

Erschienen in: In: Völk, M./ Römer, O./ Schreull, S./ Spiegelberg, F./ Schmitt, F./ Lückhof, M./ Nax, D. (Hrsg.):

„... wenn die Stunde es zuläßt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie. Münster: Westf. Dampfboot 2012, 172-202.

Jan Müller

Begriffliches Sprechen

Zur sprachphilosophischen Grundkonstellation der frühen Kritischen Theorie

1. Der Vollzug und die Unhintergebarkeit des Begrifflichen

‘Philosophieren’ – vernünftiges Nachdenken – ist begrifflich; und begriffliches Nachdenken ist wesentlich sprachlich. Man kann das allgemein ausdrücken: Das Sprechen gibt die Form des Denkens. Wir können, was ‘denken’ heißen kann, nur verstehen, wenn wir die Tätigkeit des Sprechens verstehen. Alles hängt dann davon ab, wie das aufzufassen ist: ‘die Tätigkeit des Sprechens verstehen’.

Wer spricht, tut etwas Bestimmtes: Sie argumentiert, behauptet, bestreitet, warnt, grüßt, etc. Man *beschreibt*, was sie wirklich tut, indem man es als unter einen Begriff fallend identifiziert. Mit der Artikulation eines Tuns in Prädikationen der Art ‘X $\emptyset$ -t’ (wobei ‘ $\emptyset$ -en’ ein Handlungsverb vertritt) ‘zwingt’ man dem Tun nicht ‘einen Begriff auf’. Man sagt, *was* jemand tut, unter welchen Begriff dieses wirkliche Tun *selbst* fällt; täte man das nicht, könnte man prinzipiell nicht wissen, was sie tut. Einerseits *hat* man so, was sie tut, nur durch prädikative Rede; andererseits kann man immer unterscheiden zwischen der Rede und dem beredeten Tun, und mithin immer argwöhnen, ob die Rede der Sache angemessen sei. Das wirkliche Tun geht seiner Beschreibung logisch voraus; deshalb können Beschreibungen fehlgehen. Gleichzeitig ist der Vollzug nur beschrieben als Vollziehen eines *bestimmten* Tuns – als ‘ $\emptyset$ -en’ – verständlich. Was man tut, ist im Vollzug unmittelbar – es zeigt sich als unmittelbar aber erst an den falliblen Versuchen seiner beschreibenden Vermittlung. Das ist die Spannung am Grund der modernen Einsicht in die Unhintergebarkeit der Sprache.

Diese Spannung zwischen wirklichem Tun und seiner Beschreibung ist freilich nicht einfach eine faktische Spannung (auf einer solchen gründet die Plausibilität des neuzeitlichen Skeptizismus). Die Spannung von unmittelbarem wirklichem Vollzug und begrifflicher Beschreibung verlängert sich in die philosophischen *Modellierungen* ebendieser Spannung hinein. Eine solche Modellierung verdankt sich einem Sprachebenenwechsel. Als Beschreibung eines wirklichen Tuns darf

z.B. der Satz gelten: ‘X spricht’. Damit ist freilich noch nicht gesagt, *was genau* sie tut; das alltägliche Wort ‘sprechen’ ist, nicht anders als das Wort ‘handeln’, höherstufig und nicht abschließend sortierend. Es bedarf der Explikation: Was heißt es, dass ‘X spricht’? Was heißt es, dass, wenn ‘X *p* behauptet’, auch gilt, dass ‘X spricht’ und dass ‘X handelt’? Eine Beschreibung artikuliert ein Tun als unter seinen Begriff fallend; eine begriffliche Modellierung erläutert höherstufig, wie dieser zu anderen Begriffen steht und was *überhaupt* damit gemeint ist, dass ‘ein wirkliches Tun unter seinen Begriff fällt’. Die Modellierung gibt eine höherstufige Explikation; sie beansprucht, dass erst im Licht dieser Explikation verständlich wird, was mit solchen Beschreibungen wie ‘X $\emptyset$ -t’ gemeint sein kann. Auch sie sagt, wie eine Sache unter ihren Begriff fällt – nur ist die Sache in diesem Fall das Unter-seinen-Begriff-Fallen eines wirklichen Tuns. Das Modell expliziert, wie vorzustellen sei, dass ein wirkliches Tun einem generischen Schema entspricht – und es unterstellt zugleich, dass das wirkliche Tun *überhaupt* nur als Instanz dieses Schemas in den Blick kommen könne. So ragt die Spannung ins Kategoriale hinein: Der wirkliche Vollzug *ist nichts anderes* als das, als was er im Lichte der begriffsexplizierenden Modellierung in den Blick kommt – und er ist zugleich *analytisch zu unterscheiden* vom so Modellierten.

Die Projekte Walter Benjamins und Theodor W. Adornos setzen an dieser Spannung an. Ihre Überlegungen sind wesentlich sprachphilosophisch deshalb, weil ihre gesellschaftstheoretischen, politisch-philosophischen und ästhetiktheoretischen Vorschläge notwendig unter dem Fragevorbehalt stehen, ob und unter welchen Voraussetzungen sich die für diese Vorschläge relevanten Argumente *überhaupt* sinnvoll formulieren und beurteilen lassen. Sie sind wesentlich kritisch deshalb, weil sie ernst nehmen, dass mögliche Antworten als begriffliche auf die prädikative Form des Sprechens bezogen bleiben – und dass sie in einer erläuterungsbedürftigen Weise zugleich nicht auf diese prädikative Form reduziert werden dürfen. Die Verwandtschaft der Projekte Benjamins und Adornos besteht darin, dass beide darauf abzielen, diese kategoriale Spannung angemessen aufzufassen. Es geht ihnen nicht darum, die Spannung zu *lösen*. Sie verstehen, informiert durch die kritische Auseinandersetzung mit den neukantianischen und transzendentalphänomenologischen Vorschlägen, die Idee einer solchen Lösung als ein Missverständnis, dem das Philosophieren – die Rekonstruktion und Beurteilung höherstufiger explikativer Modelle – erliegen kann, wenn es die Effekte einer ‘systemischen’ Darstellung begrifflicher Modellierung übersieht¹:

1 Vgl. dazu Adornos Unterscheidung zwischen einem ‘systemischen’ und einem ‘systematischen Geist’ des Philosophierens: Der Ausdruck ‘systemisch’ bezeichnet die

Gibt man höherstufig die formalen und material gehaltvollen Möglichkeitsbedingungen dafür an, dass ein Tun unter seinen Begriff fällt, dann kann es geschehen, dass darüber verlorengeht, *welches Problem damit expliziert werden sollte* – die Spannung zwischen einem wirklichen Vollzug und seinen möglichen Beschreibungen. Die höherstufige, allgemeinere Explikation des *Problems* erscheint dann als *Lösung*; damit wird das Problematische, Skandalöse, von dem das Nachdenken ausgegangen war und um dessen angemessenes Verständnis es ging, unsichtbar.

Benjamin und Adorno wollen den kategorialen Unterschied zwischen dem wirklichen *Vollzug* des Sprechens und seiner beschreibenden *Modellierung* angemessen begreifen. These dieses Beitrags ist, dass ihnen das gelingt; ihre Problemformulierungen haben einen systematisch ausgesprochen starken Ort in gegenwärtigen Diskussionen der 'postanalytischen' Philosophie.² Der Wirksamkeit ihrer Vorschläge steht allerdings eine wirkmächtige Selbsterzählung des Traditionszusammenhangs der 'Kritischen Theorie' im Weg. Sie erklärt das Verhältnis von Benjamins und Adornos Projekt ausgehend von einer bestimmten Lesart von Adornos Analyse der begrifflichen Form des Denkens und führt deren scheinbare Inkonsistenzen auf eine Übernahme Benjamin'scher Überlegungen zurück. Ich will diese Erzählung knapp umreißen (2.), weil sie hilft, naheliegende Missverständnisse in der Rekonstruktion der sprachphilosophischen Argumentation Benjamins zu vermeiden: Benjamin erarbeitet vor dem Hintergrund wahrheitssemantischer Diskussionen einen vernünftigen Begriff von der Vollzugsform menschlichen Sprechens als dem unhintergehbaren Medium unserer Welt- und Selbstbezüge (3.). Die Gefahr eines 'systemischen' Missverständnisses

Form der Darstellung eines begriffsexplikativen Modells als eine „Totalität, der nichts extern bleibt“, und die darin „idealistisch vor aller Argumentation für den Idealismus“ sei. Der Ausdruck 'systematisch' charakterisiert demgegenüber adverbial einen Modus des Philosophierens: das Bemühen um begriffliche Kohärenz und argumentative Konsistenz und Zirkelfreiheit (Adorno, *Negative Dialektik*, S. 35).

- 2 Ich entwickle diese Perspektive hier nicht, sondern unterstelle, dass die 'Aktualität' am Argument deutlich wird. Andrea Kern (*Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung*) entwickelt die Anschlussfähigkeit Adornos an die Überlegungen von John McDowell; Jay M. Bernstein (*Mimetic Rationality and Material Inference*) führt eine Wahlverwandtschaft von Adornos Modellierung sprachlicher Mimesis mit Robert Brandoms Konzept materialer Inferenzverhältnisse vor. Beide lesen Adorno indes als Erkenntnistheoretiker, mit anderen Worten: Sie verstehen Adornos methodischen Anfang bei der Subjekt-Objekt-Relation als einen (im weiteren Verlauf freilich sehr verkomplizierten) Lösungsvorschlag Adornos. Es wird deutlich werden, dass aus Adornos These, der methodische Anfang beim Subjekt sei unvermeidlich, nicht folgt, dass er auch unproblematisch sei.

dieser Modellierung sprachlicher Praxis versucht er durch die Nutzung metaphorischer Problemformulierungen zu bannen. Adorno setzt diese Formanalyse des Sprechens als eine Formanalyse des Denkens fort; wo bei Benjamin metaphorische Problemformulierungen die Grenzen begrifflicher Rede markierten, bemüht sich Adorno darum, die kategoriale Verschiedenheit von Vollzug und Modellierung *mit den begrifflichen Mitteln der philosophischen Modellierung* präzise zu erfassen (4.). Man könnte sagen: Wo Benjamin die formalen Grenzen begrifflicher Modellierungen metaphorisch auszuloten sucht, konzentriert sich Adorno darauf, wie man mit ihrer Unhintergebarkeit umgehen kann.

2. Metaphysische Metaphysikkritik?

Denken ist eine Tätigkeit mit sprachlicher Form. 'Denken' heißt 'etwas als etwas denken'. Denken ist urteilend; insofern Begriffe formal urteilend sind, ist Denken begrifflich. Sich einen Akt des Denkens vorstellen heißt, sich ein Urteil der Art 'S ist P' vorzustellen. Ein solches Urteil erläutert, was es heißt, dass etwas unter den Begriff 'P' fällt. Darin steckt, so Adorno zutreffend, „im Grunde bereits [...] die Idee einer ganzen, einer absoluten Wahrheit“³: Man muss, um so urteilen zu können, wissen, was es heißt, dass ein Urteil überhaupt wahr sein kann. Das zu wissen heißt, eine Idee der Wahrheit als *adaequatio rei intellectus* zu präsupponieren: Ein prädikatives Urteil ist wahr genau dann, wenn der mit dem Subjektausdruck identifizierten Sache die mit dem Prädikatsausdruck prädierte Eigenschaft tatsächlich zukommt.

