – ihrem „Abstieg in die Armut“ – und damit mit der Rechtfertigung für den Übergang zur Theorie, die dieses Verschwinden erklären soll. Ausgangspunkt ist der Begriff des Ganzen, das, so Adorno, der Philosophie „heute“ als einzig noch möglicher Gegenstand bleibt. Das erste Kapitel untersucht daher mögliche philosophische und soziologische Konstituenzien dieses Ganzen (das Absolute, das philosophische Subjekt, die intentional handelnden Individuen, die kommunikativ handelnden Individuen) und zeigt, dass keines das Ganze nach Adorno konstituiert.

Adornos methodischer Zugriff auf den Gegenstand „Gesellschaft“ ist die *Deutung*, die, wie bei Weber, auf die Regeln zielt, die ein individuelles Handeln im Rahmen einer bestimmten Rationalität, begriffen als Gelingenbedingungen des Handelns, zweckmäßig machen, nur dass Adorno von diesen Regeln behauptet, sie seien den Akteuren nicht reflexiv zugänglich und schon gar nicht intentional von ihnen hervorgebracht. Trotzdem – das ist der Anspruch der Deutung – müssen die einzelnen Handlungen der Akteure ihren rätselhaften Charakter verlieren, sobald man die Regeln verstanden hat, die sie in ihrem So-Sein sinnvoll machen. Adornos These wird sein, dass diese einzelnen Handlungen zu verstehen sind, wenn man sie wie Zeichen in einem *Text* behandelt. Er fasst so das Ganze, um das es ihn geht – und damit die Gesellschaft –, als zu deutenden Text und bestimmt damit zugleich, da er auf die Bewusstseinsfähigkeit der Regeln für die Akteure verzichtet, deren Handeln als ohne Zweck zweckmäßiges: nicht als ein „freies Spiel“ (Kant, Schiller), sondern als ein Spiel, dessen Regeln man im Handeln befolgt, ohne sie zu kennen. Das *Ganze* so verstanden ist Zweckmäßigkeit ohne Zweck, mit Adorno gesprochen: *zwecklose Zweckmäßigkeit*.

In einem zweiten Schritt wird der Textbegriff geklärt (Kap. II). Dabei geht es zentral um die Frage, was es bedeutet, „etwas“ als Zeichen zu begreifen. Zeichen erhalten ihre Bedeutung aus dem Differentialverhältnis, in denen sie stehen, also einem je aktualen Verweisungszusammenhang. Gedeutet werden kann ein Zeichen in einem Text, wenn man ihn als einen solchen Verweisungszusammenhang versteht, so dass sich die Frage nach dem Konstituens dieses Zusammenhangs stellt. Jenes wird bei Adorno, wie im Strukturalismus, rein immanent gedacht: die Logik des Verweisungszusammenhang ist nicht einer jenseitigen Struktur geschuldet, die bestimmt, welche Verhältnisse möglich sind, sondern diese Struktur stellt sich rein immanent her.

Auf die Gesellschaftstheorie übertragen, impliziert diese Position, individuelle Handlungen als Zeichen in einem Text, der nun das Soziale ist, zu verstehen. Die formale Bestimmung des Textes hat dabei gezeigt, dass irgendeine Struktur angenommen werden muss, die die möglichen Verhältnisse der Zeichen untereinander bestimmt, sonst könnte man nicht deuten. Dies ist auch für die Gesellschaft anzunehmen. Für die Deutung sind individuelle Handlungen Zeichen, in denen, als aufeinander verweisende, die „Struktur“ des Ganzen manifest wird. Um diese These zu explizieren, ohne in eine deterministische Haltung zu verfallen, vollzieht Adorno eine Doppelbestimmung des Einzelnen im Text der Gesellschaft. Es sei einerseits *Zeichen* in einem Verweisungszusammenhang, der ihm seine je aktuelle Bedeutung verleihe, und andererseits *Ausdruck* des Allgemeinen, also dessen, was man als „allgemeingültige Regeln“ bezeichnen kann. Dieses ausgedrückte Allgemeine bestimmt Adorno als „Wir“ oder „Wie der Apperzeption“, wobei es der zweite Begriff ist, der auf den der Regel verweist: Das „Wie der Apperzeption“ ist ja nichts anderes als die allgemeinen Regeln der Zusammenfassung des Mannigfaltigen. Was damit eigentlich ausgedrückt wird, sind die allgemeinen, dem Handelnden *unbewussten Möglichkeitsbedingungen* seiner Handlung, die überhaupt erst soziales Handeln erlauben, weil die Individuen, würden sie nicht alle in derselben Form handeln, kein Kollektiv bilden könnten. Der Strukturalismus hat für dieses „Subjekt“ des gesellschaftlichen Handelns den Begriff der Struktur gebildet und das wirkliche Ganze Adornos scheint durch genau solche „Strukturen“, „Formen“ oder „Verhältnisse“ strukturiert zu sein, nicht aber durch einen Zweck.

