

Von einem anderen „linguistic turn“

Über Wendungen kritischer Theorie dargestellt in einer Monographie von Philip Hogh.

Philip Hogh, Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno, Weilerswist-Metternich: Velbrück 2015.

Sebastian Schreull

Man kommt vermutlich nur in einer Abschlussarbeit dazu, Werke anzugehen, die eine denkwürdige Offenheit auszeichnet. Man fängt mit dem Schreiben an und im Schreiben bemerkt man, dass man sich mit einer unendlichen Aufgabe konfrontiert sieht. Wie soll man denn all diese Aussagen Adornos systematisieren, die er zur Sprache, Schrift oder zum Sprechen getätigt hat? Adornos Äußerungen zu diesen Gegenständen sind nicht nur auf sehr unterschiedliche Werke verstreut; sie werden in den unterschiedlichsten Konstellationen gebraucht, ob dies nun die Ästhetik, Logik, Rhetorik oder die Musikphilosophie betrifft. Adornos Denken der Sprache überschreitet so die traditionellen Grenzen der Philosophie und der Einzelwissenschaften. Das erschwert das akademische Schreiben über dieses Denken: Es scheint so, als ob man so viele Gebiete überblicken müsste, um es angemessen zu beurteilen. Oder man nimmt dies gerade als Problem dieses Philosophierens: Es sei überfordernd, anmaßend, eine bodenlose Form der Vernunftskritik, die den Aporien der Bewusstseinsphilosophie erlegen sei und seinen Maßstab der Kritik nicht länger ausweisen könne – wenn man mit Jürgen Habermas polemisierte. Wer mit Adorno heutzutage Sprachphilosophie denken will, der setzt sich dem Streit aus.

Philip Hoghs Dissertation stellt sich dieser Aufgabe und es sind die unterschiedlichsten philosophischen Gebiete, die er angeht: Kapitelüberschriften wie „Naturgeschichte der Sprache als zweite Natur“ oder „Theorie des Namens“ weisen auf die Nähe zu den tradierten Rezeptionen Adornos hin. Allerdings werden diese mit gegenwärtigen Formen des Denkens der Sprache konfrontiert – prominent sind Ansätze der postanalytischen Philosophie vertreten: John McDowells und Robert Brandoms Überlegungen sind dafür in besonderer Weise geeignet, da sie ebenso wie Adorno eine Aneignung des Hegel’schen Erbes vollziehen. Wer sich also fragt, was Brandom unter „materieller Inferenz“ versteht oder wie McDowell die Begrifflichkeit der Wahrnehmung argumentiert, der wird dort in jene regen Debatten um die Sprache als gesellschaftliche Praxis eingeführt. Doch auch die nun beinahe klassisch anmutenden Bezugspunkt für ein Durcharbeiten der Adorno’schen Sprachphilosophie werden diskutiert: Saussures Strukturalismus, die Referenz jener Modellierungen, die unter dem ominösen Begriff des Poststrukturalismus firmieren, und entscheidend, da wesentlicher Bezugspunkt für die Rechtfertigung einer Verabschiedung des Werkes Adornos: die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas. Dies geschieht an Gegenständen, die die Spannweite dieser Arbeit nur andeuten sollen: Es geht um das Verhältnis von Logik und Sprache, ihre Vermitteltheit mit gesellschaftlichen Praktiken, um den so schillernden Begriff der Kommunikation, aber auch um das Verhältnis der Kunst zur Philosophie, letztlich aber um alles, da sich in der Rede die Individuen „potentiell als Mitglieder eines Vereins freier und gleicher Menschen an[erkennen], der real noch nicht existiert“.

Das klingt nun nach einem üppigen, unübersichtlichen Tableau, was diese Dissertation uns bereitet. Allerdings führt ein roter Faden durch diese so unterschiedlichen Gebiete; Hoghs Sprache selbst ist klar und unkompliziert. Er entwickelt nicht die einzelnen Argumente aus der immanenten Bearbeitung von Texten, sondern verfolgt mit der Analyse einzelner Zitate Adornos eine Argumentation, die sich nachvollziehbar am Gesamtwerk ausweist. Dies ist der Gewinn von Hoghs Arbeit: Sie liefert selbst aus unveröffentlichtem Material entscheidende Aussagen, hat die gesammelten Schriften durchpflügt, die Sekundärliteratur in ihrer Breite aufbereitet. Allein dafür lohnt die Lektüre.