Das entspricht unserem alltäglichen empiristischen *common sense*, und wir sind praktisch damit vertraut, dass eine Sache je nach Situation und je nach Zweck auf ganz unterschiedliche Weise angesprochen werden kann. Adorno weist darauf hin, dass Probleme erst auftreten, wenn man diese Vorstellung als kategorial hinreichendes Modell dessen versteht, was es *überhaupt* heißt, dass wir miteinander über etwas sprechen. Das Modell besagt dann: Wir sprechen miteinander über Sachen so, dass wir in Sätzen mit finiten Kennzeichnungen identifizierend auf die Sachen Bezug nehmen und ihnen dann mit dem allgemeinen prädikativen Satzbestandteil formal Eigenschaften zu- oder absprechen. Ob solche Sätze wahre Sachverhalte (Tatsachen) repräsentieren, zeigt sich an der 'Realität'. – An dieser philosophischen Modellierung des (begrifflichen) Sprechens sind drei charakteristische Nivellierungen bemerkenswert, die Adorno unter dem Problemtitel „Identität“ bespricht: 1. Das Modell kassiert die *Hinsicht*, unter der etwas als

3 ~~Denk~~, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 114.

unter einen Begriff fallend beurteilt wird. Damit droht zu verschwinden, dass das Urteilen ein menschliches Tun ist, das nur relativ zu Zwecken situativ mehr oder weniger angemessen ist: Die Dimension menschlichen Tuns wird zugunsten der Korrespondenz von Satz und Welt abgeblendet. 2. Mit der Nivellierung der praktischen Urteilshinsicht kann der Schein entstehen, als beanspruche man, die identifizierte Sache durch – gleich wie viele – Prädikationen *hinreichend* zu bestimmen. Es ist aber etwas anderes, Etwas als z.B. X zu beurteilen, oder abstrahierend zu meinen, Etwas *sei* nichts als X^4 – obwohl doch schon diese Formulierung des Problems sprachlich zwischen 'Etwas' und seiner prädikativen Bestimmung 'als X ' unterscheidet. 3. Das führt zur Wurzel des Problems: Das investierte Modell bestimmt die logische Form des Satzes als die Verbindung eines singulären Terminus (einer definiten Kennzeichnung) mit einem allgemeinen Prädikatsausdruck. Die referentielle Funktion eines singulären Terminus wird im Modell nun aber selbst prädikativ expliziert, etwa über den Satz ' $\exists_{(x)} F_{(x)}$ '. In der Urteilsform ausgedrückt: Das Urteil 'S ist P' setzt, um auf seine Wahrheit überprüft werden zu können, voraus, dass man weiß, auf welche Sache 'S' referiert; und man stellt dieses Wissen sicher, indem man zum Beispiel ostensiv definiert: 'Dieses da ist S'. Was lebensweltlich unproblematisch ist – eine identifizierende Kennzeichnung ist hinreichend 'definit' genau dann, wenn wir uns im jeweiligen Redekontext auf dieselbe Sache beziehen – gerät zum Paradox, das die Möglichkeit von Erkenntnis prinzipiell bedroht. Die Idee wahrer Erkenntnis (wobei die attributive Bestimmung pleonastisch ist: Es unterscheidet Erkenntnis von bloßem Zu-Erkennen-Meinen, dass sie im hier gemeinten Sinn 'wahr' ist) beinhaltet, dass eine Adäquation von *res* und *intellectus* in allen wesentlichen Aspekten möglich ist; die Sache erkennen heißt, sie 'selbst zu denken'. Wenn aber die Form des Denkens begrifflich-urteilend ist, dann ist Erkenntnis prinzipiell unmöglich: Alles vermeintlich erkennende Urteilen trifft nicht 'die Sache selbst', sondern lediglich begriffliche Überformungen. „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“⁵: Das Genitivattribut bestimmt nicht eine Utopie, auf die Erkenntnis zielte, sondern Erkenntnis *als utopisch*. In unserem unhintergebar begrifflichen Denken, scheint das zu sagen, ist Erkenntnis nicht zu haben – wenigstens dann, wenn das inves-

4 Hier hat der Ausdruck 'Natur' bei Adorno seinen methodischen Ort: 'Natur' bezeichnet das Indisponible, praktisch Vorausgesetzte, das freilich handelnd nie *als solches*, sondern nur in Gestalt seiner partiellen Disponibilität (als Material und Mittel des Handelns) – *als X* – in den Blick kommt.

5 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 21.

tierte Modell von der logischen (Satz-)Form des Denkens triftig ist. Dieses Modell lässt sich aber auch nicht einfach aufgeben; zwar fände sich eine Alternative zur korrespondenztheoretischen Modellierung der Sprache: „Wie statt dessen zu denken wäre, das hat in den Sprachen sein fernes und undeutliches Urbild an den Namen, welche die Sache nicht kategorial überspinnen“. Der Name markiert die emphatische Idee eines Sprachmittels, das der Sache wesentlich eigen ist – das ursprünglich nennend sagt, *was* die Sache ist. Eine solche (sprachmystische) Idee wäre aber nur „um den Preis ihrer Erkenntnisfunktion“⁶ zu haben: Die Idee einer *adaequatio rei intellectus* impliziert nicht nur die Möglichkeit einer wesentlichen *Angemessenheit* des (sprachlichen) Denkens an die Sache – sie impliziert auch ihre wesentliche *Differenz*. Erkenntnis muss auch verfehlt werden können; träfe der Name die Sache irgendwie unmittelbar angemessen, würde die Rede von 'Erkenntnis' sinnlos.

Adorno formuliert ein Dilemma: Zu sagen, was etwas *ist*, heißt es unter seinen Begriff bringen; zu sagen, unter welchen Begriff etwas fällt, heißt aber nicht, es selbst ansprechen, sondern nur eine Instanz seines Begriffs. Diese Spannung betrifft nicht nur singuläre Urteile – sie betrifft die Idee der sinnvollen Thematisierung überhaupt, die Idee einer Verbindung von Sprache und Welt. Deshalb ringt Philosophie buchstäblich um Worte: Sie sucht nach einer Formulierung, in der diese Spannung nicht einfach aporetisch artikuliert ist. Nicht zufällig nutzt Adorno für seine Problemformulierung die aristotelische Kategorie der Ersten Substanz, des Wesens im 'ersten Sinn', das seine Bestimmung in der Angabe des Wesens 'im zweiten Sinn' erfährt⁷: „Der Erkenntnisgrund für solche Insistenz des Ausdrucks vorm *tóde ti* ist dessen eigene Dialektik, seine eigene begriffliche Vermittlung in sich selbst; sie ist die Einsatzstelle, das Unbegriffliche an ihm zu begreifen“⁸. Das heißt: Die Kategorie des 'Dieses da', verstanden als Anzeige eines rein formalen, metaphorisch 'demonstrativen' Gegenstandsbezugs, erfüllt ihre kategoriale Funktion genau um den Preis, dass die Erfüllung als verfehlt verstanden werden muss. Sie soll begrifflich als Hinweis auf das verstanden werden, dem sein Unter-einen-Begriff-Fallen beiläufig ist – und das doch das, was es ist, seine wesentliche Form, erst aus dem Begriff erhält. Diese Spannung betrifft, wenn Adornos Argument triftig ist, auch die begriffliche Darstellung der Spannung selbst. Das Bemühen um Angemessenheit findet seinen Ansatzpunkt nur darin, dass die begriffliche Form des Denkens unhintergebar auf das Modell verpflichtet

6 Ebd., S. 61.

7 Vgl. Aristoteles, *Kategorien*, 2b Z. 29-38.

8 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 62.

ist, nach dem das, was unter einen Begriff fällt, aufgrund seines Wesens in einer bestimmten Hinsicht angemessen vom Begriff charakterisiert ist.

Freilich bleibt als Anstoß des Nachdenken-Müssens die „Gewalt“, die das begriffliche Denken seinen Gegenständen „antut“. Die kategoriale Spannung bleibt bestehen; sie ist dadurch, dass sie verstanden ist, nicht weniger problematisch, das heißt: Sie kann in jedem Denken und Sprechen, genauer: in ihrem Scheitern, wieder sichtbar werden. Wird das vergessen, dann ergibt sich ein amphibolisches Verständnis des Verhältnisses von Begriff und Sache: Man glaubt, dem situativen Urteil entspreche etwas Gegebenes. Dann „verdinglicht“ man seinen denkenden und sprechenden Umgang mit Sachen, weil man ihn nach dem Muster einer Korrespondenz von Verhalten und einer als ‘gegebenen’ verstandenen Sache auffasst. Dieses Problem wird durch terminologische Bemühungen um exakte Sprachverwendung noch verstärkt: Als nominaldefinitorische Etablierung begrifflicher Zuordnungsvorschriften soll terminologische Normierung Irritationen im Denken und Sprechen gerade *vermeiden*. In philosophischen Modellen erfüllt sie daher – neben einer unbestreitbaren pragmatischen Entlastungs- – wesentlich die Funktion, das prekäre Modelliertsein der Modelle verschwinden zu lassen. „Das Problem der Verdinglichung“, erläutert Adorno entsprechend, sei „eine Entartung der Terminologie“, die „im Wesen des Begriffs“⁹ liege: Die terminologische Normierung des Ausdrucks ‘Begriff’ hebt an ihm sein formales Wesen als Wahrheitswertfunktion hervor. Sie vernachlässigt die Spannung um den Preis, dass der Begriff nach dieser Beschreibung nicht verstanden werden kann als das, was die Form einer Sache selbst angibt (sie also ‘begreift’).

Man kann diese für Adorno ganz typische Charakterisierung des Begrifflichen auf zwei Weisen verstehen. Man kann sie so lesen, als glaube Adorno, alles begriffliche Denken und Sprechen sei verdinglichend: Wer spricht, verdinglicht *eodem actu* das, worüber er spricht. Christoph Demmerling nennt das treffend eine „grobe“ Auffassung von Begriffskritik, wie sie von den Autoren der *Dialektik der Aufklärung*, der mythischen Erzählung vom Verhältnis von *mythos* und *logos*, nachgerade provoziert worden sei¹⁰. Ins Schema der „groben“ Begriffskritik fügt sich die einschlägige Problematisierung von Zweckrationalität scheinbar nahtlos ein: Das instrumentelle Prinzip des Handelns, das seine Phasen und Bestimmungsmomente der Realisierung eines bezweckten Sachverhalts unterordne, charakterisiere auch das Denken und Sprechen. ‘Die Sache selbst’ könne daher nur gewaltsam verfehlt werden: Sie erscheine überhaupt nur im Lichte

9 Ders., *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 54.

10 Vgl. Demmerling, *Adorno – Die Gewalt des Begriffs*, S. 158.

menschlicher Zweck-Mittel-Verhältnisse. Die Geschichte der menschlichen Entwicklung entpuppe sich so als Entwicklungsgeschichte von Gewaltmitteln „von der Steinschleuder zur Megabombe“¹¹; und insofern unter diese Gewaltmittel auch die sprachlichen Mittel der Artikulation menschlicher Welt- und Selbstverhältnisse zählen, verdingliche das menschliche Leben sich gleichsam selbst, indem es zur unhintergehbaren „zweiten Natur“ eines „gesellschaftliche[n] Verblendungszusammenhang[s]“¹² gerinne. – Wenn aber alles begriffliche Denken und Sprechen *per se* verdinglicht ist, dann gibt es keine Angemessenheitskriterien für die Beurteilung dieser (selbst begrifflichen) Behauptung. Es muss dann so scheinen, also wolle Adorno mit seiner unter dem Titel „Vorrang des Objekts“ angestrebten Umdeutung der Erkenntnisrelation¹³ einem besonderen Typ von Erfahrung das Wort reden. Wenn Adorno – in einer bedeutenden Parallelstelle zur programmatischen *Einleitung* in die *Negative Dialektik* – die „Utopie der Erkenntnis“ thematisiert als „die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium der begrifflichen Reflexion“¹⁴, dann klingt das verdächtig danach, als wolle er paradoxerweise eine Methode vorschlagen, mit der sich die Unhintergebarkeit des verdinglichen begrifflichen Denkens gleichsam umgehen ließe. Glaubt man das, dann liest man Adorno so, als habe er mit seiner „groben“ Begriffskritik die Unhintergebarkeit begrifflichen Sprechens als lösungsbedürftiges Problem

11 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 315.

