

Все это, на наш взгляд, *характерные черты состояния*, в котором пребывают сегодня родители и дети, руководители и подчинённые, управленцы и преподаватели, а также многие другие члены общества.

*Продолжение следует*

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Андрущенко В. П. Українська освіта: пошук нових стратегій мислення // Міжнар. синергет. читання пам'яті Іллі Пригожина. 12–13 грудня 2003 р. — К.: Тов. «Знання», 2003. — С. 21–22.
2. Мигдал А. Б. Физика и философия // Вопр. философии. — 1990. — № 1. — С. 5–32.
3. Запорожан В. Н. Интегративная антропология — основа философии, биологии и медицины // Интеграт. антропология. — 2003. — № 1. — С. 3–5.
4. Еришова-Бабенко И. В. Методология исследования психики как синергетического объекта: Монография. — Одесса, ОДЭКОМ, 1992. — 124 с.
5. Малинецкий Г. Г., Потапов А. Б. Современные проблемы нелинейной динамики // Синергетика: от прошлого к будущему. — М., 2002. — 360 с.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Время, Хаос, Квант. — М.: Изд. группа «Прогресс», 1999. — 268 с.
7. Кузин Б. С. Из писем к А. А. Гурвич // Вопр. философии. — 1992. — № 5. — С. 166–190.
8. Баранцев Р. Г. Синергетика в современном естествознании // Синергетика: от прошлого к будущему — М., 2003. — 144 с.
9. Астрономия и современная картина мира. — М., 1996. — 248 с.
10. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте. — Ереван, 1983. — 183 с.
11. Баранцев Р. Г. К целостности диалога // Культура XXI: диалог и сотрудничество. — Владивосток, 2000. — С. 26–28.
12. Еришова-Бабенко И. В. Исследование влияния агрессивности информационно-эмоциональной среды (нервная анорексия) // Укр. вісн. неврології. — 2002. — Т. 10, вип. 1 (30). Дод.: Матеріали II Нац. конгр. неврологів, психіатрів та наркологів України. — С. 81–82.
13. Еришова-Бабенко И. В. Проблема экологии психики в условиях агрессивности информационно-эмоциональной среды. Психосинергетическая концепция // Там же. — С. 81.
14. Еришова-Бабенко И. В. Психосинергетика в контексте истории развития // Практ. філософія. — 2001. — № 3. — С. 161–174.

**UDK 159.942.3:572**

**Mirko Wischke**, doctor der Philosophie, professor

**DIE „SPRACHE DER DINGE“.**

**ADORNO ÜBER KULTUR, BEGRIFFE UND RHETORIK**

*Martin Lüter Universität, Halle-Wittenberg, Deutschland*

**УДК 159.942.3:572**

**Мірко Вішке**

**«МОВА РЕЧЕЙ»: Т. АДОРНО ПРО КУЛЬТУРУ, ПОНЯТТЯ І РИТОРИКУ**

*Університет Мартіна Лютера, Халле Віттенберг, Німеччина*

Питання мови розглядається в антропологічній та культурологічній перспективі. Автор з'ясує, чи можна взагалі говорити про «мову речей», якщо сама людина дає імена речам і визначає їх через поняття, чи не перетворюються ці імена і поняття у надто людські та суб'єктивні. Тема, яка розглядається, входить у коло інтересів відомого представника франкфуртської школи філософів Т. Адорно. Аналізуючи його ідеї, автор відзначає деструктивну та всепоглинаючу роль масової культури та культурної індустрії, що не залишає людині можливості жити й діяти за межами структур, які вона нав'язує.

**Ключові слова:** «мова речей», поняття, риторика, масова культура, культурна індустрія.

**UDC 159.942.3:572**

**Mirko Wischke**

**LANGUAGE OF THINGS: T. ADORNO ABOUT CULTURE, IDEAS AND RHETORIC**

*The Martin Luther University, Halle-Vithenberg, Germany*

The article discusses the problem of language in the anthropological and cultural perspective. It is investigated possibilities of the „language of the things“ in the human situation — name and ideas of things are too subjective and closely connected with the human existence. The theoretical basis of the proposed work is the theme of the representative of the philosophy T. Adorno. Destructive, universal, absorbed role of the mass-culture and cultural industry is discussed from point of view of approaches of a famous German thinker. Therefore people have no chance to be free from structures of cultural industry.

**Key words:** language of the thing, ideas, rhetoric, mass-culture, cultural industry.

Das Thema meines Aufsatzes — Sprache der Dinge“ — mutet provokant und rätselhaft an. Gibt es überhaupt eine „Sprache“ der Dinge? Was ist mit dieser Sprache gemeint? Sind es die Worte und Begriffe, mit denen wir die Dinge bezeichnen und ihnen einen Namen geben? Wenn wir aber den Dingen Namen geben und mit Begriffen bezeichnen, sind es dann nicht *unsere* Worte und Begriffe, nicht aber die der Dinge? Geht es also in unserer Sprache gar nicht um die Dinge? Ist diese Folgerung richtig, warum gebraucht Adorno dann die Formulierung von der „Sprache der Dinge“ [1, 96]? Und noch eine weitere Frage drängt sich unweigerlich auf: Ist ein solches Thema, wie die „Sprache der Dinge“, überhaupt von Bedeutung für die zentralen Problemfelder Adornos: Kulturindustrie, moderne Kunst und die Unmöglichkeit eines richtigen Lebens?

Es sind nicht allein diese Probleme, die zu der Frage drängen, welchen Sinn es hat, von der „Sprache der Dinge“ zu sprechen. Adorno selbst scheint nicht frei von Zweifel zu sein, ob eine solche Formulierung überhaupt sinnvoll ist, wenn er seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, dass die Sprache der „Substanz nach gesellschaftlicher Ausdruck“ [2, 292] ist. Daraus folgt, dass die Sprache offenkundig der menschlichen Kommunikation, der Mitteilung und der Verständigung dient. Ob in der Sprache Dinge zu Worte kommen oder nicht, scheint vollkommen irrelevant zu sein. Lässt sich daraus der Schluss ziehen, der in einer der eben gestellten Fragen bereits enthalten ist, die Frage nämlich, ob es in der Sprache überhaupt nicht um die Dinge selbst geht.

### **I. Die ‚Unausweichlichkeit‘ der Kulturindustrie**

In der Tat ist das eine These Adornos, die sich im Kapitel über Kulturindustrie in der „Dialektik der Aufklärung“ findet. Dem kundigen Leser muss diese Äußerung verwundern, da es in diesem Kapitel um vieles andere, nur nicht um die Sprache zu gehen scheint, geschweige denn um die These von der ‚Sprache der Dinge‘. Was dieses Kapitel charakterisiert, scheint der kulturkonservative Grundton zu sein, den Adorno beispielsweise in der Behauptung zum Ausdruck bringt, dass der „Gesamteffekt der Kulturindustrie ... der einer Anti-Aufklärung“ [3, 69] ist. Laufen Anti-Aufklärung und Kulturkonservatismus letztlich wirklich auf das Gleiche hinaus?

Wie berechtigt diese Frage ist, offenbart eine Textstelle, in der Adorno das Neuartige an der Massenkultur als ‚Unausweichlichkeit‘ charakterisiert, und zwar im 1944 zusammen mit dem Komponisten Hanns Eisler verfassten Buch „Komposition für den Film“; darin heißt es: „Massenkultur ... ist (im Laufe der letzten Dezennien) lediglich monopolistisch erfasst und durchorganisiert worden. Dadurch gewinnt sie aber einen ganz neuen Aspekt: den der Unausweichlichkeit“ [4, 31]. Auch wenn Adorno später nicht mehr von Massenkultur, sondern von Kulturindustrie spricht, so hat er den Gedanken von der Unausweichlichkeit der Kulturindustrie nicht preisgegeben. Was aber besagt dieser Gedanke? Die Antwort lautet: Der Einfluss der Kulturindustrie ist allgegenwärtig, man kann sich ihm nicht entziehen, ist ihm schutzlos ausgeliefert; industrielle

Massenkultur ist allgegenwärtig. Warum jedoch lässt Adornos Verweis auf die Unausweichlichkeit der Kulturindustrie seine Kritik an diesem Phänomen in einem anderen Licht erscheinen, als den der konservativen Kulturkritik? Und vor allem: Was ist die Ursache dieser Unausweichlichkeit?