Ein Jargon, wie ihn mancher Text zu Adorno pflegt, ist dieser Schrift fremd. Die Begründungen sind gut verständlich, man liest weiter, während man schwierigen Denkbewegungen folgt. Und dies ist wiederum dem Gegenstand geschuldet – Adorno überfordert: Das ist die Natur oder Form seines Schreibens. Und Hogh hat einen „Brocken“ abgeliefert, der dies systematisch einfangen will.

Wie verortet man sich in kritischer Theorie?

Wer die Sprachphilosophie Adornos rekonstruiert, der befindet sich mitten in einem Handgemenge. Es sei auf seine Extreme zugespitzt: Die kritischen Theoretiker, die sich zum Habermas'schen „linguistic turn“ bekennen, mögen die Nase rümpfen über diese vergebene Liebesmühe, da man doch ein postmetaphysisches Denken pflege. Schließlich sei doch schon hinreichend bewiesen, dass sein Denken nicht anschlussfähig sei. Indes wartet bereits die Einleitung in diese Schrift mit einem Zitat auf, was diese Vorstellungen irritieren müsste: „Philosophie, die nicht Sprachphilosophie ist, kann heute eigentlich überhaupt gar nicht vorgestellt werden.“¹ Wie konnte also Adornos Philosophie mit dem Hinweis verabschiedet werden, dass sie den „linguistic turn“ noch nicht vollzogen habe?

Die orthodoxen Vertreter werden eher die akademische Verwässerung aufspüren, da Adorno hier nur gemäß einer Mode gelesen werden würde. Orthodoxe Bewahrer kritischer Theorie verwerfen den „linguistic turn“ Habermas' häufig in einer Weise, dass die Bedenken von Habermas nicht ernst genug genommen werden, so sehr sie auch Adorno nicht treffen mögen. Sprachphilosophie überhaupt scheint der Verrat eingeschrieben zu sein. Diese Getreuen wird nachdenklich stimmen, dass Hogh mit ähnlichen Modellierungen der Kritik der politischen Ökonomie und Psychoanalyse arbeitet, der frühen kritischen Theorie verpflichtet ist: „Die kommunikationstheoretische Kritik, die seit dem *linguistic turn* in der kritischen Theorie an Adorno geübt wurde, wollte zeigen, dass es für eine kritische Theorie der Gesellschaft nicht ausreicht, die Möglichkeit einer emanzipierten Gesellschaft allein in der Erfahrung von Kunstwerken als Vorschein zu situieren. [...] Ich wollte zeigen, dass Adornos

¹ Theodor W. Adorno: *Ontologie und Dialektik*, Frankfurt am Main 2002, S. 61.

Philosophie genau dazu einen wichtigen Beitrag geleistet hat und dass kein Grund dafür besteht, sie als überholt zu begreifen“.

Man kann Hoghs Argumentation als Strategie in diesem Erbschaftsstreit lesen: Mit orthodoxen Vertretern eint ihn die Betonung des Nichtsprachlichen gegenüber den Gefahren eines sprachlichen Idealismus, die Verteidigung eines essayistischen oder antisystemischen Schreibens. Bezogen auf jene Kommunikationstheoretiker will er zeigen, dass ihre Kritik zwar ein Problem markiert, aber nicht dasjenige Adornos ist. Sein normativer Maßstab sei auch dort zu situieren, wo ihn Habermas ansetzt: im Sprechen. Es geht also darum zu erweisen, inwiefern sich dieser linguistic turn schon in kritischer Theorie ereignete, bevor dies mit einem solchen Bruch oder einer solchen Wende verknüpft wurde.

Inwiefern dem nun in aller begrifflichen Differenziertheit zuzustimmen ist, darüber muss man streiten. Unbestreitbarer Verdienst dieses Werkes ist es, dass diese Diskussion so überhaupt geöffnet wird. Und bei aller Kritik, die sich nun, vielleicht an Nuancen eröffnet, muss man doch eingestehen, dass diese Strategie aufgeht. Ich will mich daher auf jene Gedankengänge erst einmal fokussieren, die Streitpunkte darstellen, die die Debatte um einen kritisch-theoretischen Begriff der Sprache befördern könnten.