12 Ders., Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 48. – Freilich kann man das Skizzierte nur als Behauptung *de re* verstehen, wenn man die Erzählform des Werkes ausblendet; vgl. hierzu den Beitrag von Sebastian Schreull in diesem Band. Adorno legt solche Deutungen allerdings durch gezielte Nutzung von Zuspitzungen und Übertreibungen durchaus nahe; es kommt dann darauf an, ob man meint, der Übertreibende sei von dem, was er sagt, überzeugt. Alexander García Düttmann argumentiert überzeugend, dass das Stilmittel der Übertreibung als einzig angemessenes Mittel verstanden werden könne, eine *Tendenz* zu artikulieren – nämlich so, dass man sie von ihrer fiktiven Realisierung her thematisiert (vgl. *Philosophie der Übertreibung*, S. 35). Er folgert hieraus, dass die Übertreibung „Denken als Geste“ (ebd., S. 39) und als solche unhintergebar sei. Das ist eine gleichsam sprechakttheoretische Formulierung für die skizzierte kategoriale Spannung: Die Geste muss, um als *Geste* identifizierbar zu sein, als *Mittel* zu Zwecken beschreibbar sein. Sie bleibt dabei immer relativ auf ‘Normalkontexte’ des Sprachgebrauchs, die sie übertreibend überschreitet. Die notwendig wechselseitige Bestimmbarkeit von Gestenereignis und Normalkontext ihrer Verwendung markiert eine unauflösbare Spannung; die Rede von einer „reinen Geste“ steht als formaler Problemtitel über diesem Verhältnis.

13 Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193f.

14 Ders., *Zur Theorie der geistigen Erfahrung*, S. 231.

den

rede

identifiziert. Seine weiteren Überlegungen klingen dann nach einem Lösungsvorschlag: Wenn begriffliches Sprechen verdinglichend ist, und zugleich „nur als Sprache [...] Ähnliches das Ähnliche zu erkennen“ und „anders [...] als bloß signifikativ“¹⁵ zu berühren vermag, dann scheint man über eine besondere Weise des Sprechens nachdenken zu müssen – ein Sprechen, das den sprachlichen Gegenstandsbezug nicht (subjektiv tätig) *herstellt*, sondern ihn, metaphorisch vom Objekt ausgehend, (passiv) *erleidet* oder *erfährt*, ohne dass sich das faktische Gelingen des Gegenstandsbezugs (wenigstens nicht nicht-verdinglichend) kriterial überprüfen ließe.

So wird die Problemgeschichte der frühen Kritischen Theorie dann zur Chronik der Nachwirkung einer unvernünftigen Idee: Benjamin vertrete bis zu seiner Konversion zu einem 'idiosynkratischen Materialismus' eine theologische Sprachphilosophie (ebenso mystischer wie romantischer Provenienz)¹⁶, deren Prinzip ein – anthropologischer oder geschichtsphilosophischer¹⁷ – utopischer Messianismus sei. Adorno übernehme diese utopische Perspektive: Sein „heimliches Ideal der Erkenntnis“, so Jürgen Habermas, sei ein „platonische[r] Gedanke, der sich im Medium der begründenden Rede nicht, jedenfalls nicht widerspruchsfrei ausdrücken läßt: daß Erkenntnis eigentlich das Gefängnis diskursiven Denkens sprengen und in reiner Anschauung terminieren müsse“¹⁸. Die von Benjamin

15 Ebd., S. 261; *Negative Dialektik*, S. 65.

16 Ich sehe hier grob darüber hinweg, dass es natürlich viele systematische Anschlüsse an Benjamin gibt; vgl. exemplarisch Bettine Menke, *Sprachfiguren*, v.a. Kap. I, und Samuel Weber, *Benjamin's –abilities*, v.a. Kap. 4. Ihnen ist allerdings gemeinsam, dass sie Benjamins Sprachspiel schon zu weit entgegenkommen: Wenn man eingesteht, dass Benjamin ein „mystisches“ oder „theologisches“ Konzept vertrete, dann bleibt nur noch die Möglichkeit, dieses Konzept im Rückgriff auf gleich welche Gewährsleute *als mystisches* retten zu wollen. Mir scheint für die systematische Aneignung Benjamins demgegenüber entscheidend, ob es gelingt, seine berühmte Leseanweisung begrifflich zu realisieren. Wenn Benjamins Denken sich „zur Theologie [verhält] wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrigbleiben“ (*Das Passagen-Werk*, S. 588), dann ist die theologische Funktion seiner Begriffsmittel gerade nicht zu retten, sondern zum Verschwinden zu bringen.

17 Axel Honneth sieht beide Motive zusammenwirken (vgl. *Kommunikative Erschließung der Vergangenheit*, S. 93–113).

18 Habermas, *Philosophie und Wissenschaft als Literatur?*, S. 262. Andernorts bilanziert er die Konsequenz, die sich aus dieser Deutung ergäbe: „Absichtlich regrediert das philosophische Denken, im Schatten einer Philosophie, die sich überlebt hat, zur Gebärde“ (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 516).

und Adorno angestoßene Problemformulierung mündete so in ein tragisches Geschichtsnarrativ, das ein gutes Ende nur als unkommunizierbare Offenbarung zulässt.¹⁹

Gegen diese Deutung spricht ein methodisches Argument: Man müsste Adornos Rede von einer „Ähnlichkeit“ von Rede und besprochenem Gegenstand, die konjunktivische Charakterisierung einer „Utopie der Erkenntnis“ als thetische Vorschläge, als Formulierung notwendiger und hinreichender Bedingungen ^{lgn}gelingender begrifflicher Erkenntnis verstehen. Man unterstellte, Adorno entwickle in der Kritik vorfindlicher Problemmodellierungen ein eigenes, 'alternatives' Modell. Träfe das zu, dann müsste man dieses Modell als inkonsistent zurückweisen. Er formuliert aber keine 'Alternative', sondern er arbeitet *in* und *mit* dem als unhintergebar verstandenen Modell begrifflichen Denkens und Sprechens *an diesem selbst*. Sein Argument ist: Die Geltung des Modells begrifflichen Sprechens steht unter kritischen Klauseln. *Wenn* begriffliches Denken seine Form am prädikativen Sprechen hat, dann zeigt sich, dass die Idee sprachlichen Sachbezugs problematisch wird. Das Gelingen sprachlichen Sachbezugs ist nicht *notwendig*: Es ist immer möglich, dass Sprechen – reifizierend oder missverständlich referentiell – verdinglichend gerät.²⁰ Dass aller Sachbezug bloß scheinbar und die Rede von 'Sachbezug' mithin sinnlos sein könnte, folgt daraus nur dann nicht, wenn die faktische Möglichkeit des Misslingens nicht als Gegenteil des (utopischen) Gelingens verstanden wird, sondern als seine privative Realisierung. Mit anderen Worten: Nur wenn erwiesen ist, dass begrifflichem Sprechen auch im Scheitern ein Sachbezug *wesentlich* ist, wird der Gedanke, dass er nicht *notwendig* *gelingen* muss, verständlich²¹. Dieses Argument übernimmt Adorno von Benjamin²²: Der Gedanke, dass unser sprechender Weltbezug mehr oder weniger ge- und misslingt,

19 Im selben Sinn urteilt Albrecht Wellmer: „Nur wenn man, wie Adorno, die Überwindung der Sprachlosigkeit messianisch, als den Erwerb einer 'wahren Sprache' denkt, 'in der der Gehalt selbst offenbar würde', müssen die sprachimmanenten Ressourcen, die es uns *immer wieder* – besser oder schlechter – ermöglichen, die Sprachlosigkeit der Sprache zu überwinden, als hoffnungslos unzulänglich erscheinen“ (*Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, S. 89f.).

20 Vgl. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 54f.

21 Das ist methodisch das Argument von Bernstein (vgl. *Adorno: Disenchantment and Ethics*, S. 268ff.).

22 Adorno selbst führt die Argumentation, wenn ich recht sehe, nirgends explizit durch. Er verweist lediglich kursorisch auf sie – entweder mit Hinweis auf Benjamin, oder mit der Nutzung einschlägiger Metaphern wie der begrifflichen „Konstellation“.

hat seinen Sinn in dem Gedanken, dass die Sachen bereits 'an unserer Sprache teilhaben', dass sie ihre Thematisierung in menschlichem Sprechen ermöglichen.²³

3. „Sprache der Dinge“ und „reines Sprechen“

Benjamins frühe Selbstverständigung *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* arbeitet die Spannung am Grund der Einsicht in den unhintergebar begrifflichen sprachlichen Weltzugang heraus. Bereits der Titel zeigt, dass es ihm um eine *grundbegriffliche* Klärung geht – darum, wie die Rede von 'Sprache' *überhaupt* funktioniert²⁴: „Sprache“ markiere „das auf Mitteilung geistiger Inhalte gerichtete Prinzip“²⁵. In dieser abstrakten Formulierung ist höherstufig die Spannung in der Charakterisierung sprachlichen Sachbezugs zusammengezogen: Wir Menschen teilen uns sprechend „geistige Gehalte“ (Gedanken, Bedeutungen) mit; diese propositionalen Mitteilungen sind gehaltvoll, insofern sie wahr sein können. Wahr sind sie genau dann, wenn sie die Sache so

23 Das ist eine bis hierhin durchaus unverständliche Klausel. Eine ihrer Konsequenzen scheint zu sein, dass im Sprechen und Denken eine „aner kennende“ Haltung zu dem Besprochenen einzunehmen wäre. Den Ausdruck „aner kennend“ verwendet in diesem Sinn Martin Seel (vgl. *Adornos Philosophie der Kontemplation*, S. 24); der Sache nach ist dieser Gedanke bereits der 'Clou' von Demmerlings Rekonstruktion eines „mimetischen“ Sprechens (vgl. *Sprache und Verdinglichung*, S. 162). Beide erläutern so die Möglichkeit gelingenden sprachlichen Sachbezugs durch eine bestimmte Haltung, ein *ethos* des Sprechers. Das scheint mir zu schwach: Eine solche Haltung könnte auch nicht eingenommen werden. Wenn gezeigt werden soll, dass der Sachbezug dem Sprechen *wesentlich* ist, dann gehört es zur Form des Sprechens, dass es aner kennend ist. Man könnte dann 'Aner kennung' nach dem Vorbild einer aristotelischen Tugend modellieren: Dass einer (gelegentlich oder habituell) 'nicht-aner kennend' spräche, wäre die privative, gleichsam 'schlechtestmögliche' Realisierung einer aner kennenden Haltung, die ihm als Sprecher wesentlich ist.

24 Mir scheint für das Verständnis dieses Textes unverzichtbar, seine Traktatform (und die entsprechenden Lesehinweise, die Benjamin später in der Einleitung ins Trauerspielbuch gibt – vgl. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 208) zu beachten. Der Text beginnt mit einer ganz abstrakten Bestimmung; ihre näheren Charakterisierungen sind aber nicht als *Thesen* (z.B. 'über Sprache') zu verstehen, sondern markieren perspektivische, immer nur *relativ* angemessene und also korrekturbedürftige Präzisierungen der Eingangsbestimmung. Sieht man von diesem 'dialektischen', diskursiven Argumentationsgang ab, dann können Benjamins Ausführungen nur als ziemlich unvermittelte Behauptung irritierender und widersprüchlicher Ansichten erscheinen.

25 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 140.

treffen, wie – metaphorisch – diese selbst sich uns mitteilt. Alles, was *als Etwas* thematisiert und mitgeteilt werden kann, also als „geistiger Inhalt“ propositional repräsentierbar ist, ist in gewisser Hinsicht als 'sprechend' zu begreifen: Die Möglichkeit seiner angemessenen Repräsentation besteht darin, dass es so repräsentiert wird, wie es sich 'in seiner eigenen Sprache' mitteilt. Es gebe „kein Geschehen oder Ding [...], das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte“²⁶. Die Spannung von Sprache und nichtsprachlicher Sache wird überführt in die Spannung zwischen menschlicher (prädikativ-begrifflicher) Sprache und 'der Sprache der Sache selbst'. Das Argument erlaubt, nicht-paradox beide Aspekte der Spannung zugleich festzuhalten: einerseits die Unhintergebarkeit des begrifflichen Sprechens; andererseits die in der begrifflichen Repräsentation kategorial nicht aufgehende Selbstständigkeit der Sache. Der Zusammenhang der Perspektiven ist, dass sie beide formal sprachlich sind: Menschliche Sprache einerseits, das „sprachliche Wesen eines Dings“ andererseits. Die Aufgabe dieser Modellierung ist zu erläutern, inwiefern beide Perspektiven *im selben Sinn sprachlich* bestimmt sind, und zugleich den radikalen Unterschied zwischen unserer und der metaphorischen 'Sprache des Dings' festzuhalten. Denn auch Benjamin sieht natürlich, dass die „Ansicht, daß das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht [...], der große Abgrund [ist ...], dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe“²⁷: 'Sprachtheorien' stehen vor einem Dilemma, dessen eines Horn der „Abgrund“ der sprachmystischen Vorstellung ist, die Dinge 'redeten' im üblichen Sinn des Wortes.