Im Anschluss (Kap. III) wird gezeigt, dass man von solchen allgemeinen, unbewusst wirkenden Möglichkeitsbedingungen sprechen kann, ohne das „Wie der Apperzeption“ in ein dem Gesellschaftlichen jenseitiges,

überzeitliches (transzendentes) Subjekt zu verwandeln. Es geht also um die Frage, wie sich diese Regeln im Subjekt ausbilden, kurzum, um die geeignete Sozialisationstheorie, über die man verfügen muss, um ein solches Allgemeines anzunehmen. Dabei nehmen wir die Freudsche Theorie der Deutung zum Ausgangspunkt, die eben ein solches „Wie“, das keinen Subjektstatus hat, rekonstruiert. Unsere These ist dabei, dass Adorno seinen Begriff der Deutung eindeutig Freud entlehnt und damit dessen Begriff der Regel vertritt.

Wo Freud vom Allgemeinen im Individuum spricht, spricht er nur von Regeln, nicht aber von einem transzendentalen Subjekt. Diese Regeln bestimmen nicht, was den Individuen möglich ist, sondern einzig, was ihnen *nicht* möglich ist. Modell des Allgemeinen ist bei Freud das Inzestverbot, das von den Individuen einer bestimmten Kultur verlangt, dass sie einige ihrer Vorstellungen mit dem Prädikat „Inzest“ und damit „unmöglich“ belegen. Das Inzestverbot ist also, ganz allgemein gesprochen, das *Gesetz*, das verlangt, dass ein Subjekt, um Individuum zu werden, die Welt (hier seine innere), nach dem Schema möglich-unmöglich strukturieren muss; wobei das Gesetz nicht vorgibt, was möglich, sondern nur, was unmöglich ist. *Zweckmäßiges Handeln ist hier solches, in dem einiges nicht getan oder bewusst gedacht wird.* Und allein dieses Nicht-Tun ist Ausdruck des Allgemeinen, dessen also, was Adorno als „Wie der Apperzeption“ fasst.

Für Freud, auf Grund seiner Sozialisationstheorie, ist diese binäre Strukturierung der Welt und damit die blinde Unterwerfung des Subjekts unter das Gesetz des Unmöglichen notwendig, damit die Subjekte sich überhaupt verständigen können: Alle müssen wissen, was nicht sagbar ist, um miteinander reden zu können. Sozialisationstheoretisch gesehen ist damit das Einschreiben der inneren und äußeren Welt in das binäre Schema für die Subjekte Bedingung der Möglichkeit, an der Wirklichkeit teilzuhaben und teilzunehmen. Allein die in der psychoanalytischen Kur vollzogene Interpretation des Gesetzes, das heißt die Umverteilung des Prädikates „unmöglich“, erlaubt es in Freuds Ansatz, dem Gesetz autonom entgegenzutreten; sie schafft es aber nicht ab. Adorno hingegen, betrachtet dieses binäre Schema als Effekt der kapitalistischen Gesellschaft, deswegen muss er es und den konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang, den es hervorbringt, kritisieren können.

Die Begründung der Möglichkeit einer Kritik des binären Schemas „möglich-unmöglich“ findet Adorno bei Hegel (Kap. IV). Es ist Hegels Kritik des Subsumptionsurteils, begriffen als *blinde Regelfolge*, die es Adorno ermöglicht, die vom binären Schema verlangte blinde Unterwer-

fung unter die Regeln des Unmöglichen zu kritisieren. Hegel gibt einem in der Tat eine Theorie der Erfahrung an die Hand, die nachweist, dass diese Unterwerfung sozialisationstheoretisch zur Integration des Subjekts ins Wirkliche notwendig ist, dennoch aber ein dem Geiste unwürdiges Verhältnis.

Bemerkenswert ist, dass schon Hegel die Notwendigkeit für das Individuum, sich blind Regeln zu unterwerfen, aus der Form des gesellschaftlichen Verkehrs in der kapitalistischen Gesellschaft ableitet. Diese Form wird von Hegel als ein „Spiel der Individualitäten“ beschrieben, in dem jederzeit neue Regeln entstehen können, an deren Konstitution die Individuen gerade nicht beteiligt sind. Die Regeln im Marktgeschehen entstehen zufällig und die Individuen müssen sich ihnen stets neu wieder anpassen. Hegels These ist: Weil der gesellschaftliche Austausch als Spiel verfasst ist, verhalten die in diesen Verhältnissen agierenden Individuen sich subsumierend gegenüber der Welt und sich selbst. Man könnte auch sagen: weil die Regeln des Marktgeschehens eben je neu entstehen und damit kein interpretierbares Gesetz sind, können die Individuen ihnen nicht autonom entgegenzutreten.

Das letzte Kapitel (Kap. V) legt dar, dass Hegels Analyse der Erfahrung die Grundlage der Kritik Adornos am Bestehenden ist. Was Hegel Praxis der Erfahrung nennt, nennt Adorno Spielen. Die Gestalt dieser spezifischen Praxis wird mit Hilfe von Winnicotts Theorie des Spiels expliziert.