Hinter Adornos Behauptung, dass die „Ordnungsbegriffe“, die die Kulturindustrie „einhämmert, ... allemal solche des status quo“ sind, verbirgt sich eine Annahme, die der „kategorische Imperativ der Kulturindustrie“ illustrieren soll. Dieser Imperativ „lautet: du sollst dich fügen, ohne Angabe worin; fügen in das, was ohnehin ist, und in das, was, als Reflex auf dessen Macht und Allgegenwart, alle ohnehin denken“ [3, 67]. In dieser Formulierung scheint das theoretische Hauptaugenmerk Adornos auf das gerichtet zu sein, was man mit Axel Honneth als ‚sozialintegrative Funktion‘ der Kulturindustrie bezeichnen könnte. Der Begriff der Sozialintegration bringt jedoch nicht deutlich genug zum Ausdruck, um was es Adorno m. E. bei seiner Analyse der Kulturindustrie im Grunde genommen geht. Denn mit sozialer Integration verbindet sich die Vorstellung, dass die Kulturindustrie gleichsam in eine Leerstelle rückt, die vorher möglicherweise religiöse Riten ausfüllten. In diesem Sinne wäre Kulturindustrie so etwas wie ein soziales Band, das die Gesellschaft zusammenhält.

In dieser Weise ließe sich Adorno verstehen, wenn er betont, dass die Kulturindustrie die menschlichen Subjekte in ein soziales Gefüge presst und integriert, d. h. anpasst und einbindet, das ihnen immer wieder neu Unrecht und Leiden zufügt. Die Integration erfolgt nicht mittels Gewalt, auch nicht in Form einer ideologischen Verblendung, sondern vollzieht sich auf subtilere Weise: in der Form nämlich, dass die gegenwartsgebundenen Sachzwänge zum Handeln als die unvermeidlich einzigen Handlungsmöglichkeiten angesehen werden. Die Menschen fügen sich dem sozialen Gefüge nicht wider Willen, sondern bereitwillig, weil sich ihnen keine andere Möglichkeit eröffnet. Was Adorno als Anti-Aufklärung der Kulturindustrie brandmarkt, ist die Absolutsetzung der Gegenwart, die Verdeckung anderer Handlungsmöglichkeiten als die, die gegenwärtige Sachzwänge uns aufnötigen und als unausweichlich darstellen. In Adornos Worten: Die Kulturindustrie ist eine „Photographie des sturen Daseins“ [6, 174].

Aus dieser Charakteristik zieht Adorno den Schluss, dass die Kulturindustrie die Gegenwart gleichsam verewigt, und zwar in ihrer eigentümlichen Verfassung als ein ‚stures Dasein‘. ‚Stur‘ ist das Dasein, weil es unerschütterlich, unnachgiebig, unnachsichtig ist: Unererschütterlich, weil es keinen Ausweg gibt, den andere Daseinsweisen uns aufzeigen könnten; unnachgiebig, da der Fortschritt von der Vergangenheit in die Gegenwart im Rückblick als eindimensional erscheint und somit keinen Zweifel an diesem Dasein als der einzigen Möglichkeit lässt; und schließlich unnachsichtig, weil es auch jene Individuen, die unzufrieden mit ihrem Dasein sind, auf vergnügliche Weise in dieses Dasein integriert werden. Indem die Kulturindustrie die ‚Sturheit‘ des

Daseins gleichsam fotografiert, nimmt ein solches Dasein unweigerlich den Charakter des Verhängnisses an: man kann nichts dagegen tun; es ist uns bestimmt, so und nicht anders handeln und leben zu können; wer an Alternativen denkt, geht an den harten Sachzwängen vorbei, mit denen wir unweigerlich konfrontiert sind, ob wir es wollen oder uns dagegen sträuben.

Adornos These, dass die „ganze Welt ... durch den Filter der Kulturindustrie geleitet“ [6, 150] wird, geht jedoch nicht in solchen Erklärungen auf. Denn es bliebe immer noch die Möglichkeit des aufbegehrenden Denkens, das ein solches Verhängnis nicht unwidersprochen hinnimmt. Diese Möglichkeit unterbindet aber die Kulturindustrie in Adornos Analyse. Auf die Frage, warum man der Kulturindustrie unausweichlich ausgeliefert ist, gibt der Abschnitt eine indirekte Antwort, der bei einer ersten Lektüre nur schwer in einen Zusammenhang mit dem Phänomen der industriellen Massenkultur zu bringen ist: jene Ausführungen nämlich, in denen Adorno das Thema der Sprache aufgreift, genauer: die Reduktion der Sprache auf Mitteilung. — Inwiefern ist Sprache reduziert, wenn sie die Funktion von Mitteilungen wahrnimmt? Welcher Bestandteil der Sprache geht verloren?

Eine vorläufige Antwort auf diese Fragen erhalten wir, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es bei Mitteilungen um Sachverhalte geht, die anderen berichtet werden sollen: Die Sprache ist das Werkzeug der Mitteilung des Gemeinten im Medium der Stimme. Zum Vorgetragenen rückt das Wort in ein sekundäres Verhältnis; für das Gedachte, das anderen mitgeteilt werden soll, sind die Worte ein bloßes Zeichen, durch die das Bezeichnete, der Gedanke oder ein Sachverhalt in den Blick gerückt wird. Sprache ist ein Mittel, die Gegenstände *allgemein* zum Ausdruck zu bringen, um sie anderen Personen mitzuteilen.

Neben diesen Aspekt gibt es einen weiteren, nicht minder wichtigen: die Wahrheitsunterstellung der Mitteilung. Mitgeteilt können Sachverhalte nur in der Weise werden, dass sie glaubhaft sind. Das sind Sachverhalte unter der Voraussetzung, dass sie evident und der Wirklichkeit entsprechend dargelegt werden. Etwas in dieser Weise mitzuteilen suggeriert, die Dinge verhielten sich in *Wirklichkeit* so, wie die Sprache der Mitteilung sie wiedergibt. Was als Tatsache und Evidenz erscheint, kann genauso gut der Gegenstand einer strittigen Bewertung sein. Die Sachverhalte, die in einer Mitteilung zu Worte kommen, werden aus einer konkreten Sichtweise, aus einer besonderen Perspektive vorgetragen. Ebenso könnten sie auch in einer anderen Weise vorgetragen werden. Adorno meint hierzu: „Je vollkommener ... die Sprache in der Mitteilung aufgeht, je mehr die Worte aus substantiellen Bedeutungsträgern“ [6, 192] zu Übermittlern des Gemeinten werden, desto mehr trennen sich Wort und Bedeutung, Wort und Gehalt voneinander. Durch diese Trennung erscheint das Wort als zufällig und seine Zuordnung zum Gegenstand als willkürlich.

Was aus dieser Entwicklung folgt, geht aus diesem Zitat nur undeutlich hervor. Offenbar ist Adorno überzeugt, dass das Verständnis von Sprache als Mitteilung voraussetzt, in der Sprache lediglich ein Instru-

ment des Denkens zu sehen. Daraus würde folgen, dass Denken auch ohne Sprache möglich ist. Demgegenüber scheint Adorno von der Prämisse auszugehen, dass die Sprache dem Denken insofern vorausgeht, als es das notwendige Element eines jeden Denkens ist. Wird hingegen das Wort lediglich als ein Name und Zeichen aufgefasst, subsumieren wir den Sachverhalt unter Begriffe, ohne zu erkennen, dass unser Denken der Spur des Sprache und des Wortes folgt, die mit ihren Metaphern und Bildern die Bahnen des Denkens zualtererst erschließen. Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungen könnte Adornos These, dass das „Band zwischen sedimentierter Erfahrung und Sprache“ [6, 195] durchschnitten ist, so verstanden werden, dass das Denken kein Subsumieren ist, sondern ein Suchen nach Worten für das, was man verstehen will. Darum geht es jedoch bei der Mitteilung nicht, setzt sie doch voraus, dass das, wovon die Mitteilung berichtet, bereits bekannt und verständlich ist.