Name und Natur

Hogh hebt mit einer Theorie der Sprachgenese an, die die Medialität der Sprache unterstreicht: „Die Sprache ist für das Subjekt welterschließend, insofern das Subjekt nur durch seinen sprachlich vermittelten Bezug zu Objekten und anderen Subjekten überhaupt ein Subjekt ist. Die Konstitution des Subjekts findet so sehr durch das Erlernen einer Sprache in menschlicher Praxis statt wie die Sprache selbst erst dadurch, dass sie gesprochen wird, konstituiert wird und als eine dem Subjekt vorausgesetzte zweite Natur existiert“. Das kann man als Explikation der These von der Unhintergebarkeit der Sprache auslegen. Wir können nicht jenseits der Sprache denken. Es wäre ein mythischer oder göttlicher Standpunkt, wenn wir uns danach fragten, ob denn die Sprache überhaupt (nicht bloß einzelne Ausdrücke oder Begriffe) auf die Welt zuträfe, ob wir die Dinge so in ihrer Besonderheit überhaupt

fassen könnten oder Ähnliches mehr. Die Vorstellung, dass wir um die Welt, die Dinge in einer Bestimmtheit irgendwie wüssten und sie dann bloß sprachlich mitteilten, ist einer jenen instrumentalistischen Auffassungen von Sprache, die Hogh in seiner Arbeit kritisiert.

Im Anfangen der Sprache rekonstruiert Hogh jedoch eine gewichtige Differenz, die er an der „Dialektik der Aufklärung“ herausarbeitet: „Die magische Einheit von Name und Sache, die in den rituellen Praktiken frühmenschlicher Kollektive wirksam war, wurde im Aufklärungsprozess zum Gegenstand der Kritik und aufgelöst.“ Transformiere sich der Name „zum Zeichen“, werde „die Sache aber nicht mehr als die besondere erfahren, die sie auch im Falle des im Ritual beschworenen Naturschreckens noch war, denn dieser war einmalig und unverwechselbar. Das Faktum der Einmalig- und Unverwechselbarkeit zeigt sich schlicht daran, wie genau das Ritual Regeln vorgibt, die befolgt werden müssen und wie sehr diese Regeln sich nach dem den Schrecken verursachenden Phänomen richten.“ Dieses „sinnlich-praktische“ Tun des Rituals verknüpft Hogh nun mit dem Begriff der Mimesis, dem Sich-ähnlich-Machen. Dies gewinnt eine gewisse Brisanz dadurch, dass genau dieser Begriff Ansatzpunkt der Habermas’schen Kritik wurde. Nach Habermas wird er als ein so radikal Anderes der instrumentellen Vernunft von Horkheimer und Adorno konzeptioniert, dass dies „nach ihren eigenen Begriffen unmöglich ist“², nämlich die Vorstellung einer „zwanglos-intuitiven Erkenntnis“³. Wir werden darauf zurückkommen müssen.

Das, was ich nun als Schwierigkeit benenne, wirkt wie Flohknackerei, die allerdings eine argumentative Figur kritisiert, die in der Arbeit wiederkehrt: Wenn das Ritual so durch Regeln bestimmt ist, dann garantiert dies eben auch seine Wiederholbarkeit, in das sich unweigerlich die Differenz einschreibt, weil es sonst nicht als die unterschiedenen Wiederholungen des Selben anzusprechen wäre. Die mit dem Ritual verbundene Sache wird daher nicht einfach als „besondere“ erfahren, sondern notwendig auch als ein Allgemeines – verstehbar ist das Ritual eben nur *a/s* Sprache, da es in seiner Regelmäßigkeit Allgemeinheit bedeutet, aber in seinem besonderen

² Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1995, Band I, S. 512.

³ Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1988, S. 220.

Vollzug erst diese ‚stiftet‘. Das Ritual ist *in* Sprache, die den Widerspruch ausdrückt, „daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch“⁴. Der durch das Ritual beschworene Naturschrecken ist dadurch nicht nur er selbst, sondern in aller Ähnlichkeit auch ein Anderer. Das Spannende an Hoghs Arbeit ist nun, dass sich diese Differenzierung mit anderen Bestimmungen dieses Werks verträgt. Er selbst arbeitet eine Dialektik des Namens heraus, die gewisse Momente stärker betont, so dass dies produktive Spannungen in der Lektüre bereitet.