Abschließend geht es darum, nachzuweisen, dass, auch wenn die Subjekte objektiv das „Wie der Apperzeption“ der kapitalistischen Gesellschaft wiederholen, gerade das Spiel, das die kapitalistische Gesellschaft nach Hegels Analyse ist, jene kritische Praxis des Spielens, von der aus Adornos Kritik anheben kann, nicht nur ermöglicht, sondern verlangt: das *sujet assujetti* muss spielerisch tätig werden, um sozial konform zu handeln. Die These von den zwei konstitutiven Praktiken (der sozialen und der philosophischen), die das Wirkliche beinhalten würde, erweist sich so in der Tat als die Basis der Adornoschen Sozialphilosophie; nur dass den beiden Wirklichkeiten keine gesonderten ontologischen Bereiche zugeordnet werden: Sie bilden einen Immanenzzusammenhang, innerhalb dessen sie verschiedene Grade an Wirksamkeit haben können. Dieser Immanenzzusammenhang bleibt aber der der kapitalistischen Gesellschaft, das Verhältnis von Theorie und Philosophie somit durch sie bestimmt.

Mit dem Spielen ist so am Ende den Ort der Philosophie in einem „unwahren Ganzen“ ausgemacht. Dieser Ort reduziert sich auf eine ephemere Praxis, die zudem innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft stets erneut

abgebrochen wird. Die Philosophie ist so am Ende das Verschwindende, das sie schon zu Beginn gewesen ist; sie ist aber nicht völlig verschwunden, weswegen Adornos Gesellschaftstheorie, als kritische, möglich ist. Ob sie auch in dieser Form notwendig ist, hängt, wie gesagt, davon ab, ob man Adornos Theorie der kapitalistischen Gesellschaft für einsichtig hält.

I Unordnung – Zum Gegenstand der Gesellschaftstheorie

*Wer auf dem Kopf geht, meine Damen und Herren,
- wer auf dem Kopf geht, der hat den Himmel als Abgrund unter sich.
(P. Celan, *Der Meridian*)*

Ist für Adorno die Bedingung der Möglichkeit von Philosophie ihr „Abstieg in die Armut“ (OD, p. 49), die Anerkennung des Umstandes, dass sie nur noch Residualphilosophie sein kann, nachdem die Einzelwissenschaften ihr nahezu alles an konkreten Gehalten entzogen haben, so kann sie, inkompetent und methodologisch unzureichend ausgestattet im Bereich des bestimmten Seienden, entweder nur schweigen, oder aber muss über das reden, was ihr bleibt: über den Zusammenhang zwischen den multiplen Bereichen des Seienden, kurzum über das Ganze. Adorno macht aus dieser Gegenstandsbestimmung für die Philosophie keinen Hehl, und auch wenn er Zeit seines Lebens darauf insistiert, dass der Untersuchungsgegenstand, den er sich gibt, das „hilflos Vereinzelte“ (ND, p. 400) ist, die „kleinsten innerweltlichen Züge“ (*ibid.*) oder der „Abhub der Erscheinungswelt“ (AP, p. 336; ND, p. 172), kann dies nicht davon ablenken, dass der eigentliche Gegenstand der Philosophie das Ganze ist, das sich, so Adorno, in jedem Einzelnen in noch zu klärender Weise manifestiert:

Was Philosophie zur riskierten Anstrengung ihrer eigenen Unendlichkeit veranlaßt, ist die unverbürgte Erwartung, jedes Einzelne und Partikulare, das sie enträtselt, stelle gleich der Leibniz'schen Monade jenes Ganze in sich vor, das als solches stets wieder ihr entgleitet [...]. (ND, p. 25)

Und wenig später: „Objektiv jedoch, nicht erst durchs erkennende Subjekt, ist das Ganze, das von der Theorie ausgedrückt wird, in dem zu analysierenden Einzelnen enthalten.“ (ND, p. 57) Gegenstand der Theorie ist das Ganze, auch wenn ihr Material das scheinbar vernachlässigbare Detail ist.

Nun stellt sich aber die Frage, wie und ob die Philosophie über dieses Ganze Aussagen treffen kann, ohne unter der Hand, statt vom Ganzen zu sprechen, von einem Absoluten oder einem transzendentalen, sei es auch nur logischen Subjekt zu reden? Und weder ein transzendentes Konstituentens zum Gegenstand zu haben, noch das der Philosophie so teure konstituierende Subjekt, ist der Anspruch Adornos materialistischer Philosophie: nicht nur ist der Gegenstand seiner Philosophie das wirkliche Ganze und nicht ein jenseitiges Absolutes; sondern zudem soll über den Gegenstand

gesagt werden, was von ihm übrigbleibt, wenn alle „subjektiven Gesteungskosten des Gedankens von dem Gedanken abgezogen werden“ (OD, p. 49), wenn also das, was das kategorisierende Subjekt zur Gebietsbestimmung und zum Bau des Gegenstandes beiträgt, nicht der Grund für dessen Form, Gliederung und Existenz ist. Gerade für die verarmte Philosophie muss Adorno also bestimmen *über was* sie, des Konkreten beraubt, spricht und *wer* spricht, wenn sie sagt, was der Fall ist, wenn es nicht das Subjekt sein soll, das spricht?