Das andere Horn des Dilemmas ergibt sich aus den Verkürzungen des (bis heute) vorherrschenden Typs zeitgenössischer Modellierungen des Sprechens.²⁸

26 Ebd., S. 140f.

27 Ebd., S. 141.

28 Benjamin kennt diese Diskussion, freilich mit Lücken, recht genau. Seine sprachphilosophischen Fragmente (vgl. Tiedemann, Schweppenhäuser (Hg.), *Walter Benjamin – Gesammelte Schriften*, Bd. VI, S. 9-31) diskutieren das Prädikabilitätsproblem im Anschluss an Bertrand Russells Typentheorie und die intentionalistische Sprachphilosophie im zweiten Band von Edmund Husserls *Logischen Untersuchungen* und lassen insgesamt den Rückschluss darauf zu, dass Benjamin – wenigstens auszugswise – mit der phänomenologischen und neukantianischen Diskussion vertraut war. Ob er, wie Detlev Schöttker (vgl. *Benjamin liest Wittgenstein*) meint, sachlich tatsächlich Ludwig Wittgensteins *Tractatus* nahekommt, scheint mir aus zwei Gründen fraglich: 1. lässt sich Schöttker bei der Feststellung einer Wahlverwandtschaft von Ähnlichkeiten zweier Theoriedesigns leiten, ohne die systematische Funktion der entsprechenden Theoriestücke zu befragen; daraus ergibt sich 2. eine allzu geläu-

Benjamin charakterisiert ihn als „die bürgerliche Auffassung der Sprache [...]“. Sie besagt: Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch²⁹; Sprechen wird als ein individuelles Handeln modelliert; und wer spricht, bedient sich der 'Sprache' (qua 'natürlicher Sprache') als Mittel der Mitteilung. Dass Sprache so als Mittel fungiert, lässt sich im Rahmen einer derartigen sprechakttheoretischen Modellierung erläutern entweder 1. über den vorgesetzten Zweck des Handelnden, also intentionalistisch, 2. über gemeinsame Üblichkeiten, also konventionalistisch oder pragmatistisch, oder 3. am Verhältnis der Sprachmittel zu dem, worauf sie 'sich beziehen', also referenzsemantisch. Alle drei Begründungsstrategien führen in typische Schwierigkeiten³⁰. 1. Der Versuch, die Bedeutungsfunktion intentionalistisch zu erklären, führt in einen Regress: Die Identifikation propositionaler 'Intentionen' ist, weil sprachbedürftig, nur intentional erklärbar – usf. 2. Eine bloß pragmatistische Bedeutungstheorie, die die Bedeutungsfunktion von Sprachmitteln über ihren faktischen Gebrauch erläutern möchte, kann als Beurteilungskriterien nur (potentiell bloß scheinbare) Regelmäßigkeiten einer Sprachgemeinschaft anführen. 3. Eine empiristische

fige Auffassung des *Tractatus* als Urmodell logisch-positivistischer Theoriebildung, ohne die – aber das erforderte eine nähere Untersuchung – womöglich tatsächlich bestehende sachliche Verwandtschaft zwischen Benjamins Überlegungen und einem 'ganzen', also von den späteren Überlegungen her gelesenen 'frühen' Wittgenstein systematisch zu erschließen. In vergleichbarer Weise sieht Uwe Steiner (vgl. *Phänomenologie der Moderne*) richtig, dass Benjamins begriffliche Mittel sich merklich an denen der Husserl'schen Phänomenologie orientieren, meint aber daraus folgern zu dürfen, dass 1. Benjamin von diesem wirkungshermeneutisch erschlossenen Einfluss her zu verstehen und ihm also 2. „eine systematische Intention zu unterstellen“ sei, „die anzunehmen mir auch dann berechtigt erscheint, wenn seine Schriften insgesamt das Gegenteil zu belegen scheinen“ (ebd., S. 116). Das ist eine gefährliche Konzession; sie zu geben hieße, Benjamin nur als Epigonen seiner Vorläufer verstehen zu können und so die Perspektive auf seinen eigenständigen systematischen Beitrag schon durch den methodischen Zugriff unsichtbar zu machen.

29 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 144.

30 Benjamin unterschlägt diese Rekonstruktion typischer Begründungsprobleme sprechakttheoretischer Modelle in seinem Selbstverständigungstext. Sie findet sich allerdings auch andernorts nicht annähernd so thematisiert; Benjamins Argwohn speist sich wesentlich aus dem methodischen Individualismus solcher Modelle, denen er die Konzeption von Sprache als Medium des Weltbezugs entgegensetzt. – Dass ich die Rekonstruktion gleichwohl einfüge, hat den Grund, dass sie sachlich bei Benjamin stehen müsste: Sie ist das Argument dafür, weshalb die bei Benjamin vorgeschlagene Perspektivänderung nicht nur plausibel, sondern begrifflich unvermeidlich ist.

Korrespondenztheorie der Bedeutung schließlich unterbietet die Einsicht in die Unhintergebarkeit der Sprache, indem sie eine sprachunabhängige 'Realität' zum Maßstab der Rede machte. Der intentionalistischen Variante droht ein Bedeutungskeptizismus; sie kann nicht sagen, was es heißt, etwas zu 'meinen'. Der pragmatistischen Variante droht ein Bedeutungsrelativismus. Eine 'mystische' Modellierung der Sprache würde dieses Dilemma durch die Einführung einer nicht begründungsbedürftigen, weil unbezweifelbaren Instanz umgehen. So erweisen sich empiristische und im eigentlichen Sinn 'sprachmystische' Konzepte als wahlverwandt: Beide büden die Geltung ihrer sprechakttheoretischen Modellierung einer als Angemessenheitskriterium dienenden 'Realität' auf. So fallen sie in den „Abgrund“, über dem vernünftige Sprachphilosophie „sich schwebend erhalten“ soll.

Das prekäre „Schweben“ besteht darin, dass Benjamin die sprechakttheoretische Modellierung nicht einfach *verwirft*: Dass handelt, wer spricht, lässt sich nicht leugnen. Allerdings muss gefragt werden, *in welcher Hinsicht* eine solche Modellierung angemessen ist („bürgerlich“ sind Sprechakttheorien nicht zuletzt darin, dass sie ihren eigenen Modellcharakter verdecken³¹). Die zeitgenössische Debatte um die Funktion von Eigennamen und singulären Termen gibt Benjamin die begrifflichen Mittel, mit denen sich die Angemessenheitsfrage formulieren lässt. Die „Namens“-Problematik, meint er, betrifft „das innerste Wesen der Sprache selbst“³². Benjamin kennt die Russell'sche Unterscheidung von Eigennamen als singulären Termen und allgemeinen Prädikaten, und man findet in Benjamins Beschäftigung mit ihr die Quelle des Problems, das Adorno zum Gravitationszentrum seiner Begriffskritik machen wird: Singuläre Termini sollen direkt referieren; man erklärt diese Funktion, indem man sie funktional als ein Set situativ hinreichender, definiter prädikativer Kennzeichnungen erläutert.³³ Damit wird die fragliche Sache aber nicht gleichsam 'von sich selbst her' bezeichnet, sondern lediglich als unter Begriffe fallend gefasst. Der Zweifel daran, ob dieses Modell überhaupt angemessen ist, wird durch das Versprechen seines situativen Ausreichens nicht ausgeräumt. Die Idee einer *adaequatio*, einer wesentlichen Übereinstimmung von gesprochener Sprache und besprochener Sache, präsupponiert aber, dass der Satz die Sache *überhaupt* treffen *kann*. Ben-

31 Die „bürgerliche“ Sprachauffassung – die Analyse empirischer individueller 'Sprechakte' – diskutiert Benjamin detaillierter in: *Probleme der Sprachsoziologie*.

32 Ders., *Über Sprache überhaupt*, S. 144.

33 Vgl. Russell, *Über das Kennzeichnen*, und die klassische Rekonstruktion Ernst Tugendhats (*Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, S. 358ff.).

jamin artikuliert diese Möglichkeit in Ausdeutung eines theologischen Narrativs vom Namen als Produkt eines irgendwie „göttlichen“, schöpfenden Sprechens, das *unmittelbar* das Wesen der benannten Sache gibt. Diese – ganz explizit nicht wörtlich zu verstehende³⁴ – Beschreibung leistet zweierlei: 1. Sprache muss als *unhintergebar* begriffen werden, um die „bürgerlichen“ Begründungsprobleme zu vermeiden. Zur Beurteilung mehr oder weniger angemessener Bezugnahme braucht es ~~bei~~ 2. einen *Maßstab*. Der kann aber weder realistisch gesetzt werden (das widerspräche der ersten Forderung), noch lässt sich die Angewiesenheit auf ihn dogmatisch durch die Behauptung einer faktiven – entweder ursprünglichen oder privilegiert erfahrenen oder messianisch zu erwartenden – Identität von Sache und Sprache eskamotieren. Zu wissen, wie wir alltäglich und situativ über Etwas sprechen können, heißt zu wissen, was es heißt, überhaupt angemessen über Etwas zu sprechen. Die mystische Auffassung glaubt, aus der alltäglichen Trifftigkeit dieser Frage ableiten zu dürfen, dass unmittelbar angemessenes Sprechen einmal möglich gewesen ist oder einmal möglich sein wird; die faktische Möglichkeit misslingender Rede wird demgegenüber zum Ausweis des „Sündenfalls“: „Indem der Mensch aus der reinen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel [...], damit auch an einem Teile jedenfalls zum *bloßen* Zeichen; und das hat später die Mehrheit der Sprachen zur Folge“³⁵. Benjamin vertritt keine solche theologische Sprachauffassung; er nutzt sie lediglich, um höherstufig einen vernünftigen Begriff von Sprache zu erläutern: Das menschliche Sprechen *überhaupt* ist *seiner Form nach* analog zum Bild des Namens zu verstehen. Menschliche Sprache ist das Medium der Vermittlung von prädikativem Sprechen und Sache. Das ist Benjamins systematische Kernthese, die er in ihren sprachlogischen und ontologischen Aspekten diskutiert. Zu sagen, dass etwas *ist*, heißt sagen zu können, *was* es ist. Man kann nicht wissen, was etwas ist, wenn

34 Vgl. Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 147: Ausdrücklich *nicht* soll „die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde gelegt werden, sondern das, was aus dem Bibeltext in Ansehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt, soll aufgefunden werden; und die Bibel ist *zunächst* in dieser Absicht nur darum unersetzlich, weil diese Ausführungen im Prinzipiellen ihr darin folgen, daß in ihnen die Sprache als eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit vorausgesetzt wird.“ – Ich lese die Stelle so, dass die Einschränkung „zunächst“ sich auf die Unersetzlichkeit, nicht auf die Absicht bezieht. Der theologische Bezug ist strategisch vorläufig nötig, der Sache nach verzichtbar – nicht: In sprachphilosophischer Absicht ist der theologische Bezug vorläufig, in anderen Absichten aber unverzichtbar.

35 Ebd., S. 153.

man es nicht *als Es selbst* anspricht; die Vorstellung von einem Seienden, von dem nicht als von *ihm* gesprochen werden könnte, ist sinnlos.³⁶ Der Sinn der Rede, dass überhaupt ‘etwas sei’, beruht darauf, dass *schon gesprochen* wird. Das kann aber nicht heißen, dass wir sprechend die Sache *sein machen*. Was etwas ist, *ist* es nicht dadurch, dass wir Menschen es ansprechen, sondern ‘durch sich selbst’ – das drücken Wendungen wie die vom ‘Wesen der Sache’ oder von der ‘Sache an sich’ ja richtig aus. Das heißt aber: *Was* eine Sache ist (ihr Wesen oder die Art und Weise, in der sie ist), ist einerseits nicht *nicht*sprachlich denkbar – zugleich ist es andererseits nicht so denkbar, als hinge es irgendwie ursächlich oder ‘konstitutiv’ von unserem faktischen, empirischen Sprechen ab.