Benjamin'sche Verwirrungen

Als Flohknackerei mag es anmuten, aber es hat weitreichende Konsequenzen für einen Begriff der Sprache. In Adornos und Benjamins Philosophie sind diese Unterscheidungen wesentlich. Die Frage ist, inwiefern Name, Wort und Zeichen aspektuale Unterscheidungen am Sprechen, die notwendig aufeinander bezogen sind, – oder ob sie etwa im Sinne einer genetischen Modellierungen als Stufen oder distinkte Klassen zu denken sind. Hoghs Interpretation von Benjamins „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ (der für Adornos Denken, nicht nur des Namens maßgebliche Text) tendiert eher zum Letzteren.

Benjamin bezieht sich in diesem hermetischen, zur Selbstverständigung verfassten Traktat auf die Genesis. Hogh folgt darin der hegemonialen Lesart des Textes, dass jene „reinen Sprache“, die Benjamin zu Anfang seines Traktats bestimmt, „als Ausdruck der Versöhnung des Menschen mit der Natur“ zu denken sei: „Zwischen Mensch und Dingen besteht so für Benjamin ein kontinuierlicher Kommunikationszusammenhang. Diese Form der Kommunikation wird durch nichts unterbrochen, sie ist vielmehr als sprachtheoretische Fassung einer vollkommen versöhnten Welt zu begreifen, in der nichts und niemand durch nichts und niemand beim Ausdruck und bei der Mitteilung seiner selbst gehindert wird.“ Diese reine Sprache wird so als ein „paradiesischer Zustand“ vorgestellt.

⁴ Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung, in: Adorno – Gesammelte Schriften, Darmstadt 1998, Band 3, S. 31.

Gegen eine solche Interpretation spricht, dass Benjamin selbst einbekennt, dass dies *nicht* als faktische Beschreibung eines historischen Zustandes oder einer „offenbarte[n] Wahrheit“⁵ zu lesen sei, was eine solche „versöhnte Welt“ zweifellos sein müsste. Sonst wäre auch unverständlich, warum Benjamin explizit gegen eine „mystische Sprachtheorie“⁶ Position bezieht, die eben jenen paradiesischen Zustand als Maß nimmt, um etwa den Verfall der heutigen Sprachen zu kritisieren. Und damit keine Missverständnisse aufkommen: Auch Hogh erläutert freilich, dass ein solcher Zustand „realiter nie existiert“ habe.

Dennoch liest Hogh den Namen hier „als Ausdruck der Erfahrung eines ganz bestimmten Gegenstands“: „[D]er Name [wäre] nur dann angemessen, wenn die Benennende sich im Nennen vom zu Benennenden bestimmen ließe, [...] im Namen teilte sich durch die subjektive Erfahrung hindurch das benannte Individuum selbst mit.“ Die Nähe zu gewissen romantischen Sprachkonzeptionen drängt sich hier auf. Hogh kommt auf diese Annahme einer paradiesischen Versöhnung, indem er Benjamins Metapher von der „Sprache der Dinge“ als einen bestimmten Zustand oder als ein Ideal begreift. Benjamin verweist aber darauf, dass die Dinge damals nicht einfach sprachen, wie wir Menschen es tun, da „alle Natur [...] sich in der Sprache mit[teilt], also letzten Endes im Menschen“⁷. Die Dinge sprechen nicht in einem wörtlichen Sinne, aber beiläufig ist der Ausdruck nicht für sie, irgendwie ist es auch ‚ihr‘ Ausdruck. Die „Sprache der Dinge“ ist eine Metapher für ein begriffliches Problem: „Zu sagen, dass etwas *ist*, heißt sagen zu können, was es ist. Man kann nicht wissen, was etwas ist, wenn man es nicht *als Es selbst* anspricht; die Vorstellung von einem Seienden, von dem nicht als von *ihm* gesprochen werden könnte, ist sinnlos.“⁸

Benjamin benutzt die Erzählung der Genesis, um zu erläutern, warum Sprache als *das* Medium unseres Tuns zu begreifen ist, indem wir die Sprache als Mittel

⁵ Walter Benjamin: Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: Gesammelte Schriften, Band II.1, Frankfurt am Main 1991, S. 147.