Diese Überlegung verdeutlicht noch einmal anschaulich, was im ersten Aspekt — dem allgemeinen zum Ausdruck bringen von Gegenständen und Sachverhalten zum Zwecke der Mitteilung — Adornos Kritik zu Grunde liegt: der Gleichsetzung der Sprache von den in der Mitteilung ausgesagten Sachen und Sachverhalten. Gegenüber dem Wort abstrahiert die mitteilende Aussage von allem, was nicht ausdrücklich in ihr ausgesagt wird und was sich nicht in dieser Aussage offenbar macht. Durch die Fixierung auf Aussagen über das uns jeweils Gewärtige und Gegenwärtige wird die Sprache in die Ebene des nur Vorhandenen zurückdrängt.

Halten wir an dieser Stelle inne und überblicken das bisher Gesagte, so lässt sich festhalten, dass wir zwar eine Antwort auf die Frage erhalten haben, welche Gründe Adorno bewegen, bei der Mitteilung von einer Reduktion der Sprache auszugehen. Welcher Bestandteil der Sprache verloren geht, bleibt jedoch vorerst unklar. Ebenso klärungsbedürftig bleibt, in welcher Weise der Zusammenhang zwischen der Reduktion der Sprache und der Kulturindustrie mit Adorno zu denken ist. Und die Vermutung, die Unausweichlichkeit der Kulturindustrie sei in der Reduktion der Sprache auf Mitteilung zurückzuführen, bleibt nur eine vage Idee, keine begründete Annahme. Diese offenen Fragen machen es schwer, im Abschnitt über Sprache eine der zentralen Stellen in Adornos Analyse der Kulturindustrie zu erblicken.

Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, sind wir genötigt, uns systematisch voranzutasten, d. h. wir müssen uns zunächst erst einmal vergewissern, welche Dimension Adornos Behauptung umfasst, die Sprache verkümmert, wenn sie sich darauf beschränkt, Mitteilungen zu machen. Bislang haben wir lediglich erfahren können, dass Adornos Überlegungen zur Sprache am Ende des Kulturindustrie-Kapitels der „Dialektik der Aufklärung“ von zwei Annahmen ausgeht: 1. Denken vollzieht sich in Sprache und 2. die Dinge sind in Wirklichkeit nicht wirklich so, wie das sprachliche Bild sie wiedergibt und darstellt. Die zweite Annahme ist erk-



lärungsbedürftiger als die erste. Dass das Denken ohne Sprache schwierig ist, dürfte zu der Erfahrung all jener gehören, die einmal nach Worten für ihre Gedanken gesucht. Auch wenn diese Annahme plausibler sein mag als die Vorstellungen, dass unsere Worte die Dinge, die sie doch benennen sollen, nicht wirklich erfassen, so ist die These von der Sprache als einer notwendigen Voraussetzung des Denkens deshalb noch nicht richtig verständlich geworden.

In den „Minima Moralia“ findet sich eine Reflexion, mit der Adorno nicht nur seine Erörterungen zur Sprache aus der „Dialektik der Aufklärung“ erneut aufgreift, sondern auch den Gedanken vertieft, dass das Denken und die Sprache untrennbar miteinander verbunden sind. Ich beziehe mich auf den Abschnitt 50 der „Minima Moralia“, wo Adorno es als eine Zumutung bezeichnet, von einem Schriftsteller zu fordern, dass er seine Gedanken in eine Sprache darzulegen hat, die jedermann klar und verständlich ist. Lassen sie mich die Stelle zum besseren Verständnis zitieren: „Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken hinaus. Ihr Sinn ist es, den Schriftsteller dazu anzuhalten, alle Schritte explizit darzustellen, die ihn zu seiner Aussage geführt haben, und so den Leser zu befähigen, den Prozeß nachzuvollziehen und womöglich ... zu duplizieren. Das arbeitet nicht nur mit der ... Fiktion der ... allgemeinen Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens, sondern ist auch falsch als Prinzip der Darstellung selber“ [2, 99]. Dieser Zumutung hält Adorno entgegen, dass der Wert eines Gedankens sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten misst, hingegen der Wert eines Gedankens mit der Herabsetzung dieser Distanz ‚objektiv‘ abnimmt.

Adornos Kritik an die gegen den Schriftsteller gerichtete Aufforderung, seine Schritte möglichst explizit, d. h. nachvollziehbar zu machen, um den Leser in die Lage zu versetzen, die Überlegungen des Autors gedanklich nachvollziehen zu können, scheinen trivial anmutenden Fragen zu provozieren: Warum sollte der Autor dem Leser verweigern, Einblick in seine Gedankengänge zu nehmen? Was hindert den Autor daran, in seinen Ausführungen ein gewisses Maß an Rücksicht auf den Leser zu üben? Will er nicht von seinem Leser verstanden werden? Wie kann Adorno behaupten, dass die „Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen“, d. h. in einer jedermann verständlichen Sprache schreiben, „auf die Sabotage der Gedanken“ [2, 99] hinaus läuft? Welche Überlegungen bewegen Adorno, nicht nur zu bestreiten, dass dem Autor eine solche Aufgabe überhaupt zumutbar ist, sondern es auch als ein falsches Darstellungsprinzip zu bezeichnen, das von der „Fiktion ... der Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens“ [2, 99] ausgeht? Gibt es Gedanken, die unkommunizierbar sind?

Auf diese Fragen soll im folgenden nach Antworten gesucht werden, und zwar ausgehend von der Annahme, in diesen Antworten das Problem hinreichend erklären zu können, warum die industrielle Massenkultur unausweichlich, d. h. unentrinnbar ist. Dabei interes-

sieren mich zunächst diejenigen Überlegungen, die Adorno zu der These bewegen, dass die Fiktion der uneingeschränkten Kommunizierbarkeit der Gedanken ihren „sachlich angemessenen Ausdruck“ hemmt — eine These, die radikalisiert in der Formulierung zum Ausdruck kommt, dass der Wert eines Gedankens „sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten“ [2, 99] misst. Erinnern sie sich an Adornos These aus der „Dialektik der Aufklärung“, wonach die Sprache suggeriert, sie gebe die Dinge so wieder, wie sie in Wirklichkeit seien, so haben sie den Leitfaden meiner folgenden Darlegungen, die mit der Frage beginnen, was unter Distanz im Hinblick auf die Darlegungsmöglichkeit von Gedanken zu verstehen ist.

## II. Begriff und Erkenntnis

Ist „Sprache ... der eigenen objektiven Substanz nach gesellschaftlicher Ausdruck“ [2, 292], wie aus den „Minima Moralia“ zu erfahren ist, könnte Adornos Rede von der Fiktion der Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens so verstanden werden, dass zur banalen Praxis des Sprachgebrauchs, in dem sich gewöhnlich Kommunikation vollzieht, auf Distanz zu gehen ist, um nicht Gefahr zu laufen, komplexen Gedankengängen ihre Schärfe und Substanz zu rauben. „Texte, die ... jeden Schritt ängstlich nachvollziehen, verfallen ... unweigerlich dem Banalen“ [2, 99], lautet Adornos Fazit, das er an Georg Simmel illustriert: „Die Schriften Simmels etwa kranken allesamt an der Unvereinbarkeit ihrer aparten Gegenstände mit der peinlich luziden Behandlung“ [2, 100]. Die Transparenz der logischen Genesis seiner Gedanken erkaufe Simmel mit der Redundanz kategorialer Formen, in denen seine scharfsinnigen Gedanken und Analysen erstarren und verloren gehen würden.