Der Sache nach ist das die aristotelische Erläuterung des „Wesens“: Zu sagen, *was* etwas ist, heißt sagen, als was es „von sich selbst her bezeichnet wird“³⁷. Bei Benjamin klingt das so: „[E]s ist jedem [Ding, im Sinn von Sache; Anm. d. Verf.] wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen. [...] Denn es ist eine volle inhaltliche Erkenntnis, daß wir uns nichts vorstellen können, das sein geistiges Wesen nicht im Ausdruck mitteilt“³⁸. Das ist keine faktive Behauptung, sondern eine kritische Klausel: Wenn man sagt, das, was eine Sache ist, sei nur ‘im Ausdruck’ mitteilbar, dann ist es – um den Preis einer sprachidealistischen Konstitutionsideologie – notwendig, festzuhalten, dass der fragliche Ausdruck nicht unmittelbar nur *unser* Ausdruck sein kann. Es muss gedacht werden, dass die Sache irgendwie *sich* ausdrückt; und weil das Wort ‘Ausdruck’ nur mit Blick aufs Sprechen verständlich ist³⁹, spricht Benjamin äquivalent von einer „Sprache der Dinge“, in der sie *sich mitteilen*. Umgekehrt gilt: Die Dinge teilen *sich* nur mit, indem *wir miteinander* sprechen: „Alle Natur, sofern sie sich mitteilt, teilt sich in der Sprache mit, also letzten Endes im Menschen. Darum ist er der Herr der Natur und kann die Dinge benennen“⁴⁰. Es ist sinnlos, von einer „Sprache der Dinge“ unabhängig davon zu reden, dass *wir* miteinander ‘über sie’ sprechen. Im menschlichen Sprechen koinzidieren menschliche Sprache und „Sprache der Dinge“ (*intentio recta* und *intentio obliqua* der Rede). Das ist keine faktive

36 „Ein Dasein, welches ganz ohne Beziehung zur Sprache wäre, ist eine Idee; aber diese Idee läßt sich auch im Bezirk der Ideen, deren Umkreis diejenige Gottes bezeichnet, nicht fruchtbar machen“ (ebd., S. 141): Die Idee eines solchen sprachfreien „Daseins“ ist nicht einmal theologisch *denkbar*.

37 Aristoteles, *Metaphysik*, VII 4, 1029b Z. 12–14.

38 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 141.

39 „[A]lledings ist der Ausdruck seinem ganzen und innersten Wesen nach nur als *Sprache* zu verstehen“ (ebd., S. 141).

40 Ebd., S. 144.

Behauptung, sondern gibt die logische Grammatik des Ausdrucks 'Ausdruck' an: Als angemessener Ausdruck einer Sache ist es dem Ausdruck beiläufig, dass er auch Ausdruck in menschlicher Sprache ist – wesentlich ist ihm der Bezug auf die Sache, deren Ausdruck er ist. Das gilt aber nur, insofern der Ausdruck *notwendig* (obschon beiläufig) *auch* Ausdruck in menschlicher Sprache ist. Die Koinzidenz der Pole dieses Spannungsverhältnisses zeigt sich nun *praktisch*: Die Idee gelingenden sprachlichen Sachbezugs beinhaltet die Möglichkeit seines Scheiterns. Dass der Sachbezug gelingen kann, liegt nicht im Akt des Beziehens, sondern am metaphorischen 'Entgegenkommen' der Sache. Andernfalls könnte man nicht sagen, dass auch misslingendes Sprechen *gleichwohl Sprechen über Etwas* ist, das es verfehlt – man wüsste nicht, was Sprechen und bloß sprachähnliches Verhalten unterscheidet. Dass wir diesen Unterschied aber praktisch kennen, zeigt, dass die Unterscheidung von ge- und misslingendem Sprechen nicht vollständig disjunkt ist. Sie ist eine Unterscheidung von Aspekten *am gelingenden Sprechen*; misslingendes Sprechen ist eine privative Verwirklichung der allgemeinen Form sprachlichen Weltbezugs.⁴¹

Benjamin nennt das „Offenbarung“⁴². Was genau offenbart sich da wem? 1. Etwas ist, was es ist (sein Wesen), indem es gelingend *als es* angesprochen wird. Dass Etwas das, was es ist, nur ist, wenn es als Es angesprochen wird, ist eine formale Bestimmung: 'Etwas' (ein Seiendes, eine Sache) ist *ansprechbar*. 2. Die sprachliche Form, in der diese Ansprechbarkeit verwirklicht ist, ist nicht einfach das Produkt singulärer Sprechakte. Die Wirklichkeit der Ansprechbarkeit ist die Praxis menschlichen Sprechens, nicht individuelles Handeln. In ihr zeigt sich an der Rekonstruktion gelingenden Sprechens, dass 'Seiendes' einerseits kategorial nichts Anderes ist als das, was als 'Seiendes' ansprechbar war – und andererseits in seinem wirklichen Angesprochenwerden kategorial nicht aufgeht. Was Sprache „offenbart“, ist *die praktische Form tätigen, sprechenden Weltbezugs*: das Verhältnis von mitteilbarer Welt und unserem Sprechen und Denken. Benjamin formuliert das so: Der Umstand, dass gesprochen wird, zeige „das geistige Wesen also von vornherein als mitteilbar gesetzt, oder vielmehr gerade *in* die Mitteilbarkeit gesetzt, und die These: das sprachliche Wesen der Dinge ist mit ihrem geistigen, sofern letzteres mitteilbar ist, identisch, wird in ihrem 'sofern' zu einer Tautologie. *Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht; als Mitteilung teilt*

41 Der Form nach ist dies das Argument, das Andrea Kern am Verhältnis von Wissen und Nichtwissen entwickelt. Die Nähe ihrer Überlegungen zu den vorliegenden sollte deutlich sein (vgl. *Quellen des Wissens*, S. 184ff.).

42 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 146.

die Sprache [...] eine Mitteilbarkeit schlechthin mit“⁴³ Am praktisch gelingenden Sprechen – an der Situation, dass jemand jemandem wirklich etwas mitteilt – zeigt sich, dass das Gelingen *möglich* war: dass die nicht aufeinander reduzierbaren Perspektiven von menschlichem Sprechen und sprachlichem Wesen der Dinge praktisch koinzidierten. Deshalb sagt Benjamin, Sprache teile „*als Mitteilung*“ Mitteilbarkeit mit; und hier geht es nicht um den trivialen Rückschluss, dass, wenn *eine Mitteilung* gelungen ist, sie also möglich gewesen sein muss. Es geht um den *Begriff* des Mitteilens überhaupt: *Indem* wirklich und gelingend jemand jemandem etwas mitteilt, und dieses Tun *als Mitteilen beurteilt werden kann*, ergibt sich retrospektiv, dass das Mitgeteilte *mitteilbar* gewesen sein muss.

Das bliebe eine wohlfeile und skeptischen Einwänden schutzlos ausgelieferte Behauptung dann, wenn der Ausdruck 'Sprache' hier eine einzelne, empirische, sogenannte 'natürliche' Sprache meinte.⁴⁴ Benjamin argumentiert jedoch grundlegender: Es geht ihm um Sprache *überhaupt*, ihr *Prinzip* (und also um das, was es erlaubt, von 'natürlichen' Sprachen *als Sprachen* zu sprechen); und in dieser Hinsicht gilt, dass Etwas wesentlich als *Ansprech-* und *Mittelbares* verstanden werden muss, damit denkbar ist, dass es im wirklichen, praktischen Sprechen verfehlt werden kann. Diese Mitteilbarkeit teilt sich *in der Mitteilung unmittelbar* mit. Die Reflexion auf das Sprechen zeigt, dass Sprache „im reinsten Sinne das 'Medium' der Mitteilung“ ist, das die Mitteilung Ermöglichende. Gleichwohl ist dieses unmittelbare Medium nicht einfach *behauptet*⁴⁵: Entscheidend ist eben,

43 Ebd., S. 145f.

44 Die Rekonstruktion gelingenden Sprechens rechtfertige, würde der skeptische Erforscher natürlicher Sprachen sagen, lediglich das Urteil, dass unser Sprechen *bis jetzt* hinreichend gelungen sei – er würde aber den prospektiven Wert solcher Urteile bestreiten.

45 Ich meine daher, dass Seel fehl geht, wenn er Benjamin mit Martin Heidegger unterstellt, er verstehe „Sprache als ein Bedeutungsgefüge, in dem sich alles sprachliche Operieren notwendigerweise bewegt. In allem, was gesagt oder geschrieben wird, bleibt dieses Bedeutungsgefüge weitgehend unausgesprochen. Es ist darüber hinaus unaussprechlich [...]. Es kann nicht als ein Ineinandergreifen verschiedener Sprachfunktionen beschrieben werden, denn es ermöglicht diese Funktionen erst“ (*Sprache bei Benjamin und Heidegger*, S. 72). Es geht Benjamin 1. nicht um das materiale „Bedeutungsgefüge“ einer Sprache, sondern darum, in welcher Hinsicht Sprache *überhaupt* als ein solches „Gefüge“ verstanden werden kann; und es stimmt 2. nicht, dass dieses „Gefüge“ nicht „funktional“ beschrieben werden *könne*, im Gegenteil: Sprechen *muss* als Handeln 'im Raum der Gründe' beschrieben werden, es kann nicht *nicht* funktional verstanden werden – es darf, meint Benjamin, nur nicht *bloß* so verstanden werden, weil eine solche funktionale Modellierung selbst unter

horav!

dass es als *Unmittelbarkeit* nur fassbar ist *vermittelt* über das Nachdenken über *wirkliches Sprechen*, die (gemeinsame) Tätigkeit des Mitteilens.⁴⁶ Dass das „Urproblem der Sprache ihre Magie“ sei, hängt daran, ob man das „Mediale, [...] die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung, [...] magisch nennen will“⁴⁷. Man kann auch sagen: Die *Unmittelbarkeit* des wirklichen, praktischen Sprechens – sein Vollzug – ist nur reflexiv thematisierbar *vermittelt* über seine Beschreibung, ohne logisch in ihr aufzugehen. Die Spannung am Grund der Sprache gehört zum Begriff menschlicher Sprechpraxis. | r

4. Philosophieren als Mortifikation von Modellierungen

Benjamin erläutert die Form der Sprache als Praxis: die tätige, gemeinsame Vermittlung von Welt in und durch unser Sprechen. Dieser Praxis korrespondiert das menschliche Sprechkönnen; Benjamin verhandelt es als „mimetisches Vermögen“. Wenn „grundsätzlich“ gilt, dass die „natürlichen Korrespondenzen [...] die entscheidende Bedeutung erst“ als „Stimulantien und Erwecker jenes mimetischen Vermögens [gewinnen], welches im Menschen ihnen Antwort gibt“⁴⁸; und wenn weiter gilt, dass dieses Vermögen nur begriffen werden kann an seiner Verwirklichung in der Sprache als „vollkommenste[m] Archiv unsinnlicher

begrifflichen Geltungsbedingungen steht. Dass der „Bezug, den wir *durch* Sprache auf die Welt und die anderen nehmen, [...] demnach abhängig von den Bezügen [ist], die wir *in* einer Sprache unabschließbar bilden“ (ebd., S. 72f.), ist eine These, die in dieser Einseitigkeit die Sprachauffassung des späten Heidegger vermutlich trifft. Benjamin würde entgegnen haben, dass die von uns *in* der Sprache gebildeten Bezüge nur so begreifbar sind, dass sie gerade dadurch zustande kommen, dass wir *durch* Sprache Bezug nehmen, *mit* Sprache (als Mittel) handeln – womit sich die Abhängigkeitsthese dialektisch umkehrt. | r

46 Benjamin exemplifiziert später diese Tätigkeit des 'wirklichen Mitteilens' am *Erzählen*; er versteht den Sinn des Verbs 'erzählen' als gelingende, gemeinsame Mitteilung und Aneignung von Erfahrung, und mithin umgekehrt „Erfahrung“ als das, was in gemeinsamer Mitteilungspraxis geteilt und bearbeitet werden kann. Wo Erlebnisse sich nicht erzählend mitteilen lassen, weil etwa angemessene narrative Mittel fehlen, da herrscht „Erfahrungsarmut“ (vgl. dazu *Erfahrung und Armut*, S. 213-219 und *Der Erzähler*, S. 438-465). Eine präliminarische Entwicklung dieser Rede vom „Erzählen“ als tätiger gemeinsamer Aneignung des Erfahrens entwickle ich in „*Erinnern und „erinnert werden“*“ S. 271-284. H J

47 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 142.