⁶ Ebd., S. 150.

⁷ Ebd., S. 144.

⁸ Jan Müller: Begriffliches Sprechen. Zur sprachphilosophischen Grundkonstellation der frühen Kritischen Theorie, in: Malte Völk u.a. (Hg.): „...wenn die Stunde es zuläßt.“ Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, Münster 2012, S. 187.

gebrauchen. Er beschreibt also nicht einen Zustand, in dem alles sich seiner selbst angemessen ausspricht, sondern stellt eine höherstufige Reflexion der Sprache *überhaupt* dar: „Was eine Sache ist (ihr Wesen oder die Art und Weise, in der sie ist), ist einerseits nicht *nichts*sprachlich denkbar – zugleich ist es andererseits nicht so denkbar, als hinge es irgendwie ursächlich oder ‚konstitutiv‘ von unserem faktischen, empirischen Sprechen ab.“⁹

Die „Sprache der Dinge“ verdeutlicht, dass die Dinge nicht durch unser Sprechen ins Sein kämen oder darin völlig artikuliert seien. Darüber hinaus zeigt sie an, inwiefern Sprache nicht einfach ein Mittel ist, was einen von vielen Zugängen zur Welt markierte, sondern *die Form* unseres Verhältnisses zur Welt ist, in der wir an dieser Form in gewissem Sinne arbeiten.

Das sind überaus schwierige Denkbewegungen, die meine Sätze nur unzureichend wiedergeben. Ich muss daher auf zwei luzide Aufsätze verweisen, die von Jan Müller stammen: der bereits zitierte „Begriffliches Sprechen“, aber auch „‚Arbeit am Medium‘ und ‚Krise des Sprechens‘. Bemerkung zur mimesis-Metapher bei Erich Auerbach aus der Perspektive der Sprachphilosophie Walter Benjamins“¹⁰. Das ist selbstverständlich zu den Lesenden gesprochen, denn Hogh bezieht sich auf Müller und wir können trotz dieser Kritik an Hogh anknüpfen, wenn er erläutert, warum Sprache konstitutiv für Subjektivität und unser Tun ist. Die Auslegung Müllers gestattet uns allerdings, die begrifflichen Schwierigkeiten zu umgehen, die Hogh den Namen etwa mit einer besonderen Erfahrung verknüpfen lässt, deren Maß so ungewiss bleibt.

Die Schwierigkeiten eines Vorsprachlichen

Müllers Rekonstruktion der sprachphilosophischen Überlegungen Benjamins und Adornos bietet zudem eine andere Lesart der Mimesis, die eben nicht von der hegemoniale Lektüre Habermas' oder Wellmers getroffen wird, dass wir „darüber nur

⁹ Ebd.

¹⁰ Abrufbar unter:

https://www.academia.edu/11458355/_Arbeit_am_Medium_und_Krise_des_Sprechens_.Bemerkung_zur_mimesis-Metapher_bei_Erich_Auerbach_aus_der_Perspektive_der_Sprachphilosophie_Walter_Benjamins; letzter Zugriff am 15. August 2015.

reden können wie über ein undurchschautes Stück Natur“¹¹. Mimesis sei kein Vorsprachliches, Anderes der Vernunft oder eine bestimmte Form der Erfahrung. Hogh selbst bringt die Mimesis allerdings mit einer anderen Erfahrung der Dinge oder Gegenstände in Verbindung, so als ob er darauf insistieren wollte, dass da etwas von der Kritik getroffen werde, was so unabgegolten sei. Das ist strategisch überaus sinnvoll, begrifflich ließe sich dies aber anders begründen.

Mimesis steht erst einmal dafür, dass etwas nachgeahmt, so dass in der Tätigkeit etwas einem anderem ähnlich wird. Bezogen auf die Sprache: Das Angesprochene sei dem Gesagten *ähnlich*, weil es für uns *als* dieses Etwas nur im miteinandergeteilten Sprechen *sei*, allerdings darin nicht aufgehe. Adorno spricht ja auch nicht von der Mimesis als einem Vorsprachlichen oder einer besonderen Weise der Erfahrung, sondern vom „mimetische[n] Moment der Sprache“¹², was er als „Gegenpol“ ihres „signifikativen Elements“¹³ begreift, aber nicht als von ihr absolut Anderes.