Bei einer ersten Lektüre dieser Zeilen entsteht der Eindruck, dass Adornos Urteil — das ich nicht kommentieren will — von dem Gedanken auszugehen scheint, dass der jeweils behandelte Sachverhalt einer ihm typischen sprachlichen Darstellung bedarf. Welche Herausforderung darin für den Autor liegt, lässt sich daran ermessen, dass der Sinn von Worten, der ihnen in der sprachlichen Mitteilungspraxis widerfährt, das Material des Schriftstellers ausmacht, an dem er durch die positive wie negative Valenz (Wertigkeit von Verben) der Sprache gebunden ist, um eine ihm selbst nicht völlig transparente, weil in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Selbstkorrekturen, Voraussetzungen und Übertreibungen gemachte Erfahrung zu artikulieren. Der Sprachgebrauch stellt den Vorgang alltäglicher vorwissenschaftlicher Lebenspraxis dar, auf den der Schriftsteller angewiesen zu sein scheint, wenn er verstanden werden will. Geht er zu dieser Praxis auf Distanz, mindert sich das Risiko, dass seine Gedankenwerkstatt voll von umgangssprachlich verengten und entstellten Sprachformen ist, jedoch hat diese Abkehr ihren Preis. Denn „beim Ausdruck auf die Sache schauen, anstatt auf die Kommunikation, ist verdächtig: das Spezifische, nicht bereits dem Schematismus Abgeborgte erscheint rücksichtslos, ein Symptom der Eigenbrötlerei, fast der Verworrenheit“ [2, 128]. Obwohl es in den „Minima Moralia“ wiederholt Hinweise Adornos gibt, in denen er

auf diese Gefahr aufmerksam macht — mit der er mehr zu kokettieren als sie zu fürchten scheint -, lässt sich das, was er unter Distanz im Hinblick auf die Darlegungsmöglichkeit von Gedanken versteht, nicht mit diesem Aspekt ausloten.

In welche Dimension Adornos Verweis auf die Notwendigkeit der Distanz reicht, lässt sich erahnen, wenn er in der „Negativen Dialektik“ betont, dass das Objekt der Sprache weder „reine Faktizität“ [5, 189] noch ein bloßes Denkprodukt ist. Auf diese Dimension macht die Sprachtheorie aufmerksam, die Adorno mit Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ entwirft; deren zentraler Kern besteht in der These, dass Sprache in dem Maße ‚verdinglicht‘ wird und ‚verdinglichend‘ ist, wie sie in Bezeichnung und Klassifikation von Gleichbleibendem überzugehen beginnt. Was Gedanken mittels Sprache zum Ausdruck bringen wollen, verhindert eine Schranke, die nicht hintergebar ist, da nicht die Willkür menschlicher Subjekte einer angemessenen Artikulation von Sachverhalten im Wege steht, sondern die volle Erkenntnis der Dinge bereits an der Sprache selbst zu scheitern scheint. In diesem Sinne betont Adorno, dass die „Erkenntnis, die den Inhalt will, ... die Utopie“ [5, 66] will, und dass die „Utopie der Erkenntnis“ darin besteht, „das Begrifflose mit Begriffen aufzutun“ [5, 21]. Was unter einer ‚Sprache der Dinge‘ zu verstehen ist, wenn bereits an der Sprache selbst die volle Erkenntnis der Dinge scheitert, bleibt nach wie vor unklar.

Folgt aus dieser Feststellung für unsere Frage, dass Gedanken eigentlich unkommunizierbar sind, da Worte nicht hinreichend erfassen können, was sie zum Ausdruck bringen sollen? Darauf scheint der Hinweis auf das *Begrifflose* am Begriff hinzuweisen, das sich der begrifflichen Vorstellungskraft entzieht und allein negativ bestimmbar ist als das, was über den Begriff hinausweist und jenseits des begrifflich Zugänglichen und Erkannten liegt. Unbefriedigend bleibt diese Folgerung, wenn man sie mit der Prämisse der Sprachtheorie der „Dialektik der Aufklärung“ konfrontiert. Wenn keine genaue Entsprechung zwischen Wort und gemeinter Sache existiert, bleibt unklar, wie mittels Begriffe erfahrbar werden soll, was nichtbegrifflicher Natur ist.

Oder muss die Folgerung lauten, dass Gedanken kaum in Worte zu fassen sind, da sie eine oszillierende Bedeutungsbreite besitzen, die einen Gedanken mitteilbar zu machen waghalsig werden lassen? Das scheint der Verweis auf den *Inhalt* der Erkenntnis nahe zu legen, den die sprachlich-begriffliche *Form* der Erkenntnis insofern entgegen steht, als die Sprache unserem Denken vorausliegt. Die Sprache hat Einfluss auf unser Denken; der Mensch macht sich mit der Sprache eine Vorstellung von der Welt, die er dann *als* Meinung über die Welt ratifiziert, sobald er in der Sprache redet und denkt. Ist keine genaue Entsprechung zwischen Wort und gemeinter Sache anzunehmen, bleibt unklar, gemessen an welchen Kriterien von einer gedanklichen Einsicht überhaupt die Rede sein kann.

Die Überlegung, die Adorno zu seiner Feststellung vom utopisch anmutenden Unterfangen der Erkenntnis führt, ist bereits dem jungen Hegel nicht fremd

gewesen, der Kants Annahme kritisiert, dass „in allen *Subsumtionen* eines Gegenstandes unter einen Begriff ... der Begriff ... dasjenige enthalten (muss), was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird“ [12, A 137]. Wenn der Begriff bereits enthält, was der Erkenntnisgegenstand in unserer Vorstellung darstellt, verstellen die Begriffe die wirkliche Erkenntnis dessen, was uns sinnlich gewiss zu sein scheint, anstatt sie zu ermöglichen; was wir eine Erkenntnis der Dinge nennen, beruht auf allgemeine Vorstellungen, die uns die Begriffe vermitteln. Adorno scheint Hegels Bedenken zu teilen, verweist er doch darauf, dass der Begriff der Illusion erliegt, die Sachverhalte, die er zum Ausdruck bringen soll, als Festes und Beständiges zu hypostasieren, d. h. als das, was die Sachverhalte an sich gar nicht sind.

Adornos Feststellung, der Begriff hypostasieren seine eigene Form gegenüber den Inhalten, erinnert nicht nur an Hegels Beobachtung einer durch die Reflexion fixierten Entgegensetzung von Begriff und Sachverhalt als jeweils für sich bestehende Bereiche, sondern auch an Platons Einsicht in die innere Verkehrungstendenz, mit der das Wort, der Begriff, die Einsicht und die Veranschaulichung sich selbst zur Geltung zu bringen versuchen, anstatt hinter dem, was sie gegenwärtig machen sollen, zu verschwinden. Platon bezeichnet dies als die Schwäche der Sprache (*Logoi*): sich gleichsam vor das zu drängen, was sich in ihnen zeigt. Wort, Begriff, Einsicht und Veranschaulichung neigen dazu, sich als das geltend zu machen, was sie für sich sind, weil sie alle auch ein Sein für sich selber haben, durch das sie sich von dem unterscheiden, was sie als die Sache darstellen. Aus dieser Differenz erklärt sich nicht nur für Platon, sondern auch für Adorno, warum die begriffliche Erkenntnisleistung nicht darin besteht, einen Zugang zu den Dingen, wie sie wirklich sind, zu ermöglichen. Andere Autoren, wie Gadamer, ziehen aus dieser Einsicht den Schluss, dass in der Sprache, wo das Wort nicht wie ein Zeichen auf etwas anderes verweist, es nicht darum geht, die Dinge so zu erkennen wollen, wie sie wirklich sind.

### III. Sprache und Denken

Weder zieht Adorno einen ähnlichen Schluss wie Gadamer — auch wenn er bestreitet, dass die Sprache ein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen ist — noch ist er wie Nietzsche überzeugt, dass die Sprache es uns prinzipiell verwehrt, die Dinge als das zu erkennen, was sie an sich sind. Adorno bescheinigt zwar Nietzsche, als einziger dagegen aufbegehrt zu haben, dass die „Invarianz des Begriffs ... mit der Unveränderlichkeit des Seins an sich“ [7, 27] zu rechtfertigen ist. Aber er teilt nicht Nietzsches Ansicht, wonach die Wahl zwischen bloßem ‚für-Wahrhalten‘ und wirklicher Erkenntnis insofern keine Alternative ist, als davon auszugehen ist, dass es keine Erkenntnis der Wahrheit im eigentlichen Sinne gibt. Der Mensch hat keinen Zugang zu den Dingen, wie sie wirklich sind — eine Verlegenheit, die er laut Nietzsche mit der Sprache bewältigt, in der sich jedoch nicht die Bezeichnungen und die Dinge decken. Denn die Sprache stellt ebenso wenig etwas

dar wie sie etwas abbildet; was sie bezeichnet, ist allein die Relation der Dinge zu den Menschen: „... nicht die Dinge (selbst) treten ins Bewusstsein, sondern die Art, wie *wir* zu ihnen stehen“ [13, 879].