48 Ders., *Lehre vom Ähnlichen*, S. 205.

Ähnlichkeit“, als „höchste[r] Verwendung des mimetischen Vermögens“⁴⁹ – dann kann das nicht als anthropologische Sprachentstehungsgeschichte verstanden werden. Sprechkönnen *ist* das mimetische Vermögen; der gelingende Vollzug des Sprechens „offenbart“, dass Wirklichkeit formal *sprachähnlich* ist. Die Feststellung *sinnlicher* Ähnlichkeit ist bezogen auf das Sprachvermögen; sinnliche Ähnlichkeit ist logisch eine Spezies der unsinnlichen. Eine Naturgeschichte der Menschen kann demnach nur ausgehend von unserer Sprachpraxis erzählt werden. Sie ist dann Geschichte der 'zweiten Natur', die Geschichte der Ermöglichung unserer Praxis. 'Unsere Praxis', der Prozess des tätigen Lebensvollzugs, ist aber etwas anderes als ihre Beschreibung. Die Einsicht in diese Differenz kann als Leitmotiv von Benjamins philosophischem Projekt verstanden werden, gipfelnd in der Figur des Allegorikers:

Vollzüge lassen sich nur retrospektiv und resultativ repräsentieren. Den Vollzug *selbst* zu begreifen heißt, an seiner sprachlichen Repräsentation einerseits verstehen, inwiefern sie formal angemessen ist, und andererseits verstehen, inwiefern die Unmittelbarkeit des Tuns in der Vermittlung durch diese Repräsentation nicht aufgeht. Das ist der Sinn der Schriftmetaphorik im *Trauerspielbuch*: Der Vollzug des Sprechens ist nur gegenständlich thematisierbar an seiner verschriftlichten Form, an Sinn und Bedeutung eines *Satzes*. Man könnte sagen: Schrift ist Allegorie des Sprechens.⁵⁰ Das aber zeigt, dass die „bürgerliche“ Auffassung der Sprache als *Mittel* methodisch tatsächlich notwendig ist: Besinnen wir uns auf die Tätigkeit des Sprechens, dann stellen wir nicht den Vollzug *selbst*, sondern ein auf resultativer Beschreibung beruhendes *Schema* vor. Ein „romantischer“ Umgang mit solchen reflexiven Schematisierungen versucht, sie zu „erwecken“⁵¹, weil er glaubt, an bestimmten Merkmalen ihrer Gestaltung einen Zugriff auf die „Lebendigkeit“ des Vollzugs zu haben. Dieser Hypostase eines irgendwie 'nicht-begrifflichen Lebens' verweigert sich der Allegoriker. Er versteht die reflexiven Gestalten als „Werke“: Ihr Lebendiggewesensein lässt sich nur rekonstruieren. Wie die Schrift zeigen sie sich rein formal als 'tote' Resultate menschlichen Tätigseins. Diese Tätigkeit aber geht in der Thematisierung als das, was das Werk

49 Ebd., S. 209.

50 Der „sakrale“ Charakter der Schrift besteht gerade darin, Fixierung des „lebendige[n], freie[n] Gebrauchs“ der Sprache zu sein (vgl. ders., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 351). In der Einsicht in den methodischen Vorrang der Schrift besteht die sachliche Wahlverwandtschaft zwischen Benjamin und Derrida. Zur begrifflich strengen Durchführung des Gedankens, Schrift sei Formmoment des Sprechens, vgl. Rödl, *Schrift als Form menschlicher Erfahrung*.

51 Vgl. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 357.

hervorgebracht hat, kategorial nicht auf. Die Aneignung von Kunstwerken ist formgleich der Aneignung von Sprechen als Satz, Sprechakt oder Proposition: Es ist eine „ontologisch[e]“ Bestimmung, dass ihnen „an Bedeutung“ nur das zukommt, „was der Allegoriker [ihnen] verleiht“⁵², dass also die Rede davon, etwas ‘bedeute etwas’ oder ‘verweise auf etwas’, *formal* nur sinnvoll ist im Lichte des Wissens darum, was es heißt, dass jemand jemandem praktisch etwas bedeutet, und beide die Angemessenheit des Tuns gemeinsam erarbeiten.⁵³ Benjamin nennt diese Perspektivverschiebung, die der Allegoriker vornimmt, eine „Mortifikation der Werke“⁵⁴. Sie erläutert die Form des praktischen, sprachlich vermittelten Verhältnisses zur Sache.⁵⁵ Dieses Verhältnis *besteht* genau im Vollzug des Miteinandersprechens⁵⁶; es ist „das ‘Medium’ der Mitteilung“, in dem sich, weil immer schon mehr oder weniger gelingend gesprochen wird, *unmittelbar* Mitteilbarkeit mitteilt. Das unmittelbare Medium, ‘die Sprache’, ist unserem

52 Ebd., S. 359.

53 Vgl. Kambartel, *Versuch über das Verstehen*, S. 127.

54 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 357.

55 Mit dieser „Mortifikation der Werke“, also der Blickverschiebung, die nach der Form der Sache überhaupt fragt, ist alles gesagt. „Es ist der Gegenstand der philosophischen Kritik zu erweisen“, was es heißt, „historische Sachgehalte [...] zu philosophischen Wahrheitsgehalten zu machen“ (ebd., S. 358). Der „philosophische Wahrheitsgehalt“ besteht genau (und *nur*) in der formalen Einsicht, dass die Aneignung von vermeintlich einfach Vorliegendem notwendig im Licht gegenwärtiger Praxis auf ihre Angemessenheit hin zu befragen ist. Deshalb taugt die so verstandene Allegorese auch nicht als einzelwissenschaftliche Methode. – Begrifflich analog problematisiert Benjamin in den *Geschichtsthesen* das Verhältnis zwischen dem Vollzug menschlicher Geschichte und der narrativen Beschreibung dieses Vollzugs; darum kann – These XVI – auch logisch „der historische Materialist“ nicht auf „den Begriff einer Gegenwart“ verzichten, „die nicht Übergang ist sondern in der Zeit entsteht und zum Stillstand gekommen ist [...]“. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt“ (*Über den Begriff der Geschichte*, S. 103): Es ist der Begriff des unmittelbaren, wirklichen, situativen Im-Tun-Begriffen-Seins – eine Perspektive, die sich sprachlich nicht ausdrücken oder doch nur durch Verlaufsformen artikulieren lässt, in denen die zeitbestimmten Formen der Verbkonjugation periphrastisch problematisiert werden (vgl. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, Kap. VI).

56 Winfried Menninghaus’ Deutung geht, wenn ich sie recht verstehe, in diese Richtung: Er möchte darlegen, dass es Benjamin – trotz der Orientierung an mystischen Quellen – um eine Philosophie der ‘normalen’, das heißt wirklichen und ‘alltäglichen’ Sprache geht. Allerdings orientiert Menninghaus seine Auslegung einflusshermeneutisch und vermeidet eine begrifflich strenge Rekonstruktion (vgl. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, S. 64f.).

Denken nur zugänglich als sprachliches *Mittel* – als ‘totes Werk’. Stellen wir uns die Tätigkeit des Sprechens vor, dann repräsentieren wir die Vollzugsform notwendig vergegenständlichend: als Sprechakt⁵⁷. Das „reine Sprechen“, den reinen Vollzug, der die vermittelnde Funktion des Mediums Sprache instanziiert und stiftet, weiß Benjamin nur metaphorisch auszudrücken: als „Sprache Gottes“⁵⁸. Ihren vernünftigen Ort hat diese reflektierte Metapher aber in einer spekulativ formulierten Formreflexion des tätigen menschlichen Weltbezugs.

Der Vollzug ist denkbar nur an seiner resultativen, höherstufig-begrifflichen Artikulation: als Sprach-Werk. Was für das Sprechen gilt, gilt ebenso für das Denken, dem das Sprechen die Form gibt: Der Vollzug des Denkens ist thematisierbar nur als (logisch-begriffliches, inferentielles) Gefüge von *Gedanken*; das Denken als Vollzug denken heißt, das System der dabei gedachten Gedanken zu modellieren. Hier setzt Adornos philosophisches Forschungsprogramm an. Das philosophierende Denken, heißt es im Habilitationsvortrag, müsse „auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen“⁵⁹. ‘Die Wirklichkeit’ denken hieße, den wirklichen Vollzug selbst denken – er aber ist kategorial Anderes als sein Modell. Das ist die „Krise des Idealismus“⁶⁰: Auch die zeitgenössisch avanciertesten Modellierungen können nicht beanspruchen, das Modellerte sozusagen abschließend abgebildet zu haben. Ihnen (*ausgerechnet* ihnen) gerät das *Subjekt* der modellierten Prozesse und Strukturen aus dem Blick⁶¹: Das Subjekt sind wir wirklichen, lebendigen Menschen, im Unterschied

57 Das drückt auch diese methodologische Metapher Benjamins aus: „Alles Mimerische der Sprache kann vielmehr, der Flamme ähnlich, nur an einem von Träger in Erscheinung treten. Dieser Träger ist das Semiotische“ (*Über das mimetische Vermögen*, S. 213), also die „bürgerliche“ Perspektive, die das menschliche Sprechen von ihrem Produkt – den sinnvollen und bedeutenden Sätzen (oder „Zeichen“) aus – thematisiert.

58 Wohlgermerkt verwendet Benjamin nicht den Ausdruck „Sprechen“. Das mag daran gelegen haben, dass ihm bei dieser Formulierung das Missverständnis, es als schematisch begriffenes Handeln aufzufassen, noch zu nahe lag. Er verwendet stattdessen den Ausdruck „Wort“. Eine Deutung, die darunter einen grammatischen Sprachbestandteil verstehen wollte, würde Benjamins Überlegungen ganz unverständlich machen. Deshalb ist – wie zeitgenössisch auch bei Mikhail Bachtin – der Ausdruck als Anzeige des *Actu* gesprochenen Worts – eben des wirklichen Sprechens – zu verstehen.

59 Vgl. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, S. 325.

60 Ebd., S. 326.

61 Vgl. ebd., S. 333.

19.

Vat

H J

zu möglichen Modellen von uns. Die Kritik des begrifflichen Denkens im Modell der identifizierenden Bezugnahme vollendet, könnte man sagen, lediglich diese frühen Absichtserklärungen: Die Modellierung des Denkens muss formal ein Subjekt des Denkens vorstellen – und diese Notwendigkeit überformt, nicht anders als die Figur des Akteurs eines Sprechakts, die Repräsentation des Vollzugs. In der *Negativen Dialektik* führt Adorno die „Krise des Idealismus“ vor, indem er das erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Modell des Denkens bis an die Grenze der Verständlichkeit dehnt. Damit verständlich werde, was es bedeute, *etwas* zu denken, müsse man die Tätigkeit des Denkens 'regredieren' lassen, das heißt: nicht als subjektiven Akt modellieren. Das löst das Sprachspiel der subjektphilosophischen Erkenntnistheorie auf:

Regression des Bewußtsein [...] nähert sich auch dem, was der Gegenstand selber ist als Nichtidentisches [1]; indem sie es prägt, will sie von ihm sich prägen lassen [2]. Insoheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für sein Ziel hält [3]. Die Kraft, die den Schein von Identität sprengt, ist die des Denkens selber: die Anwendung seines 'das ist' erschüttert seine gleichwohl unabdingbare Form [4]. Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert [5]. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist [6].⁶²