Man kann diesen Fragen nicht ausweichen, da Adornos Philosophie unter Metaphysikverdacht steht: Seine Kritiker haben natürlich gesehen, dass der Begriff des Ganzen aus seiner Philosophie nicht zu löschen ist und geschlossen, dass, wer vom Ganzen spricht, notwendig behauptet, es sei als System konstituiert; das konstitutive Prinzip des Systems könne aber nicht anders gedacht werden, als dem Seienden transzendent, und auch wenn Adornos Ganzes ein unwahres, negatives Ganzes ist, so setze es doch ein Strukturprinzip voraus, das es zum negativen Ganzen macht. Dies sei eine problematische Annahme, da die Wirklichkeit, über die Adorno ja vorgibt zu sprechen, als soziale Wirklichkeit nicht von einem jenseitigen Prinzip konstituiert und geordnet wird, sondern sich immanent selbst konstituiert: von den sie produzierenden Akteuren, ihren Normen und Institutionen, die Auseinandersetzungen um sie; damit unterliegt sie zudem geschichtlichen Wandel. All dies könne Adorno nicht in den Blick bekommen, weil es ihm nicht um die Produktion des Wirklichen durch die Akteure ginge, sondern um die Reproduktion des Wirklichen durch nämliche Akteure; Reproduktion, die nicht autonom, reflexiv oder kommunikativ von ihnen bestimmt wird, sondern einem ihnen unverfügbaren Prinzip folgt, das eben, als Strukturprinzip, dafür sorgt, dass das Wirkliche ein Ganzes ist.

Wir werden diese Diskussion über Adorno hier nicht führen, sondern ihn selbst bestimmen lassen, von was er eigentlich spricht, wenn er vom Wirklichen als Ganzem redet. Und hier ist zumindest eines von vornherein auffällig: so sehr er der verarmten Philosophie mit dem Ganzen einen auf den ersten Blick üppigen Gegenstand gibt, so sehr ist auch jenes Ganze vom Abstieg in die Armut betroffen. Denn die Philosophie hat tunlichst zu vermeiden, sich durch die Präention „Weltbegriff“ zu sein, „lächerlich“ (ND, p. 16) zu machen. Philosophie muss die Arbeitsteilung der modernen Wissenschaft anerkennen (*ibid.*) und deswegen darauf verzichten, zu meinen, sie könne die verstreuten Ergebnisse der Einzelwissenschaften durch Angabe der vollständigen Reihe aller Bedingungen des Seienden syntheti-

sieren¹ und damit, in der Berufung auf *ein* Prinzip, die Struktur des Ganzen ausmachen. Kurzum, das Ganze ist Gegenstand der Philosophie, aber nicht in dem Sinne, in dem es traditionell ihr Gegenstand war: nicht die Philosophie projiziert ein Ganzes, um einen Gegenstand zu haben, der sich in ihr *als System* widerspiegeln wird, sondern das Ganze *ist* und zwingt sich der Philosophie als Gegenstand auf. Wie es verfasst ist, wird das folgende Kapitel zu zeigen versuchen; die Darstellungsstrategie hier ist negativ, indem nachvollzogen wird, welche in der klassischen Philosophie und Soziologie möglichen Konfigurationen des Ganzen Adorno ausschliesst. Erst nachdem diese Ausschlussbewegung verfolgt wurde, kann geklärt werden, wie Adornos „Ganzes“ beschaffen ist.

1 Das Ganze ohne Absolutes

Adorno gibt nur eine positive Bestimmung des Ganzen, die allerdings selbst negativ ist. Das Ganze sei, nach dem berühmten Aphorismus der *Minima Moralia*, das Unwahre (MM, p. 55, ebenso MET, p. 277). Hinter dem vielzitierten Diktum steckt mehr als eine rhetorisch fein geschliffene Spitze gegen Hegels Behauptung, das Wahre sei das Ganze. Philosophisch betrachtet vollzieht Adorno zweierlei, indem er das Ganze mit dem Unwahren identifiziert: *Zum einen* trifft er in der Tat eine Behauptung über die Hegelsche Philosophie; hier opponiert er durch die Identifikation des Ganzen mit dem Unwahren dem Ergebnis des Gangs der Hegelschen Logik, der „Identität von Identität und Nichtidentität“ (Logik I, p. 73), verstanden als Resultat der begriffenen Organisation der Wissenschaft, also der Philosophie. Damit erteilt er einem *bestimmten* Denken des Ganzen, in dem das Ganze wahr wäre, weil in ihm Subjekt und Objekt, also Denken und Sein identisch sind, eine Absage. Das Ganze ist unwahr, heißt hier nur, dass selbst wenn die Hegelsche *Logik* nachweisen kann, dass alle ihre subjektiven Denkbestimmungen am Ende mit der objektiven Struktur des Seins übereinstimmen, dies zwar garantiert, dass diese Denkbestimmungen in Hinblick auf die Objektivität wahr sind, aber keine Aussage erlaubt über die Wahrheit dieses objektiven Ganzen. Diese auf den ersten Blick absurde These, mit der durchaus anerkannt wird, dass die Hegelsche *Logik*