Die Möglichkeit des Perspektivismus zieht Adorno nicht in Betracht. Vielmehr verkennt seine Würdigung von Nietzsches Kritik an der Metaphysik des Bleibenden als einen Beitrag zur Auflösung der Hypostasis des Dinges den eigentlichen Ansatz Nietzsches, dem es nicht um eine (zeitliche) Präsenz der Dinge im Unterschied zu deren „wahrem“ Sein geht, sondern darum, dass die Metaphorizität und der Anthropozentrismus der Sprache der Selbstbehauptung des Menschen dienen, und zwar in elementarster Weise: allein in der Sprache nämlich hat der Mensch laut Nietzsche einen Zugang zur Welt; ohne die Sprache könnte er sich weder in der Welt orientieren noch sich diese verfügbar machen.

Obgleich weder Nietzsches Perspektivismus noch dessen Ansatz Anerkennung bei Adorno finden, sind ihm dessen Überlegungen insofern nicht fremd, als er erkenntniskritisch bezweifelt, dass sich ein Standpunkt außerhalb der Sprachpraxis finden lässt, von dem aus jenseits von allen sprachlichen Entstellungen die Dinge so wahrgenommen werden könnten, wie sie wirklich sind. Charakteristisch für die Sprache ist die Inadäquanz von Gedanke und Sache, durch die keine Erkenntnis ihren Gegenstände ganz inne hat. Ebenso berühren sich Adornos Überlegungen mit Nietzsches Erwägungen in dem Punkt, wo dieser darauf verweist, dass allein die Sprache den Menschen einen Zugang zu der ihm umgebenen Welt gewährt und auf diese Weise unverzichtbar für das menschliche Dasein ist. Denn auch Adorno geht davon aus, dass Sprache als ‚Organon‘ des Denkens zu verstehen ist, die Bildung von Begriffen primär zu Zwecken der Naturbeherrschung erfolgt und dass Begriffe auf ‚Nichtbegriffliches‘ verweisen, zu dem wir keinen wirklichen Zugang haben. Nietzsches Perspektivismus reicht aber Adorno nicht aus, um zu erklären, wie die Begriffe einen Bezug zu Sachverhalten haben können, wo sie doch mit den Dingen nur in einer sehr fragwürdigen Weise übereinstimmen. Adorno begnügt sich nicht mit dieser Tatsache, an der er nicht nur einen negativen Aspekt wahrnimmt, sondern auch entdeckt, dass Begriffe, weil sie ‚Nichtbegriffliches‘ bedeuten, über sich hinaus meinen. Überzeugt, dass Begriffliches und Unbegriffliches als zwei verschiedene Bereiche nicht in ihrer Trennung absolut zu fixieren sind, ist Adorno weniger der von Kant hervorgehobene Umstand problematisch, dass zwischen Sprache und Außersprachlichem eine schier unüberbrückbare Kluft besteht. Wie Nietzsche und Gadamer geht Adorno davon aus, dass sich der Mensch die Welt einzig in der Sprache erschließt, und auch wenn die Begriffe dazu neigen, diesen Zugang zu verschütten, gehört doch „zu ihrem Sinn ...“, dass sie in ihrer eigenen Begrifflichkeit nicht sich befriedigen, obwohl sie dadurch, dass sie das Nichtbegriffliche als ihren Sinn einschließen, es tendenziell sich gleichmachen und damit in sich befangen bleiben“ [5, 23]. Begriffe neigen zur Objektivierung und Vergegenständlichung von Sachverhalten, die von sich aus weder Objekte noch Gegenstände sind.

Diese Einsicht lässt verständlich werden, warum Adorno in scheinbarer Umkehrung seiner Kritik an die Forderung nach Kommunizierbarkeit der Gedanken betont, dass der Schriftsteller in dem Maße, wie er präziser, gewissenhafter, sachlich angemessener sich auszudrücken versucht, um die Differenz zwischen Sache und Ausdruck auszulöschen, die unangenehme Erfahrung machen wird, dass sein literarisches Resultat für schwer verständlich gilt. Lässt sich aber diese Differenz überhaupt tilgen? Und ist es überhaupt sinnvoll, versuchen zu wollen, diese Differenz zu auszulöschen?

In dem Abschnitt der „*Minima Moralia*“, der den Gegenstand meiner momentane Ausführungen bildet, ist die Antwort auf diese Fragen mit einer gewissen Melancholie behaftet, da „jedem Gedanken ..., der nicht müßig ist, ... wie ein Mal die Unmöglichkeit der vollen Legitimation einbeschrieben“ [5, 101] bleibt. Wie vermag Sprache an Gedachtes heranzureichen, wenn doch die Sprache das Denken vorschreibt und dergestalt eine Legitimation des Gedankens behindert, wenn nicht gar verhindert und vielleicht sogar unmöglich macht?

Ausgehend von der Annahme, dass jede Erkenntnis eine Erkenntnis durch Begriffe ist, hat Kant bekanntlich die Einschränkung gemacht, dass Begriffe sich niemals unmittelbar auf einen Gegenstand beziehen; den Begriffen liegen keine ‚Bilder‘ der Gegenstände zugrunde; Denken ist nichts anderes als die Erkenntnis durch Begriffe: Die reinen Verstandesbegriffe liefern „*keine Erkenntnis von Dingen*“ [12, B 148]. Hegel stimmt Kant nicht nur darin zu, dass die Begriffe ihre eigene Wirklichkeit konstituieren; in der „Phänomenologie des Geistes“ radikalisiert er diese Einsicht zu der Annahme, dass das unmittelbare Sein nicht sprachlich zum Ausdruck gebracht werden kann. Aufgrund dieser unhintergehbaren Grenze der Sprache ist es letztlich „gar nicht möglich, dass wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können“ [11, 85], da der Begriff in etwas anderem als der sinnlichen Wirklichkeit existiert.

Dieser Annahme stimmt Adorno insofern zu, als er behauptet, dass „Sprache ... das Auszudrückende auf ein je schon Vorgegebenes und Bekanntes vermöge ihrer Allgemeinheit“ nivelliert [8, 477], und er das „Nichtidentische (als das) ... von seiner Allgemeinheit Unterschiedene, Differenziertere“ [7, 27] definiert, ohne sich Hegels These verpflichtet zu fühlen, dass in der sprachlichen Repräsentation *generell* nicht das Gemeinte als das unmittelbare sinnliche Sein zum Ausdruck kommt, sondern das Einzelne in der Form des Allgemeinen ausgesprochen wird, obwohl wir uns dabei das allgemeine Sein überhaupt nicht vorstellen. Kants Ansicht, dass die Begriffe, indem sie unterschiedliche Ansichten zu einer allgemeinen Vorstellung ordnen, eine Kenntnis von Dingen durch allgemeine Vorstellungen sind, bildet das theoretische Fundament von Hegels Überzeugung, dass das, was wir vom sinnlichen Sein sagen, von der sinnlichen Wirklichkeit unterschieden ist. Diese erkenntnistheoretische Prämisse teilt Adorno, auch wenn er Hegels Gedankengang mit einem Zusatz versieht: Dass unser Denk-