[1] Das 'Bewusstsein' als geläufige Modellinstanz des Denkakteurs 'regredieren' zu lassen, es also bis zu metaphorischer totaler Transparenz formal zu begreifen, beinhaltet, dass zugleich die Charakterisierung des Gegenstands als wesentlich *gedachtem* Gegenstand (als Gegenstand 'des Bewusstseins') sinnlos wird. Im subjektphilosophischen Modell ist der Gegenstand *definiert* als Bewusstseinsgegenstand; 'regrediert' das Bewusstsein, dann verschwindet damit auch die Möglichkeit, den Gegenstand *als Gegenstand des Denkens* zu begreifen – ihn so zu identifizieren. [2] Damit wird verständlich, was es heißt, „Nichtidentisches“ zu denken: Es geht um die formale Bestimmung, den Gegenstand des Denkens so zu denken, wie er 'von sich aus' das Bewusstsein „prägt“. Der Gegenstand ist nicht statischer 'Inhalt' eines possessiven 'Bewusstseinszustands' – er ist das, was das Denken *als Denken des Gegenstands* im Vollzug des Denkens bestimmt. Dieser wirkliche Vollzug indes wird in der Modellierung der Epistemologie nivelliert: Er gerinnt zu einem 'Strukturbild'. Der Titel „Nichtidentisches“ markiert formal

62 Ders., *Negative Dialektik*, S. 152.

eine Klausel gegen diese immer mögliche Nivellierung.⁶³ [3] Denn natürlich ist „Nichtidentität“ das „Telos“ der Identifikation: Das Modell der Epistemologie hat seit jeher das Erklärungsziel, zu erläutern, was es heißt, 'die Sache selbst zu denken'; der Fehler „traditioneller“ Modellierungen des Denkens ist, dass sie die resultative Repräsentation am Bild urteilenden Sprechens für ein getreues *Abbild* einer 'Struktur' des Denkens nehmen und daher meinen, 'eine Sache denken' *sei nichts anderes*, als identifizierend auf sie Bezug zu nehmen. [4] In genau diesem Missverständnis verhebt sich das traditionelle Modell: Denkt man es konsequent zu Ende, dann bemerkt man, dass identifizierende Referenz die wohlbestimmte Existenz des Referenzobjekts *voraussetzt*. Das epistemologische Modell muss so zwei Behauptungen aufstellen: Der Gegenstand selbst, vor und unabhängig vom Denken sollte gedacht werden (siehe [2]). Und: Der Gegenstand ist *wesentlich* gedachter Gegenstand. Die Spannung beider Behauptungen wird unabwieslich, indem man das Denken konsequent als urteilend (als Denken des Gedankens 'Das ist X' als „unabdingbarer Form“ des Denkens) vorstellt. [5] „Erkenntnis“ ist so nicht mehr einseitig als 'Produkt subjektiver Akte' vorstellbar. „Erkenntnis“ sind solche Akte nur genau dann⁶⁴, wenn sie etwas *treffen* – 'etwas', das aber gerade nicht als Produkt eines Identifikationsakts verstanden werden kann, sondern formal als das identifiziert wird, [6] was es *selbst ist*. In einer 'dialektischen' Problemformulierung: Das „Nichtidentische“ ist, was es wesentlich ist, vor und unabhängig davon, dass wir sagen, unter welchen Begriff es fällt – und es ist als das, was es ist, erst denkbar, indem wir es unter seinen Begriff fallen lassen: Indem

63 Er meint also *nicht*, wie sich hartnäckig hält, irgendeine 'unmittelbare Qualität der Sache an sich', die in allen identifizierenden Bezügen tragisch 'verfehlt' würde. Das Antidot zum „Idealismus“ wäre dann nur ein mystisch verbrämter Empirismus: „[D]ie Vermittlung inmitten des Nichtbegrifflichen ist kein Rest nach vollzogener Subtraktion [aller Bestimmungsversuche; Anm. d. Verf.], auch nichts, was auf eine schlechte Unendlichkeit von dergleichen Prozeduren verwiese“ (ebd., S. 62).

64 Aus dieser Deutung resultiert ein Unbehagen mit dem Gedanken Demmerlings, Adorno unterscheide „nichtdialektisches“ (*vulgo*: „verdinglichendes“) Sprechen und Denken von „dialektischem“ (vgl. *Adorno – Die Gewalt des Begriffs*, S. 163). Das klingt so, als könne man das verdinglichende Sprechen einfach unterlassen. Demnach müsste man die zitierte Stelle als Unterscheidung von zwei Typen von „Erkenntnis“ deuten. Ich lese Adorno – mir scheint: stärker – so, dass das Sprechen, Denken, Erkennen *eine Form hat*: den Vollzug; und dass die begriffliche Repräsentation dieser Form immer auch verdinglichend geraten können muss. „Erkenntnis“ im Vollsinn des Ausdrucks *ist dialektisch* (oder sie ist keine Erkenntnis); dann ist aber „nichtdialektische Erkenntnis“ nicht das Gegenteil von „dialektischer“, sondern ihre Privation: verkennende Erkenntnis.

wir sagen können, was es ist – freilich um den Preis, dass es dann immer *auch* als bloßer *token* seines *types* verstanden werden kann.

Man wird des kategorialen Unterschieds zwischen dem wirklichen Vollzug des Denkens und seiner Modellierung nur habhaft, indem man *philosophiert*⁶⁵. Man fragt, auf welche Fragen vorfindliche philosophische Modelle in welcher Hinsicht eine – mehr oder minder – gelungene Antwort geben⁶⁶; man liest die Modellierungen als „verhärtete Narbe eines ungelösten Problems“⁶⁷. Das tut Adorno: Er zeichnet nach, wie ausgerechnet das, was durch die epistemologische Modellierung verständlich gemacht werden sollte, durch die Gestalt des Modells verdeckt wird. Zur „Erkenntnis des Nichtidentischen“ – dem Verständnis, was mit diesem Problemtitel gesagt sein soll – gelangt man durch Analyse des *Modellcharakters* der Modelle unseres Sprechens und Denkens, und zwar *unter Nutzung der sprachlichen Mittel dieser Modelle selbst*. Und der Bescheid über die Angemessenheit einer solchen „konstruktiven“ Mittelreflexion⁶⁸, so Adorno, „verbleibt nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis [...], sondern [...] Praxis erteilt“⁶⁹ ihn. Diese Charakterisierung ist doppeldeutig. Sie sagt, dass 1. das Gelingen solcher Reflexion *im praktischen Denken* geschieht, als „geistige Erfahrung des Wesentlichen und Unwesentlichen“. Das „Maß der Erkenntnis“ ist, „was den Subjekten objektiv als ihr Leiden widerfährt“⁷⁰. Es geht um geistige Erfahrung; und was man denkend objektiv erleidet, ist, dass das, was man zu denken versucht, *widersprüchlich* ist – dass man im Versuch, denkend festzuhalten, was an einer

65 „Philosophieren“ muss freilich so mitgeteilt und dargestellt werden, dass diese Darstellung seine Bewegung irgendwie umfasst. Daraus erklärt sich Adornos Bevorzugung hypotaktischer Formulierungen und seine Nutzung ‘literarischer’ Formen: Sie haben keine bloß schmückende Funktion, sondern ‘führen’, könnte man sagen, das Nachdenken ‘vor’ in seiner Angewiesenheit auf das prekäre dialogische Gespräch; vgl. hierzu den Beitrag von Sebastian Schreull in diesem Band, v.a. Abschn. VI.

66 Honneth rekonstruiert die „Modellanalyse“ in dieser Weise; er nimmt jedoch Adornos problematisierendes Vokabular, der z.B. mit „Versöhnung“ begrifflich die Form gelingender Praxis beschreibt, wörtlich, sodass ihm Adornos Projekt selbst als ein im selben Sinn modellierendes Vorgehen vorkommt – die Arbeit an der Modellierungsweise als ‘alternatives’ Modell. Deshalb versteht er auch Adornos Metakritik der Moralphilosophie als Versuch einer (von Adorno in dieser Weise zurückgewiesenen, siehe unten) *materiellen* Bestimmung gelingenden Lebens (vgl. *Gerechtigkeit im Vollzug*, S. 109f.).

67 Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, S. 11.

68 Vgl. ders., *Aktualität der Philosophie*, S. 338, 343.

69 Ebd., S. 338.

70 Ders., *Negative Dialektik*, S. 172.

Sache wesentlich ist, an seinen eigenen (und den überkommenen) Modellen scheitert. „Praxis“ ist also einmal die Wirklichkeit des ‘denkenden Subjekts’. Weil der Sinn des transzendentalen Gebrauchs des Ausdrucks ‘Subjekt’ darin besteht, dass *jemand* etwas *wirklich denkt*⁷¹; und weil dieses Denken seiner Form nach sprachlich ist – ist wirkliches Denken der Form nach *gemeinsam*. Philosophie ist damit 2. unmittelbar ein gesellschaftstheoretisches Projekt⁷²; der Ausdruck ‘Praxis’ bezeichnet den gelingenden Gesamtlevensvollzug.

Deutlicher noch als Benjamin versteht Adorno diesen Vollzug unmittelbar *politisch*. Als sprachliches ist das Denken direkt vom Problem gelingenden Sprechens betroffen; und dieses Problem stellt sich deshalb, weil die gesellschaftliche Form des Sprechens notwendig konfliktträchtig ist. Auch diese Einsicht prägt schon die frühe Werkphase:

In einer homogenen Gesellschaft ist Verständlichkeit der [...] Sprache niemals gefordert, allenfalls jedoch vorgegeben: wenn die ontologische Macht der Worte so weit reicht, daß ihnen in der Gesellschaft objektive Dignität zukommt. [...] Ohne geschlossene Gesellschaft gibt es keine objektive, damit keine wahrhaft verständliche Sprache.⁷³

Die „homogene Gesellschaft“ ist kein Ideal; sie markiert das momentane Verschwinden gesellschaftlicher Heterogenität *im situativ gelingenden* Miteinandersprechen. Daher ist „gelingendes Sprechen“ nicht der konträre Gegensatz zur „zerfallenen Sprache“⁷⁴; wäre das so, dann wäre im Zustand des Verfalls der Ausdruck ‘Sprache’ sinnlos. Adorno teilt Benjamins Absage an intentionalistische, konventionalistische oder korrespondenztheoretische Bedeutungsbegründungen; alle diese Modelle unterschätzen die gesellschaftliche, definitionsgemäß *nicht* homogene Form der Sprache. Sprache *kann* in sprachlicher Praxis verständlich sein; weil Praxis aber immer auch relativ misslingen kann, ist die nur situative

71 Vgl. ebd., S. 184, 239: „denn anders als zur Bewußtseinseinheit individuiert, also als Moment des empirischen [Subjekts; Anm. d. Verf.] ist kein transzendentales.“

72 Vgl. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, S. 145: „Die Erkenntniskritik ist immer schon philosophische Theorie der Gesellschaft“. Der Akzent liegt auf einer *philosophischen* Theorie der Gesellschaft – also der begrifflichen Auskunft darüber, was *überhaupt* mit „Gesellschaft“ gemeint sein kann – im Unterschied zu einzelwissenschaftlichen *Modellen von* Gesellschaft. Soziologische Modellierungen bedürfen sachlich der begrifflichen Auskunft, um überhaupt sagen zu können, *wovon* ihre Modelle Modelle sein sollen.

73 Adorno, *Thesen über die Sprache des Philosophen*, S. 367.

74 Ebd., S. 368.

Verständlichkeit immer prekär, nie „wahrhaft“, also generalisiert und situationsunabhängig behauptbar.