1 So Kants Bestimmung der zweiten regulativen Idee der Vernunft, des Weltbegriffs, in KrV B713.

eine begriffliche Fassung des objektiven Ganzen ist, kann Adorno umso einfacher vertreten, als er seinen Widerspruch gegen sie in der Hegelschen Begrifflichkeit formuliert: zu sagen, das Ganze sei unwahr, heißt in der Sprache Hegels nur, dass es seinem Begriff nicht entspricht². Das Ganze ist das Unwahre heißt immanent zu Hegel nicht mehr, als dass die Identität von Identität und Nichtidentität genau das nicht ist, was sie zu sein vorgibt, und zwar, so Adornos klassischer Einwand, weil sie der Identität von Subjekt und Objekt den Vorrang gibt vor der Nichtidentität oder Differenz zwischen den Termen, ohne welche die Identität gar nicht sein könnte.

Zum anderen und auf einer viel allgemeineren, die Diskussion mit Hegel überschreitenden Ebene, bedeutet die These von der Unwahrheit des Ganzen einen Bruch mit dem traditionellen Erkenntnisinteresse der Philosophien, die sich das Ganze als Gegenstand gegeben haben: denn sich das Ganze als Gegenstand zu geben hatte ja ursprünglich den Sinn, eine stabile Struktur des Ganzen zu Tage zu fördern. Würde man annehmen, dass das Ganze unstrukturiert ist, wäre es als Gegenstand der philosophischen Reflexion reichlich ungeeignet: es wäre gar kein Gegenstand. Sich das Ganze zum Gegenstand geben, impliziert notwendig anzunehmen, dass das Ganze erkennbar ist, eine geordnete Struktur hat. Da das Ganze nun aber zusätzlich nicht das ist, was zu einem gegebenen Zeitpunkt alles umfasst, also nicht nur einen räumlichen Totalitätsanspruch stellt, sondern alles jemals Gewesene und irgendwann Seiende einschließt, heißt die Struktur des Ganzen angeben, notwendig eine über die Zeit stabile Struktur angeben. So geht die Reflexion auf das Ganze über in eine Reflexion auf das

2 Hegels Bestimmung des Unwahren, die Adorno geläufig ist, lautet, dass unwahr das ist, was noch nicht seinem Begriff entspricht (Enz I, § 213, p. 368). Deutlich in Hinblick auf unser Problem formuliert: „Das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist insofern *unwahr*, als dessen Begriff und Realität einander nicht entsprechen. Der Begriff des Ganzen ist der, Teile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das gesetzt, was es seinem Begriff nach ist, wird es geteilt, so hört es damit auf, ein Ganzes zu sein. Es gibt nun zwar Dinge, welche diesem Verhältnis entsprechen, allein dies sind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Existenzen. *Dabei ist überhaupt daran zu erinnern, daß, wenn in einer philosophischen Erörterung von Unwahrem die Rede ist, dies nicht so verstanden werden darf, als ob dergleichen nicht existiere. Ein schlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin existieren; diese Gegenstände sind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entsprechen einander nicht*“ (Enz I, § 135, p. 267; Hervorhebung J.C.). Zu Hegels Begriff des Unwahren als das, was nur einseitig ist, seinem eigenen Begriff noch nicht entspricht oder noch nicht entfaltet, cf. M. Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 82 f.

stabile Prinzip, welches die Struktur des Ganzen versichert und hervorbringt, so dass das Ganze, wenn man schon über es reden möchte, als Produkt gedacht werden muss. Dies impliziert, dass, gibt man sich das Ganze zum Gegenstand, der eigentliche Gegenstand der Reflexion dasjenige ist, welches die stabile Struktur des Ganzen konstituiert. In der klassischen Metaphysik: das Absolute.