Hogh entwickelt eine andere Lesart, die sich dem skeptischen Angriff aussetzt, wie man davon in dieser Bestimmtheit oder überhaupt davon wissen könne. Sie erfolgt aber aus Gründen, die kohärent zu seiner Auslegung des Namens sind, daher einer anderen argumentativen Zielsetzung verpflichtet oder vielleicht strategischer Natur sind. Wo so eifer-süchtig um die rechte Auslegung gestritten wird, wie in kritischer Theorie, bedarf es solcher Anknüpfungspunkte, des gemeinsamen Bezuges, um wirkend zu intervenieren. Die Geste des Bruchs mit allen etablierten Lesarten, die Rückkehr zur ‚eigentlichen‘ Textbedeutung setzt sich stets einer Abwehr aus, die so nicht zu überwinden sein wird. Dies meine ich nicht etwa ironisch oder geringschätzig. Die Reflexion dieser Praktiken der Überlieferung, des Wirkens in diesen Zusammenhängen gehört nun einmal zur „Sache selbst“.

Hogh knüpft also in seiner Lesart sowohl an das an, was ‚neuere‘ Vertreter kritischer Theorie als Problem artikulieren, aber was auch an diejenigen anschließt, die sich

¹¹ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1995, Band I, S. 512.

¹² Theodor W. Adorno: Ontologie und Dialektik, Frankfurt am Main 2002, S. 65.

¹³ Ders.: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins, in: Adorno – Gesammelte Schriften, Darmstadt 1998, Band 11, S. 471.

eher den ‚älteren‘ Schriften verpflichtet fühlen. Der Autor von „Ausdruck und Kommunikation“ vollzieht dies dergestalt: „Dem sprachlichen Ausdruck des Subjekts ist darum ein ‚unbegrifflich-mimetisches‘ [...] Moment vorausgesetzt, in dem sich die gesellschaftliche Erfahrungen des Subjekts niedergeschlagen haben, die dann durch die Allgemeinheit der Sprache zwar einerseits erst die Bestimmtheit erlangen, wodurch andererseits aber gerade das durch die Sprache Unausdrückbare an diesen Erfahrungen verstummt.“

Das Merkwürdige daran ist wiederum, dass das, was ich nun als Kritik andeuten will, durchaus in dieser Arbeit enthalten ist oder damit zu explizieren wäre. Der Begriff des Ausdrucks ist nach Hogg nicht auf den sprachlichen zu reduzieren, sondern wird als ein „präsprachlich[er]“ bestimmt, was gleichgesetzt wird mit diesem „unbegrifflich-mimentischen“. Für den sprachlichen Ausdruck gilt nach Hogg, Adorno zitierend, dass er das Nicht-Identische „immer doch identifiziert“¹⁴. Etwas identifizieren bedeutet, etwas als etwas zu bestimmen, beispielsweise etwas als Exemplar einer Gattung, was jener „Allgemeinheit der Sprache“ zugeordnet wird.

Wir könnten nun Hogg folgen, indem der Begriff des Ausdrucks irgendwie in sich gespalten ist (in einen „unbegrifflich-mimetischen“ und einen sprachlichen), wo zu fragen wäre, warum dafür dieser eine Begriff gebraucht wird, wenn er doch so Verschiedenes bezeichnet? Das, was der Autor in Verschiedenheit setzt, ist aber notwendig aufeinander verwiesen: Es drückt sich etwas aus, was nur im Ausdrücken *dieses* Etwas ist. Das Unausdrückbare *ist* erst als ein solches, indem es im Verhältnis zum Ausdrückbaren gedacht wird. Es zeigt sich im Scheitern, im Missverstehen unseres Tuns, indem wir eben, auch streitend, uns ausdrücken. Kurzum: Könnte das Unausdrückbare so bestimmt werden, wäre es ja zum bloßen Ausdruck regrediert, denn selbst ein Verstummen ist eben *auch* als Ausdruck zu verstehen. Als so Bestimmtes ist es nur *in* Sprache; als Präsprachliches wäre es noch nicht einmal ein „undurchschautes Stück Natur“.