Ist das nicht selbst eine Modellierung? Ja; sie erläutert, wie gelingender Weltbezug im Medium des Sprechens überhaupt möglich ist. Sie erklärt, wie verdinglichendes Sprechen situativ nicht-verdinglichend geraten kann. Adorno unterscheidet nicht zwei Typen von Sprachverwendung; er erläutert, wie nicht-verdinglichendes – praktisch wirklich gelingendes – Sprechen nicht anders denn als potentiell verdinglicht vorgestellt, repräsentiert, modelliert werden kann.⁷⁵ Im theoretischen Sprechen verschärft sich das Problem noch: Nicht nur wird wirkliches Denken im Bild des Sprechens repräsentiert, sondern die Gedanken werden 'systematisch' in ihren Inferenzverhältnissen dargestellt. Deshalb legen 'philosophische' Modelle notwendig reifizierende Missverständnisse nahe – und deshalb kann „Philosophie, die nicht Sprachphilosophie ist, heute eigentlich gar

75 Deshalb liegt Wellmer ganz falsch, wenn er schreibt, der Unterschied zwischen gelingendem und „verdinglichendem“ Sprechen müsse „ein Unterschied *innerhalb* des Gebrauchs der normalen Sprache, des 'identifizierenden Denkens' sein. Dies heißt aber, ein 'mimetisches', ein 'kommunikatives' Moment im *Innern* der Sprache, im Innern des 'identifizierenden Denkens' anzuerkennen. Weil Adorno dies nicht getan hat, weil er, paradox gesprochen, sein Mißtrauen gegen den philosophischen Allgemeinbegriff nicht auf seine eigene Kritik am identifizierenden Denken zurückgewendet hat, deshalb ist ein Stück falscher philosophischer Systematik in seine Philosophie eingedrungen, die sich von der Kritik des diskursiven Begriffs bis in die aporetischen Konstruktionen seiner Spätphilosophie verzweigt“ (*Adorno, Anwalt des Nichtidentischen*, S. 157). Wellmer unterstellt Adorno, er habe zwei Typen von Sprechen – verdinglicht und nichtverdinglicht – unterschieden, und sich daher mit dem Verfassen begrifflicher Reflexionen wie der *Negativen Dialektik* eines performativen Selbstwiderspruchs schuldig gemacht. Das stimmt aber nicht: Adorno denkt das verdinglichte Sprechen als eine privative Form des „mimetischen“ Sprechens, und er sucht die gesellschaftlichen Gründe für diese Privation. Wellmer dagegen modelliert das logische Verhältnis umgekehrt, und muss daher ein faktives, nicht-begreifbares utopisches Wirken „im Innern der Sprache“ behaupten. Damit würde er für Adorno in gefährliche Nähe zu Heidegger rücken. Ihm unterstellt Adorno, er habe „das *mimetische* Moment der Sprache nun gegenüber ihrem semantischen einseitig hervor [...] und [stelle] dadurch eigentlich in der Sphäre die Dialektik still [...], die der Dialektik den Namen gegeben hat, nämlich eben der Sprache, die ja ex definitione nichts anderes ist als ein *dialégenesthai*“ (*Ontologie und Dialektik*, S. 65) – mit anderen Worten: Wie Heidegger ist Wellmer darauf verpflichtet, die mediale, Wirklichkeit 'gebende' Funktion der Sprache als vom Sprechen (dem instrumental repräsentierbaren Sprechhandeln) logisch unabhängig zu denken, wohingegen Benjamin und Adorno darauf beharren, dass die 'mediale' oder „mimetische“ Dimension nur *am* „bürgerlich“ verstandenen individuellen Sprechhandeln reflektiert werden kann.

nicht vorgestellt werden“⁷⁶: Sie muss ihre Redemittel reflektieren, um zu vermeiden, dass deren 'systemischer' Schein ihren Modellcharakter verdeckt. Daher ist philosophische Sprachkritik unmittelbar normativ: Sie kann ihre „geistige Erfahrung“ nur im Licht unseres gemeinsamen Lebensvollzugs machen; und sie muss aus der Beobachtung, dass die explikative *Beantwortung* begrifflicher Fragen nirgends bedeutet, dass nicht mehr gedacht werden muss, schließen, dass das Gelingen unseres gemeinsamen Lebensvollzugs nicht nur ihre Grundlage, sondern ihr eigentliches sachliches Problem ist. Es ist – für Benjamin wie für Adorno – charakteristisch, dass sie ihre begrifflichen Differenzierungen an Modellen vornehmen, die dem subjektphilosophischen Sprachspiel verpflichtet sind. Das liegt gewiss am Stand der zeitgenössischen Diskussion; sachlich liegt es daran, dass Benjamin und Adorno den eigentlichen philosophischen Skandal in der praktischen und situativ unvermeidlichen Möglichkeit des *individuellen Scheiterns* sehen.⁷⁷ Typischerweise sind es die Situationen des Misslingens individueller Vollzüge, an denen sie den Sprachebenenwechsel von der erkenntnistheoretischen Modellierung zur Reflexion auf die Form wirklicher Vollzüge vornehmen.⁷⁸ Das bedeutet aber, dass der „reale Lebensprozeß der Gesellschaft [...] kein in die Philosophie soziologisch, durch Zuordnung Eingeschmuggeltes [ist], sondern der Kern des logischen Gehalts selber“⁷⁹. Im Philosophieren ist nicht *auch* 'über Gesellschaft' nachzudenken, sondern das Denken selbst ist als gesellschaftlich zu begreifen – als *praktisches* Denken, das seine *Form* an dem sprachlichen Vollzug unseres Lebens und seine Probleme an dessen konkreter, politischer *Gestalt* hat. Das praktische Problem gelingenden Lebens bleibt bestehen; eine *modellierende Lösung* auf es mit 'systemischem' Geltungsanspruch wäre unvernünftig, weil sie gerade die kategoriale Differenz einzöge, um deren angemessene Behandlung es ging: den Unterschied zwischen einem wirklichen Tun und dem modellierenden Nachdenken über dieses Tun; den Unterschied zwischen dem aktuellen

76 Ebd., S. 61.

77 Adornos ganzes Projekt einer *Metakritik der Erkenntnistheorie* setzt an der skandalösen Möglichkeit einer solchen Erfahrung des Scheiterns an und führt zu seiner Skepsis, ob menschliche Weltverhältnisse in einem erkenntnistheoretischen Sprachspiel überhaupt hinreichend modelliert werden können (vgl. S. 9). Die Husserl-Rekonstruktion dient der Frage „nach Möglichkeit und Wahrheit von Erkenntnistheorie prinzipiell“. Ich folge hier der überzeugenden Rekonstruktion von Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, S. 141ff. – wie überhaupt meine Rekonstruktion seiner Abhandlung Entscheidendes verdankt.

78 Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 29; Benjamin, *Erfahrung und Armut*, S. 218f.

79 Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 34.

1/2

H Antwort

Miteinandersprechen und der modellhaften Repräsentation (oder 'Darstellung') dieses Tuns. Philosophie, so Adorno, könne keine theoretische Antwort auf die praktische Frage nach dem guten Leben geben: Im „Verbot, unmittelbar richtiges Leben zu projektieren, widerfährt [...] dem Begriff des richtigen Lebens selbst dadurch Ehre, daß der Gedanke darauf verzichtet, das richtige Leben als solches auszupinseln und unmittelbar darzustellen.“⁸⁰ Das 'richtige', gute Leben ist 1. gelingender Lebensvollzug; ihn darzustellen oder zu beschreiben heißt, seinen Vollzugscharakter zu verfehlen. Der gelungene Gesamtlebensvollzug ist 2. gesellschaftlich, nicht individuell. Deshalb gibt es begrifflich „kein richtiges Leben im falschen“: Das falsche, scheiternde Leben ist eine praktisch notwendige Möglichkeit, die *theoretisch* – also durch den materialen Entwurf philosophischer Orientierung – nicht aus der Welt zu schaffen ist. Gutes Leben, der gelingende Gesamtlebensvollzug, besteht wesentlich *auch* darin, mit dieser Möglichkeit des Scheiterns als Anzeige seiner relativen Falschheit angemessen umzugehen. Und dazu gehört *auch*, die Möglichkeit des Scheiterns solcher Vollzüge auf der Ebene ihrer Modellierung reflexiv und in konsequenter Durchführung des Modellierens vorzuführen.⁸¹

Literatur

- Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie, 2. Bde. Frankfurt a.M. 1973.
 Ders.: Die Aktualität der Philosophie, in: Rolf Tiedemann (Hg.): Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1978.
 Ders.: Thesen über die Sprache des Philosophen, in: a.a.O.
 Ders.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: a.a.O., Bd. 4.
 Ders.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, in: a.a.O., Bd. 5.
 Ders.: Negative Dialektik, in: a.a.O., Bd. 6.
 Ders.: Ontologie und Dialektik, in: Rolf Tiedemann (Hg.): Theodor W. Adorno – Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 7. Frankfurt a.M. 2002.
 Ders.: Zur Theorie der geistigen Erfahrung, in: Rolf Tiedemann (Hg.): Theodor W. Adorno – Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 16. Frankfurt a.M. 2003.

80 Ders., *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 194f.

81 Christoph Demmerling hat an einer Vorfassung dieses Texts auf Sollbruchstellen und Nachlässigkeiten meiner Argumentation hingewiesen. Philipp Hogg und Christoph Menke haben in der Diskussion der Vortragsfassung überaus hilfreiche, kritische Nachfragen gestellt. Dafür danke ich ihnen.

- Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 1988.
 Aristoteles: Metaphysik. Hamburg 1994.
 Ders.: Kategorien, in: Hans Günter Zekl (Hg.): Aristoteles – Organon, Bd. 2. Hamburg 1998.
~~Ders.~~ Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Rolf Tiedemann und Hermann Schwep-penhäuser (Hg.): Walter Benjamin – Gesammelte Schriften, Bd. I.1. Frankfurt a.M. 1992. *H Walter Benjamin*
 Ders.: Erfahrung und Armut, in: a.a.O., Bd. II.1.
 Ders.: Lehre vom Ähnlichen, in: a.a.O., Bd. II.1.
 Ders.: Über das mimetische Vermögen, in: a.a.O., Bd. II.1.
 Ders.: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: a.a.O., Bd. II.1.
 Ders.: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: a.a.O., Bd. II.2.
 Ders.: Probleme der Sprachsoziologie. Ein Sammelreferat, in: a.a.O., Bd. III.
 Ders.: Das Passagen-Werk, in: a.a.O., Bd. V.
 Ders.: Über den Begriff der Geschichte, in: Gérard Raulet (Hg.): Walter Benjamin – Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19. Berlin 2010.
 Jay M. Bernstein: Adorno: Disenchantment and Ethics. Cambridge 2001.
 Ders.: Mimetic Rationality and Material Inference: Adorno and Brandom, in: Revue International de Philosophie 1/2004.
 Christoph Demmerling: Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt a.M. 1994.
 Ders.: Adorno – Die Gewalt des Begriffs, in: Hannes Kuch und Steffen K. Hermann (Hg.): Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler. Weilerswist 2010.
 Alexander García Düttmann: Philosophie der Übertreibung. Frankfurt a.M. 2004.
 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981.
 Ders.: Philosophie und Wissenschaft als Literatur?, in: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 1988.
 Axel Honneth: Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin, in: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 1993.
 Ders.: Gerechtigkeit im Vollzug. Adornos 'Einleitung' in die Negative Dialektik, in: Ders.: Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt a.M. 2006.
 Friedrich Kambartel: Versuch über das Verstehen, in: Brian McGuinness, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Charles Taylor, Friedrich Kambartel, Albrecht Wellmer: 'Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen'. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein. Frankfurt a.M. 1991.

- Andrea Kern: Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeit. Frankfurt a.M. 2006.
- Dies.: Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung, in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hg.): Theodor W. Adorno – Negative Dialektik. Berlin 2006.
- Bettine Menke: Sprachfiguren. Name, Allegorie, Bild nach Benjamin. Weimar 2001.
- Winfried Menninghaus: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Frankfurt a.M. 1980.
- Jan Müller: 'Erinnern' und 'erinnert werden'. Zur logischen Grammatik einer Wissensform, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 3 (2009).
- Sebastian Rödl: Schrift als Form menschlicher Erfahrung, in: Andrea Kern und Christoph Menke (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Frankfurt a.M. 2002.
- Ders.: Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes. Frankfurt a.M. 2005.
- Bertrand Russell: Über das Kennzeichnen [On denoting], in: Ders.: Philosophische und politische Aufsätze. Stuttgart 1971.
- Detlev Schöttker: Benjamin liest Wittgenstein. Zur sprachphilosophischen Vorgeschichte des Positivismusstreits, in: Benjamin Studien 1 (2008).
- Martin Seel: Sprache bei Benjamin und Heidegger, in: Ders.: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie. Frankfurt a.M. 2002.
- Ders.: Adornos Philosophie der Kontemplation. Frankfurt a.M. 2004.
- Uwe Steiner: Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl, in: Benjamin Studien 1 (2008).
- Ernst Tugendhat: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a.M. 1976.
- Samuel Weber: Benjamin's –abilities. Cambridge 2008.
- Albrecht Wellmer: Adorno, Anwalt des Nichtidentischen. Eine Einführung, in: Ders.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a.M. 1985.
- Ders.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, in: a.a.O.

Z