Das Absolute jedoch ist als Un-bedingtes, das, als Un-bedingtes sich selbst konstituiert und gleichzeitig begründet³, notwendig wahr: Diese Wahrheit des Absoluten ergibt sich erstens aus seiner Selbst-Konstitution und zweitens aus der zweiten Prämisse des Denkens des Absoluten (meist des Denken Gottes), der nämlich, dass dieses Un-bedingte nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist. Ist es gleichzeitig sich selbst-bedingend und bedingt selbst seine Wirklichkeit, so ist es notwendig wirklich: *ens necessarium*⁴ – und als notwendig Wirkliches auch wahr, denn sein Sein muss mit Notwendigkeit eingesehen werden. Man kann die notwendige Wahrheit des Absoluten auch anders und im Rahmen der Diskussion von Adornos Begriff des Ganzen passender einsichtig machen: ist wahr das, was einen begründeten Anspruch auf Geltung erheben kann, so ist die Bedingung der Wahrheit einer Aussage ihre Begründetheit. Diese Begründetheit kann verlegt werden in den Sachverhalt, den die Aussage beschreibt (das Kriterium der Wahrheit ist Korrespondenz zum Gegenstand, den die Aussage betrifft); in den Konsens über den Grund (Konsentheorie der Wahrheit) oder darin, dass sie im Rahmen eines bestimmten Systems von Aussagen, das als Grund des Geltungsanspruchs gilt, kohärent ist (Kohärenztheorie der Wahrheit). Das Absolute nun aber begründet sich selbst und alle *Aussagen des Absoluten* sind damit begründet und wahr. Zwar mag es seltsam klingen, aus dem Absoluten ein Subjekt zu machen, das Aussagen trifft, deren Begründetheit in ihm selbst beruht, aber diese Kuriosität verschwindet sofort, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass das Absolute als Konstituens des Ganzen gedacht wird. Denn über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Gegenstandes kann wenig Sinnvolles gesagt werden; der Satz, „dieser Baum ist wahr“ ist ebenso sinnlos wie der Satz „das Absolute ist wahr“, wenn man das Absolute als Objekt und nicht als Subjekt von Propositionen denken würde. Nur als etwas, das Aussagen tä-

3 Eine ausführliche Darstellung der Eigenschaften des Absoluten findet sich in neuerer Zeit bei Gunnar Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt*, Klostermann, 2007, pp. 19ff.

4 Cf. *ibid.*, p. 22ff, insb. p. 23 f., § 7.

tigt, kann das Absolute beziehungsweise seine Aussagen, überhaupt mit dem Prädikat „wahr“ versehen werden und damit sein „Produkt“, das Ganze, das nur dann als „wahres“ gefasst werden kann, begreift man es als ein *ensemble* von Propositionen. Behauptet man die Wahrheit des Absoluten, so impliziert diese Behauptung eigentlich, dass das Absolute ein Subjekt ist, das Aussagen trifft, wobei der Grund, weswegen diese Aussagen als wahr betrachtet werden, darin liegt, dass sie vom Absoluten selbst getroffen werden. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass das Denken des Absoluten von einem Denken Gottes zu einem Denken des logischen Raumes übergegangen ist: Der logische Raum begründet dadurch, dass er bestimmt, was zusammen möglich ist, die möglichen wahren Aussagen und, da er sich selbst als logischen Raum begründet, stellt er zudem den letzten Grund der Wahrheit dar.

Es ist die Selbstreferentialität des Absoluten, die seine Wahrheit begründet; es zeigt sich aber zugleich, dass die Philosophie über diese Wahrheit nur dann Aussagen treffen kann, wenn das Absolute tätig ist: ein Subjekt, das Aussagen trifft. Das „Ganze“ also wird von solchen Philosophien mit metaphysischem Erkenntnisinteresse gedacht als das, was durch ein letztes Prinzip konstituiert und begründet wird⁵. Insofern ist ein solches Ganzes wahr, da es durch ein absolutes Wahres begründet wird.

Die klassische Metaphysik vergisst dabei ganz offensichtlich, dass es allein der Umstand ist, sich das Ganze als Gegenstand zu geben, der es notwendig macht, ein Absolutes zu denken, welches diesen Gegenstand möglich macht. Genau deswegen aber ist zu fragen, ob Adorno überhaupt behaupten kann, dass das Ganze das Unwahre ist. Kann man sich das Ganze zum Gegenstand geben, ohne ein Absolutes zu denken, welches diesen Gegenstand konstituiert?

Mit der These von der Unwahrheit des Ganzen vollzieht Adorno also eine zumindest gewagte Wendung. Denn zwar ist diese These in Bezug auf die *Hegelsche* Philosophie sinnvoll vertretbar; hier impliziert sie nur, von Hegels Ganzem zeigen zu können, dass die von ihm behauptete Identität nicht unbedingt wirklich ist, die Identität von Subjekt und Objekt, die sich als Resultat aus dem Gang der *Logik* ergibt und jenes Ganze sein soll, auf das Hegels Begriff der Wahrheit sich bezieht, selbst unendlich bedingt

5 Zur Rekonstruktion dieser unablässig dem ontologischen Gottesbeweis verpflichteten Logik cf. G. Hindrichs, *Das Absolute...*, *op. cit.*, pp. 19-162; ebenso der Eintrag ins Historische Wörterbuch der Philosophie (R. Kuhlen, „Absolut, das Absolute“, in, J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Vol. I*, pp. 18-31).

ist durch die Differenz zwischen beiden Termen. Differenz, die Hegel durchaus in Rechnung stellt, insofern es um die Bewegung hin zum wahren Ganzen geht, die er aber aus der Konstitution des einmal erreichten wahren Ganzen ausschließt. Unwahrheit vom Hegelschen Ganzen zu behaupten heißt nur, zu sagen, die Identität, die er behauptet, sei zwar wirklich, aber eben keine Identität von Identität und Nichtidentität, sondern die Unterordnung der Nichtidentität unter die Identität; und zwar, weil Hegel die Zeitlichkeit, also die Dynamik im Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, am Ende der Bewegung stillstellt. Das heißt nun aber nicht, dass Hegels Ganzes nicht existiere, wohl aber, dass es seinem eigenen Begriff nicht entspricht und deswegen unwahr ist.