en von Sprache abhängig ist, versteht Adorno in der Weise, dass „der Begriff ... in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten ist, gegen das er durch seine Verdinglichung einzig sich abdichtet, die freilich als Begriff ihn stiftet“ [5, 24]. Hegels Prämisse trifft für Adorno nicht generell auf *die* Sprache zu, sondern beschreibt das Phänomen der Objektivierung nichtobjektiver Sachverhalte in der Sprache. Wie Nietzsche und Gadamer in ihren Überlegungen zur Sprache Abschied von einer Ontologie des Vorhandenen nehmen, in der Überzeugung, dass die Existenz eines Wortes *nicht* mit der Existenz des damit bezeichneten Sachverhaltes gleichzusetzen ist, vertritt auch Adorno die Ansicht, dass der *Gebrauch* der Sprache nicht mit dem gleichzusetzen ist, was in ihr eigentlich zur Sprache kommen soll: dem Nichtbegrifflichen, das im Begriff durch seine Bedeutung überlebt, auf die sich das Begriffsein des Nichtbegrifflichen gründet. Im Unterschied zu Gadamer, für den nicht die Frage das eigentliche Problem ist, wie wirklichkeitsnah oder -fern die Dinge zur Sprache gebracht werde, und im Gegensatz zu Nietzsche, für den der pragmatische Aspekt von Sprache letztlich am bedeutsamsten ist, besitzt die Sprache für Adorno eine wirkliche Erkenntnisbedeutung — auch wenn in seiner Perspektive das Sein des Wortes nicht in seiner Bedeutung aufgeht.

Ohne Frage ist Gadamer im Recht, wenn er darauf verweist, dass die „Vorbekanntheit des zu Bezeichnenden vor aller Bezeichnung ... nicht der Fall von Sprache“ [11, 101] ist. Allerdings würde Adorno hinzufügen, dass das Bezeichnete — das Vorsprachliche — lediglich einseitig, fragmentarisch, rudimentär und verstümmelt zur Sprache kommt. Es ist dieser Gedankengang, der verstehen hilft, warum Adorno im Kulturindustrie-Kapitel der „Dialektik der Aufklärung“ das Risiko auf sich nimmt, einen vermeintlichen Sprachverfalls diagnostizieren zu wollen, wenn er behauptet, dass „Sprache, die sich bloß auf Wahrheit beruft“, als „sinnlos“ erscheint und „einzig die Ungeduld (erweckt), rasch zum Geschäftszweck zu gelangen, den sie in Wirklichkeit verfolge“ [5, 173].

Was Nietzsche als anthropologisch unhintergebares Übel betrachtet, wendet Adorno zu der Frage nach der Möglichkeit, wie mittels der Sprache die Schranken der Sprache durchbrochen werden können, um das in den Blick zu bekommen, was die scheinbare Identität von Begriff und Sache — die bereits Platon im „Kratylos“ auf ihre Stimmigkeit untersucht — dementiert: das, was Sprache nicht sagt, obwohl es ihr vorausgeht und die Sprache sich darauf bezieht: das Nichtsprachliche, Nichtbegriffliche, Nichtidentische.

Erst dieser Gedanken hilft zu verstehen, warum Adorno im Kulturindustrie-Kapitel behauptet, dass die „Schicht der Erfahrung, welche die Worte zu denen der Menschen macht, die sie sprachen, ... abgegraben“ [6, 194] ist, weil die „Leistung, die der kantische *Schematismus* noch von den Subjekten erwartet hatte, nämlich die sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen *Begriffe* zu beziehen, ... dem Subjekt von der [Kultur-] Industrie abgenommen“ worden ist, die „den Schematismus als er-

sten Dienst am Kunden“ [6, 149] betreibt. Adorno geht davon aus, dass einst in Begriffen Erfahrungen eingegangen sind und dass ursprünglich in Worten etwas an Sachverhalten erkannt worden ist: „Begriffe wie Wehmut, Geschichte, ja: das Leben, wurden im Wort erkannt, das sie heraushob und bewahrte“ [6, 192]. Die Gestalt des Wortes konstituierte und spiegelte diese Erkenntnis. Indem die Kulturindustrie nicht an die in Worten sedimentierte Erkenntnis erinnert, sondern ihnen andere Erfahrungen bzw. Botschaften unterschiebt, durchtrennt sie das Band zwischen Wort und Bedeutung, Erfahrung und Sprache, welches laut Adorno im neunzehnten Jahrhundert der Dialekt noch verkörpert hatte. Der in Begriffen abgelagerte Inhalt an geschichtlicher Erfahrung, der im Wort zur Sprache gebracht wird und in dieser Form erstarrt, verliert sich in der „Trennung, die den Wortlaut als zufällig und die Zuordnung als zum Gegenstand als willkürlich erklärt“. Wie der Schriftsteller sich einer für jedermann klaren Darlegung und verständlichen Sprache verpflichtet fühlen soll, um nicht in den Ruf eines kaum lesbaren Autors zu geraten, wird in der Kulturindustrie das, was „an einer festgelegten Buchstabenfolge über die Korrelation zum Ereignis hinausgeht, ... als unklar verbannt“ [6]. Obgleich das Wort auf den Sachverhalt fixiert zu sein scheint, erstarrt es zur „Formel“, da es weder etwas vom eigentlichen Gegenstand zur Erfahrung bringt, noch etwas von seiner Erkenntnis, die im Wort eingegangen ist, in Erinnerung ruft. Was „durch den Zwang zu unbarmherziger Deutlichkeit“ vom sprachlichen Ausdruck abgetrennt wird, geht an Erkenntnis über den Gegenstand verloren. Wie das „gereinigte Wort“ keine Auskunft mehr über die in ihm sedimentierte Erkenntnis und Erfahrung macht, so verkümmert auch die Realität, deren Daten durch die Sprache registriert und aufbewahrt werden sollen, um als Information anderen mitgeteilt zu werden. Dergestalt geht laut Adorno die „Blindheit und Stummheit der Daten, auf welche die Positivität die Welt reduziert, ... auf die Sprache selber über“ [6, 193].

Die einleuchtende Schilderung dieses Vorgangs täuscht über die Frage hinweg, wie Sache und Ausdruck mit den Mitteln der Sprache zusammenrücken können, wenn es doch das Prinzip der Sprache sein soll, sich gegenüber dem Auszudrückenden zu verselbstständigen. Denn wie kann vom unkommunizierbaren Nichtsprachlichen bzw. Nichtbegrifflichen Wahres erkannt werden, wenn die Form der Erkenntnis (und Mitteilung) sprachlich-begrifflicher Natur ist?

Man könnte meinen, eine hinreichende Antwort auf diese Frage in Adornos Behauptung von der inneren Transzendenz des Begriffs, die diesem durch seinen Bezug auf Nichtbegriffliches eigen ist, zu finden. Doch wie ist etwas in Begriffen darstellbar, worauf sich die Begriffe beziehen, ohne es doch aus eigener Kraft zur Darstellung bringen zu können? Die vorläufige Antwort lautet: Durch die Darstellung, die keine Repräsentation im Sinne einer kognitiven Vorstellung ist, sondern eine eigene Form, die etwas hervorbringt, an dem Autor wie Leser teilhaben. Unklar ist vorerst noch, welche Kriterien die Darstellung erfüllen muss, um im Begrifflichen

Nichtsbegriffliches transformieren zu können. Man kann die Frage auch so stellen: Wie ist es möglich, die Schwäche der Begriffe, sich vor das zu stellen, was sie doch eigentlich ausdrücken sollen, zu überwinden? Wie können Begriff und Sache ihre Differenz minimieren, ohne sie doch gänzlich abschütteln?

#### IV. Darstellung und Rhetorik

Eingebunden in die jeweilige Sprache der Darstellung werden die Begriffe gleichsam verflüssigt, indem sie in Konstellationen sich gruppieren, um an ihnen das gewahr werden zu lassen, was die Begriffsschemata verdecken. Allein die Darstellung in Form solcher Begriffskonstellationen repräsentiert, was das Material, der „Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr“ am Begriff. Dass die Darstellung der Konstellation der „Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken“, dient, führt Adorno darauf zurück, dass die Begriffe, indem sie sich „um die zu erkennende Sache ... versammeln“, denkend erreichen, was begriffliches „Denken aus sich notwendig ausmerzt“ (Ebd., 165). Offen bleibt, wie der Rückgang der Begriffe auf Sprache zu denken ist. Offensichtlich meint Adornos, dass das Verhältnis, in das die Form der Konstellation die Begriffe in der Darstellung setzt, um sie um eine Sache zu zentrieren, bereits als Sprache zu bezeichnen ist, wenn er Sprache und Darstellung ineins setzt. In wechselhaften Gruppierungen um einen Sachverhalt fokussiert, sollen die Begriffe jene sprachliche Vieldeutigkeit rückgewinnen, die sie als Gesprochene im Vollzug der Sprache haben.