¹⁴ Ders.: Skoteinos oder Wie zu lesen sei, in: Adorno – Gesammelte Schriften, Darmstadt 1998, Band 5, S. 336.

Verdinglichung aus Gewohnheit

Diese Arbeit ist deshalb für die Diskussion gewinnbringend, weil sie unterschiedliche Lesarten des Adorno'schen Werkes nicht verdeckt, sondern darstellt und in ein Verhältnis zueinander setzt. Die oben angedeuteten Schwierigkeiten ergeben sich auch daraus, dass Hogh gewisse Züge oder Übertreibungen der Philosophie Adornos auslotet. Wenn er davon spricht, dass dieses Projekt darin bestünde, „eine verdinglichte Sprache wieder zum Sprechen zu bringen, d.h. sie wieder zum eigenen Medium der Menschen zu machen“, dann gibt dies konzentriert das oben Diskutierte wieder: Kann Sprache als solche so verdinglicht (so allgemein, so identifizierend etc.) sein, dass wir wieder diese selbst zum Sprechen bringen müssten? Oder ist es so, dass uns in unserem Sprechen widerfährt, dass unsere Sprache bisweilen verdinglicht ist, indem wir in bestimmten Weisen übereinander sprechen? Wenn wir aber die Sprache als verdinglicht ansprechen, dann *sind* wir in Sprache und diese kann so nicht einfach als solche „verdinglicht“ sein. Wir sprechen doch dieselbe Sprache, wenn wir etwas verdinglichend sagen *und* wenn wir dies kritisieren. Auf ein bloßes „Zeichensystem“ wird Sprache auch in kapitalistischen Verhältnissen nicht zu bringen sein.

Aber ich will die geneigten Lesenden nicht noch länger strapazieren. Schließlich sind noch 300 Seiten Hogh zu lesen, was gewiss nicht abendfüllend geschehen wird. Lesen wir doch diese Rezension als eine Übertreibung. Schlaglichter sollten auf die Punkte gelenkt werden, die meines Erachtens zu diskutieren sind, wenn es um eine Aneignung der Adorno'schen Sprachphilosophie geht. Wenn nämlich Anfang und Ausdruck der Kritik die „wirkliche Bewegung“ (Marx und Engels) ist, dann ist es wesentlich, wie wir das alltägliche oder gewöhnliche Sprechen begreifen, ob etwa die Kunst eine Abweichung von diesen Vollzügen darstellt oder ob sie etwas zum Ausdruck bringt, was als Missverstehen, Scheitern oder Leiden stets anwesend ist, in aller Verdrängung oder Abwesenheit – das wäre so ein anderes Moment, was diskutiert werden müsste.

Und beinahe legt sich ein Schatten auf jene kohärenten Interpretationen, die unterschiedliche Formen kritischer Theorie synthetisieren, die Vermittlung stiften zwischen Orthodoxie und Diskursethik, die erlesen werden sollten. Wie Hogh das

Problem des Nicht-Identischen erläutert, den Begriff der Konstellation darstellt oder die blinden Flecken der postanalytischen Philosophie herausarbeitet, das philosophische Darstellen als Praxis expliziert – selten wird so nachvollziehbar über Adorno gesprochen. Kein Zitatflickenteppich ausgebreitet, kein munterer Behauptungsreigen.

Hiermit liegt ein Werk vor, was den systematischen Zugriff auf das Werk Adornos erleichtert, in einem Band konzentriert, das Verstreute und Umherschweifende dieser Schriften darstellt. Es ist ein Plädoyer, sich diesem Erbe der Sprachphilosophie zu stellen, die Diskussion darüber zu entfachen. Wenn Hogh gegen Ende die Kriterien eines „menschenwürdigen Gesprächs“ nach Adorno benennt, so ist doch gleichermaßen nicht nur an die „Erfahrung der Negativität gegenwärtiger Kommunikation“ zu erinnern, sondern auch daran, wie notwendig das Missverstehen ist, um den Anderen wirklich zu verstehen. Und dies ist nun keineswegs dem Autor zugeneigt gesprochen. Hier ist doch über kritische Theorie zu streiten – jenseits der eingehetzten Grabenkämpfe.

Sebastian Schreull arbeitet als Studienrat in Hamburg und promoviert zur Unterscheidung von Philosophie und Literatur.