Die Angelegenheit gestaltet sich komplizierter, sobald man die These von der Unwahrheit des Ganzen im Rahmen des allgemeinen metaphysischen Denkens verortet. Denn hier hieße Unwahrheit mehr: es ginge darum, zu zeigen, dass kein überzeitliches und wahres System von Propositionen oder logischen Strukturen das Ganze konstituiert und man *dennoch* das Ganze als Gegenstand der Philosophie denken kann. Adorno gibt damit ganz offenbar einen Teil des metaphysischen Denkens auf – den, der aufs Absolute zielt –, behält jedoch dem im klassischen metaphysischen Denken durch das Absolute bedingten Gegenstand dieses Denkens bei. Dieses Vorgehen provoziert jedoch zumindest die Frage, was den Gegenstand „Ganzes“ denn konstituieren soll, wenn nicht das altbewährte Absolute? Adorno scheint mit dem Ganzen etwas anzunehmen, das als Gegenstand der Philosophie in nachmetaphysischer Zeit, das heisst, grob gesagt, in Zeiten, in denen die Gesellschaft oder das Soziale, das ja nun Gegenstand Adornos ist, seit langem schon als sich immanent herstellende begriffen wird, selbst fragwürdig ist, insofern als unklar ist, was ihn überhaupt konstituiert oder zumindest strukturiert. Zu fragen ist also, von was für einem Gegenstand er überhaupt spricht, wenn er vom Ganzen spricht.

Die erste Hypothese in Hinblick auf das „Konstituens“ des Ganzen, die Adorno ganz offensichtlich zurückgeweist, ist die des Absoluten. Die Idee eines unwahren Absoluten wäre reiner *non-sens*. Daraus folgt, und Adorno ist sich dessen wohl bewusst, dass sich mit der Aufgabe der intrinsischen Verbindung von „Ganzem“ und „Absolutem“ die Fragestellung der Philosophie radikal *verengen* muss: sie fragt nun nicht mehr, wenn sie sich mit dem „Ganzen“ beschäftigt, nach dem „Sinn von Sein schlechthin“ (AP, p. 336), wenn unter „Sinn von Sein“ mehr verstanden wird als der Umstand, dass ein Seiendes innerhalb der Mannigfaltigkeit des Seienden, in der es existiert, ein Moment ist, das als „Beziehungsglied in eine[r] *besondere[n]*“

Beziehung zu einem anderen Beziehungsglied“⁶ steht. Eine solche besondere Beziehung würde nur den aktualen Sinn des einzelnen Seienden ergeben – seine kontextbestimmte *Bedeutung* – aber nicht den „Sinn von Sein schlechthin“. Um zu einem derartigen Sinn zu gelangen, müsste man zusätzlich nachweisen, dass es einen über die Aktualität dieser besonderen Beziehung hinausgehenden *Grund* für sie gibt, und dieser Grund, also das Konstituens der besonderen Beziehungen zwischen den Seienden, würde erst den Sinn von Sein ergeben, bzw. der Sinn von Sein wäre das konstitutive Prinzip selbst. Doch genau jenen zureichenden Grund des Gesamtzusammenhangs des Seienden hat Adorno als Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit dem Ganzen aufgegeben; die Frage nach dem „Sinn von Sein schlechthin“ geht auf das Absolute, um das es Adorno gerade nicht geht.

Nun ist es allerdings so, dass auch Adorno in seiner Beschäftigung mit dem Wirklichem annimmt, dass die Philosophie es mit einem *sinnstrukturierten* Gegenstand zu tun hat. Dies zeigt sich daran, dass er die Praxis der Philosophie als „Deutung der Wirklichkeit“ bestimmt (AP, p. 334, ebenso *ibid.*, p. 338). Da die Philosophie deuten soll, muss der Gegenstand einen „Sinn“ haben, der von der Deutung erfasst wird. Damit ist es unerlässlich, zu klären, *welchen Sinnbegriff* er dem Begriff der „Deutung“ unterlegt, und wer oder was diesen Sinn konstituiert; denn nachdem Adorno keine positive Bestimmung des „Ganzen“ gibt, sondern nur sagt, dass es sich „deuten“ ließe, ist das Verständnis der Methode „Deutung“ und des ihr korrelierten Begriffs „Sinn“, der einzige Weg, herauszufinden, wie das Ganze nach Adorno verfasst ist. Adorno selbst klärt sein Verständnis des Sinnbegriffs wiederum negativ, durch Ausschluss. Wie gesagt, werden wir ihm dabei folgen.