Die Rückgewinnung der sprachlichen Vieldeutigkeit ist jedoch nur ein erster Schritt. In Annäherung an das gesprochene Wort soll der Begriff nicht nur die Vieldeutigkeit wiedererlangen, die erst der Stellenwert, den er im Zusammenhang der jeweiligen Rede besitzt, mindert; es soll auch das begriffliche Identifikationsprinzip aufgebrochen werden, um dem nichtbegrifflichen Sinn des Begriffs gewahr zu werden, den die Form der Konstellation zu einer vorläufigen Darstellung kommen lassen soll.

Die Wiedereingliederung der Begriffe in Sprache, die Erinnerung an die sprachliche Form der Begriffe ist der Versuch, das mimetische Potential der Sprache, ihr unbegriffliches Ausdrucksmoment, das die Darstellung objektiviert, für das geschriebene Wort nutzbar zu machen. Als Über- und Umformung bisheriger sprachlicher Ausdrucksformen, in Auflösung vorgegebener Bedeutungszusammenhänge und Formen des Zusammenhangs von Worten soll die Darstellung die Bedeutungsvielfalt einzelner Sprachelemente ausspielen und dergestalt Begriffe zum Sprechen bringen, um die ‚Sprache der Dinge‘ nachzuahmen und auf diese Weise den ‚Schöpfungsakt‘ nachzuahmen, in dem Begriffe ihre Bedeutung erlangt haben. Auf die zu Beginn des Vortrages genannten Fragen können wir nunmehr antworten: Laut Adorno haben die Dinge sehr wohl ihre Sprache, die zu hören im Gebrauch der Sprache verloren zu gehen droht.

Darstellung ist der Ausdruck einer neuen Zusammenstellung von Begriffen zum Zwecke ihrer Freiset-

zung aus festgefügtten Bedeutungszusammenhängen; als Nichtidentität von Begriff und Erfahrung soll die Differenz zwischen Sache und Ausdruck in der Darstellung nicht zur Ruhe kommen und zu immer neueren Konstellationen herausfordern. In der „Ästhetischen Theorie“ behauptet Adorno vom Ausdruck, dass er „der Widerpart des etwas Ausdrückens“ ist, da sich sein „Sprachcharakter“ von der „kommunikativen Sprache“ unterscheidet, und zwar durch seinen „mimetischen Vollzug“ von Sprache [1, 171].

Mit diesem Hinweis haben wir eine weitere Antwort auf die zu Beginn des zweiten Teils gestellte Frage, warum Adorno die Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens als eine Fiktion bezeichnet. Denn inwieweit die Darstellung, die das Gedachte kommunizierbar, d. h. mitteilbar machen will, die Differenz von Ausdruck und Sache überhaupt unterläuft, macht Adorno abhängig von der Rückgewinnung und der Teilhabe am Vollzug der Sprache, die die ‚gesprochene Sprache‘ insofern verliert, als sie in Form von Bedeutungszusammenhängen, Satzstrukturen und Sinnkontexten erfolgt. Dass die Begriffe bzw. Worte, indem sie ein Eigenleben entfalten, etwas von dem zurückerhalten würden, was sie während ihrer Bildung einmal hatten, ist eine ambivalente Behauptung. Denn konträr ist der Ausdruck dem Begriff nicht aus dem Grund, weil er sich vom Vollzug der Sprache noch nicht gelöst hat; vielmehr verwandelt der Ausdruck als ein solcher Vollzug den Begriff in das zurück, was sich in ihm chiffriert, und zwar mit Hilfe des Torsohaften, Polyvalenten und Vieldeutigen, das die Signifikanz ‚kommunikativer‘ Sprache aufbricht und dergestalt ‚unkommunizierbar‘, genauer gesagt: teilweise unkommunizierbar werden lässt. Denn die mimetisch künstlerische Sprachlichkeit stellt sich weniger in der völligen Negation der tradierten Sprachlichkeit her, eher durch die schrittweise Abweichung von gewohnten Zusammenhängen, bei der der ‚Konflikt von Ausdruck und Bedeutung in der Sprache ... nicht ... schlicht zugunsten des Ausdrucks entschieden‘, sondern ‚als Antinomie respektiert‘ wird [8, 441].

Somit lässt sich als sprachliche Form der Ausdruck zunächst nur negativ, d. h. in seiner Differenz zur gebräuchlichen Sprache charakterisieren, schließt er doch die Destruktion des Sinns des Dargestellten, d. h. den Bruch mit einer je schon vorgegebenen Vorstellung von der Form und des Sinns am Dargestellten ein, durch die die Darstellung Transzendenz erlangen soll. Dieses Verfahren lässt Gedanken nicht unkommunizierbar werden. Wie moderne Kunst findet auch die schriftstellerische Darstellung Gehör, aber kein Verständnis, weil sie ihre Sprache nicht an andere richtet, um ihnen etwas mitzuteilen, sondern die Form als etwas setzt, dem ihr (geläufiger) Gehalt zu widersprechen scheint. Wie überzeugend es auch klingen mag, wenn Adorno darauf verweist, dass die Paradoxie und Widersprüchlichkeit der Form die Möglichkeit einer Dechiffrierung der Begriffe bezeugt, so stellen sich doch ernsthafte Schwierigkeiten ein, wenn man berücksichtigt, dass der Ausdruck der Darstellung nur dann spricht, wenn das, was er mitzuteilen beabsichtigt, gehört und erhört wird.



Damit wären wir erneut bei der Ausgangsfrage des zweiten Teils: meines Vortrages: Gibt es Gedanken, die unkommunizierbar sind? In der Tat scheint es für Adorno unmitteilbare Gedanken zu geben, jedenfalls in dem Sinne, dass es nicht in die Macht des Autors liegt, seine Gedanken anderen in überzeugender Weise nahe zu bringen. Als Vollzugsform des Zusammenspiels von Rhetorik, Ausdruck, Sprache und Konstellation überbrückt die Darstellung diese Verlegenheit laut Adorno insofern, als das „Überredende der Kommunikation ... (die) Bestimmung der Darstellung an sich“ ist. Die Überredung aber ist abhängig von dem „Bezwingenden“ der Konstruktion der Darstellung [8, 31].

Eine solche Formulierung ruft jene Kritiken in Erinnerung, die die Definition der Rhetorik als eine Kunst der Überredung in der Weise deuten, dass der Zuhörer, überwältigt vom Redefluss des Redners und geblendet von der einleuchtenden Darlegung, nicht zur klaren Besinnung über das Gesagte kommt. Es scheint, als ob Adorno sich diesem Verständnis annimmt, wenn er nahe legt, dass die Darstellung dem Leser und Interpreten überreden soll, um diesen am Vollzug von Sprache teilhaben zu lassen, von dem er sich durch die Abkehr der Darstellung von der ‚kommunikativen‘ Sprache und der sprachlichen, hermetischen Introvertiertheit der Darstellung ausgesperrt fühlt. In Adornos Erörterung hat die nie endgültig abgeschlossene Anstrengung der Rhetorik, etwas glaubhaft zu machen, ihren Ursprung weniger in der bloßen Überredung als im Dilemma, die ‚kommunikative‘ Sprache aufgeben zu wollen, ohne ganz auf sie verzichten zu können. Adorno greift die tradierte Vorstellung von Rhetorik auf, jedoch in einer Weise, dass die Rhetorik in ihrer scheinbaren Schwäche ihre eigentliche Stärke demonstriert: Der Vorwurf, die Praxis der wohlgeformten Worte und der Kunst des sprachlichen Vortrages, die der Überredung oder Überzeugung der über den dargelegten Sachverhalt urteilenden Zuhörer dient, dürfte kaum etwas mit der Frage nach der Wahrheit zu tun haben, bietet Adorno ein methodisches Mittel, um scheinbar gültige Wahrheiten einer Welt der allgegenwärtigen instrumentellen Vernunft in Frage zu stellen.

Das ist jedoch lediglich der ideologiekritische Aspekt in Adornos Reaktualisierung der Rhetorik, deren systematischer Zusammenhang komplexer ist: Adornos Rückgriff auf die Rhetorik setzt keine wählbare Alternative zu einer Einsicht voraus, die man auch haben könnte, sondern zu der Plausibilität, die man nicht hat. In diesem Sinne ist m. E. Adornos Rede von den unkommunizierbaren Gedanken letztlich zu verstehen. Die Wiedererlangung der Vieldeutigkeit der Worte, deren Verschiedenheit nicht ganz verschieden ist, sondern an eine „Einheit des Wortes ... in der Sachen“ [8, 31] mahnen, und die Durchbrechung des begrifflichen Identifikationsprinzips können mittels der Darstellung einleuchten, sind jedoch nicht beweisbar. Es gibt Gedanken, wie das Nichtidentische, über das sich nicht wie über andere Dinge verständigt werden kann, weil der Bezug „zu dem Gegenstand ... auf die volle Durchsichtigkeit seiner logischen Genesis verzichtet“, soll nicht

der einzelne Gegenstand in der Form des Allgemeinen und Beständigen unvollständig zum Ausdruck kommen. Darin liegt eine tiefe „Unzulänglichkeit“ [2, 100 f.], die der Hilfe der rhetorischen Überredungskunst nicht entbehren kann, deren Gleichsetzung mit einem Erzwingen zu dem tradierten Vorurteil der Rhetorik gehört, da die Zustimmung allein als das auf Widerruf erlangte Resultat der Überredung zu betrachten ist.

Wenn jedoch der tiefere Beweggrund des Überredens laut Kant im Fürwahrhalten zu suchen ist, das den Autor bewegt, seinen Lesern seine Auffassungen dergestalt mitzuteilen, dass sie von ihnen auch dann als einleuchtend anerkannt werden können, wenn sie nicht im Detail erläuterbar sind, schließt Adornos Prämisse, dass „die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ... (die) Erfahrung“ ist [4, 752], im Kontext der von ihm reaktualisierten Rhetorik eine Erfahrung ein, die sich als das beschreiben lässt, was der junge Hegel am Beispiel des erlebten Ereignisses der Taufe schildert: dass das Subjekt aus der Selbstverständlichkeit eines gewohnten Sprachhorizonts in andere Horizonte eintaucht und sich dabei so verändert, dass es in ein Andersgewordenes zurückkehrt. Die rhetorische Technik der Verwandlung der Sprache in eine assoziative ‚Reihung‘, deren Elemente anders sich verknüpfen als in Subsumtion unter Vorgegebenes und Bekanntes, korrigiert den Schein, dass das Subjekt sich jenseits von der Sprache ein Bild von der Welt macht. Denn es macht die nach geeigneten Worten vergebens suchende Erfahrung, dass es im Wandel der Sprache sich selbst wandelt. In diesem Sinne betont Adorno, dass der „Denkende ... sich zum Schauplatz“ einer geistigen „Erfahrung“ (174, 21), über die sprachlich sich Rechenschaft zu geben „Lücken“ hinterlässt: Lücken — so der Titel des von mir erörterten Abschnitts der „Minima Moralia“ —, die nicht subjektive Inkonsistenzen des Denkens verschulden, sondern sich daraus ergeben, dass sich das in der Sprache ausdrückende Subjekt „eine Relevanz vortäuscht, die ihm entzogen“ [1, 178] ist, da es, „hinter seiner Verdinglichung hertappend“, durch das „mimetische Rudiment“ einschränkt, was an „Sprache gewinnt“ [1, 179]. Mit dieser Äußerung aus der „Ästhetischen Theorie“ verlegt Adorno nicht nur den Schwerpunkt von der Entgegensetzung von Wort und Ausdrückendem auf die Persistenz der im sprachlichen Ausdruck objektivierten Erfahrung. Es entsteht auch der Eindruck, dass Adorno letztlich weder den Glauben an die welterschließende Kraft der Sprache noch an die Möglichkeit eines kognitiven Zugangs zur ‚Sprache der Dinge‘ aufzugeben vermocht hat.

Diese Zuversicht steht in einem eigentümlichen Kontrast zu dem, was als das Fazit von Adornos Überlegungen zum Phänomen Massenkultur gelten kann: dass das Glücksversprechen eines richtigen Lebens zur Illusion verkümmert. Dass kein, richtiges Leben im falschen Ganzen‘ möglich ist, diese zentrale These aus den „Minima Moralia“ gründet sich nicht zuletzt auf den Befund, dass das Denken von der Sprache abhängig ist. Wir denken in der Sprache, nicht unabhängig von ihr. Den Gebrauch der Sprache jedoch bestimmen nicht wir,

er ist uns vorgegeben, nicht zuletzt von dem, was Adorno Kulturindustrie genannt hat. Wenn wir uns mit der Sprache eine Vorstellung von der Welt machen, die deformierte Sprachpraxis aber verhindert, eine andere Vorstellung von der Welt zu erhalten als die, die wir mittels der Sprache zu denken imstande sind, wie sollen wir dann eine angemessene Antwort auf die Frage finden, was für *unser* eigenes Leben richtig ist? Wie ist auf diese fundamentale Frage mit gutem Gewissen zu antworten, wenn doch unsere Sprache, in deren Bahnen sich unser Denken bewegt, es uns bereits verwehrt, anderer Leben- und Handlungsmöglichkeiten als die finden, die gegenwärtig uns als unausweichlich einzig möglich erscheint?

#### LITERATUR

1. *Theodor W. Adorno*. Ästhetische Theorie. — Frankfurt/M., 1973.
2. *Theodor W. Adorno*. Minima Moralia. — Frankfurt/M., 1989.
3. *Theodor W. Adorno*. Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. — Frankfurt/M., 1967.

4. *Theodor W. Adorno*. Komposition für den Film. — Leipzig, 1977.
5. *Theodor W. Adorno*. Negative Dialektik. — Frankfurt/M., 1982.
6. *Theodor W. Adorno*. Dialektik der Aufklärung // Max Horkheimer, Gesammelte Schriften. — Bd. 5. — Frankfurt/M., 1987.
7. *Theodor W. Adorno*. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. — Frankfurt/M., 1990.
8. *Theodor W. Adorno*. Noten zur Literatur. — Frankfurt/M., 1974.
9. *Theodor W. Adorno*. Gesammelte Schriften. — Bd. 10.2. — Frankfurt/M., 1977.
10. *Hans-Georg Gadamer, Hegel und Heidegger* (1971). Gesammelte Werke, Tübingen. — 1987. — Bd. 3. — S. 87-101.
11. *Hegel*. Phänomenologie des Geistes, Werkausgabe / Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel. — Frankfurt/M., 1969-1971.
12. *Immanuel Kant*. Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe. — Bd. III, hrsg. von Wilhelm Weischedel. — Frankfurt/M., 1990.
13. *Friedrich Nietzsche*. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Kritische Studienausgabe. — Bd. 1. — München, 1988. — S. 875-890.

*Передплатуйте  
і читайте  
журнал*

## ІНТЕГРАТИВНА АНТРОПОЛОГІЯ

У ВИПУСКАХ ЖУРНАЛУ:

- ◆ Методологія інтегративних процесів
- ◆ Генетичні аспекти біології та медицини
- ◆ Патологічні стани і сучасні технології
- ◆ Філософські проблеми геронтології та геріатрії
- ◆ Дискусії

**Передплатні індекси:**

- для підприємств та організацій — 08210;
- для індивідуальних передплатників — 08207

**Передплата приймається у будь-якому передплатному пункті**