2 Das Ganze ohne Subjekt und Intentionen

2.1 Das Ganze ohne Subjekt

Anders als man erwarten würde, ist der von Adorno in Anschlag gebrachte Begriff des „Sinns“ nicht der Webers, auf den der Begriff der „Deutung“ zu der Zeit, als Adorno ihn zum ersten Mal verwendet, also Anfang der

6 G. Hindrichs, *Das Absolute...*, *op. cit.*, p. 175 ; Hervorhebung J.C.

dreißiger Jahre, in der Tat zu verweisen scheint⁷. Dass Adorno sich nicht nur von einem Sinnbegriff abwendet, für den „Sinn“ des Ganzen heißt, dass es in seinem So-Sein gerechtfertigt oder vernünftig ist (cf. AP, p. 334), sowie vom Sinnbegriff der Husserlschen Phänomenologie (*ibid.*), sondern auch vom Weberschen, zeigt sich zunächst daran, dass er in auffälliger Weise im gesamten Verlauf des in seiner Antrittsvorlesung entworfenen philosophischen Programms, kein einziges Mal auf den Begriff des „Verstehens“ zurückgreift. Geht es Weber darum, durch die Deutung von Handlungen deren „subjektiv gemeinten Sinn“⁸ zu *verstehen* und Handlungszusammenhänge durch die „Erfassung des Sinnzusammenhangs, in den, seinem subjektiv gemeinten Sinn nach, ein aktuell verständliches Handeln hineingehört“⁹, zu *erklären*, so wendet Adorno sich eindeutig vom Verstehensideal ab: Nach ihm hat die Deutung nicht den Zweck, den „Sinnzusammenhang“ im Weberschen Sinne, in den eine einzelne Handlung sich einschreibt, zu erfassen und in der Artikulation der beiden Momente „Sinnzusammenhang“ und „Handlung“ das ursprünglich Unverständliche – die einzelne Handlung – verständlich zu machen, sondern sie hat die Aufgabe, das Unverständliche als solches zum Verschwinden zu bringen:

Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich. (AP, p. 335)

7 Cf. Webers Bestimmung der Soziologie als „Wissenschaft, welche soziales Handeln *deutend* verstehen und *dadurch* in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie. Erster Halbband*. Frankfurt, Zweitausendeins, 2005, p. 3; Hervorhebung J.C). Zu einer Interpretation des Adornoschen Programms in Weberschen Sinn cf. Axel Honneth, „Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform“, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp, 2007; pp. 70-92.

8 Max Weber, *Wirtschaft... op. cit.*, p. 4.

9 *Ibid.*, p. 7.

Und wenige Seiten später:

Ich sagte: die Rätselantwort sei nicht der »Sinn« des Rätsels in der Weise, daß beide zugleich bestehen könnten; daß die Antwort im Rätsel enthalten sei; daß das Rätsel lediglich seine Erscheinung bilde und als Intention die Antwort in sich beschließe. Vielmehr steht die Antwort in strenger Antithese zum Rätsel; bedarf der Konstruktion aus den Rätselementen und zerstört das Rätsel, das nicht sinnvoll, sondern sinnlos ist, sobald die Antwort ihm schlagend erteilt ward. (AP, p. 338)

Für den Augenblick soll das Verhältnis von Rätsellösung, also gelungener Deutung im Sinne Adornos, und Auflösung des Unverständlichen beiseitegelassen werden. Es geht zunächst darum, den Unterschied zu Webers Methode der Deutung zu markieren und zu zeigen, dass Adorno zwei Gründe hat, den von Weber vorausgesetzten Zusammenhang von Deuten und Sinnverstehen aufzulösen. Der erste dieser beiden Gründe liegt in der subjektivistischen Erkenntnistheorie Webers, in seinem (Neu-) Kantianismus. Der zweite liegt in dem Verhältnis zwischen empirischen Subjekten und Sinnstruktur, das Weber annehmen muss, das heißt in der Beschränkung der konstitutiven Regeln des Sinnzusammenhanges auf bewusstseinsfähige Regeln.

Deutung für Weber ist die Aufgabe der Wissenschaft dann, „wenn z. B. der Sinn einer Äußerung, einerlei welchen Inhalts nicht unmittelbar verstanden ist“¹⁰; Äußerung ist hier in einem weiten Sinne zu verstehen, schließt also nichtsprachliche Äußerungen, namentlich Handlungen, ein und insofern ist es kein Problem, wenn Weber die Deutung als diejenige Methode bestimmt, die auf die Motive oder Zwecke eines handelnden Menschen geht¹¹. Vorausgesetzt wird von Weber dabei, dass ein Verständnis der Zwecke und Motive das Verständnis einer einzelnen Handlung oder Äußerung ermöglicht¹², insofern als das Begreifen dieser Zwecke und Motive es dem Forscher erlaubt, die *Regeln* zu rekonstruieren, welche eine Handlung zu einer zweckmäßigen machen, oder, anders gesagt, die bestimmen, welche Handlungsmotivationen als rationale, d. h. im gegebenen sozialen Rahmen gültige Zwecke anerkannt werden können und deren Kenntnis es dem Akteur erlaubt, erfolgsorientiert und damit objektiv sinn-

10 M. Weber, „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie“, in, ders. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, UTB, 1988, pp. 95.

11 *Cf. ibid.*, p. 93.

12 *Cf. ibid.*, p. 96.