

Chiffren des Unverfügbaren

Die Logifizierung der Spekulation bei Hegel und deren messianische Sprengung bei Adorno und Derrida

1 Einleitung

Wenngleich die Zeiten einer verhärteten Frontstellung zwischen Kritischer Theorie und poststrukturalistischer Tradition – für die Habermas' Generalabrechnung in *Der philosophische Diskurs der Moderne* wohl das wirkmächtigste Beispiel ist¹ – mittlerweile vorbei sein dürften, so werden beide immer noch allzu oft im Modus eines unproduktiven Antagonismus diskutiert. Ein wesentlicher Beitrag dazu, beide Denkkzusammenhänge produktiv in Bezug zueinander zu setzen, kann angesichts dessen in der ideengeschichtlichen Rekonstruktion liegen, hat diese doch das Potenzial, gemeinsame Problemstellungen herauszuarbeiten und auf geteilte Traditionen zu verweisen. Besonders eindrücklich lässt sich dies an zwei Galionsfiguren beider Denkrichtungen darstellen: Theodor W. Adorno und Jacques Derrida, deren Philosophie in unterschiedlicher Form als eine Kritik dessen gelesen werden kann, was Derrida die „Metaphysik der Präsenz“² nannte.

Dieser Sachverhalt soll im vorliegenden Beitrag primär an Adornos und Derridas ineinander verflochtener Auseinandersetzung mit Hegel einerseits, dem jüdischen Erbe andererseits dargestellt werden. Hierbei wird zu demonstrieren sein, inwiefern beide ihre Philosophien einer Kritik der idealistischen Identität von Geist und Sein in Auseinandersetzung mit Hegel erarbeiten, sie dabei jedoch stets auf jenen Kern der Hegel'schen Dialektik rückbeziehen, der in beiden Umgangsformen mit Hegel immer wieder als zentrales Motiv hervortritt.

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1991.

2 Derrida, Jacques: *Grammatologie*. 12. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, S. 43.

Dreh- und Angelpunkt der Konzeptionen beider ist die Logifizierung der Spekulation bei Hegel, das Denken des Absoluten als Sinnhorizont einer metaphysisch-rationalen Begriffslogik. Sowohl für Adorno als auch für Derrida ist die als System konzipierte spekulative Begriffslogik Hegels gleichermaßen Bezugs- wie Abgrenzungspunkt. Beide kritisieren aus unterschiedlichen Perspektiven einen sich aus dieser Begriffslogik ergebenden metaphysischen Immanentismus, den beide im Rekurs auf theologische Motive, die sie wiederum der jüdischen Tradition entnehmen, aufzubrechen versuchen.

2 Metaphysik als Bewegung des Begriffs bei Hegel

Nach Hegel entfaltet sich die dialektische Bewegung aus den Widersprüchen begrifflichen Denkens. Die Konfrontation des Begriffs mit dem in ihm nicht Aufgehenden bringt diese Bewegung in Gang. Begriff im emphatischen Sinne ist das, was widersprüchliche Attribute vor dem Sinnhorizont ihrer Einheit im Absoluten vermittelt: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.“³

Ausdruck findet diese Form der Vermittlung in dem, was Hegel den „spekulativen Satz“ nennt. In ihm artikuliert sich die spekulative Einheit von Allgemeinem und Partikularem im Medium des Begriffs. Als Beispiel hierfür führt Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* den Satz „Gott ist das Sein“⁴ an. Augenscheinlich vollzieht der Satz schlicht die Prädizierung des Subjekts „Gott“. Dadurch entsteht allerdings ein Spannungsverhältnis zwischen begrifflicher Allgemeinheit und dem dadurch zu prädizierenden Subjekt des Satzes. Gott droht in den Begriff des Seins aufgelöst zu werden. Dementsprechend, so Hegel, wird das Denken in einem „Gegenstoß“⁵ wieder auf das Subjekt des Satzes zurückgeworfen. Die Aufgabe begrifflicher Bestimmung – unter der Prämisse, dass diese als spekulatives Unternehmen zu verstehen sei, mithin also vom Sinnhorizont des Absoluten geleitet

3 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie. In: Ders.: Theorie-Werkausgabe, Bd. 2. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986, S. 7–138, hier S. 96.

4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1986, S. 59.

5 Ebd., S. 58.

wird – wird so dynamisiert und prozessualisiert. Sie entwindet sich der prädikativen Logik simpler Aussagesätze, eben weil die spekulative Einheit des Absoluten als Identität von Identität und Nichtidentität in ihnen nicht gefasst werden kann.

Die begriffliche Konkretion eines Sachverhalts konstituiert stets eine attributive Einschränkung in Form bestimmter Negation. Zu sagen, was etwas ist, impliziert zu sagen, was es nicht ist. Begriffliche Erfassung scheidet Nichtidentisches aus – und bleibt darin dennoch auf dieses bezogen. Der Sinnanspruch eines Absoluten kann somit nicht bei der einfachen, in Hegels Worten: der bloß abstrakten Negation stehen bleiben. Das Allgemeine lässt sich nicht vom Partikularen trennen, jedoch sind beide zugleich auch nicht einfach identisch. Die spekulative Bewegung ergibt sich vor diesem Hintergrund aus der notwendigen Prozessualität der Darstellung der Identität von Identität und Nichtidentität. Wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* deutlich macht, kann diese spekulative Darstellung nur mittels der Sprache zu ihrem Ausdruck kommen. Die Aufhebung der Widersprüche des spekulativen Satzes kann somit nur auf eine Weise erfolgen – durch die Bildung weiterer Sätze:

Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf *unmittelbare* Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffes in sich muß *dargestellt* sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung. Als Satz ist das Spekulative nur die *innerliche* Hemmung und die *nichtdaseiende* Rückkehr des Wesens in sich.⁶

An anderer Stelle beschreibt Hegel diese Prozessualität spekulativer Darstellung als „Fortgehen des Begriffes“.⁷ Der einzelne, isolierte Satz ist nach Hegel durch „innerliche Hemmung“ charakterisiert und beschreibt die „nichtdaseiende Rückkehr des Wesens in sich“. Denn, wie Hegel bereits in der Differenzschrift hervorhebt: „[E]in

6 Ebd., S. 47.

7 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M. 1986, S. 308.

Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes und bedarf einen anderen zu seiner Begründung usf. ins Unendliche“.⁸ Ihm fehlt in seiner Isolation jene dialektische Bewegung, die den Begriff erst zum Begriff im dialektischen Sinne macht. Deutlicher beschreibt Hegel dies in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*:

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.⁹

Demgegenüber steht:

Was gewöhnlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verstandesbestimmungen*, auch nur allgemeine *Vorstellungen*: daher überhaupt *endliche* Bestimmungen. [...] Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche *Historie*. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr* ist.¹⁰

In diesem Sinne gilt, wie Günter Wohlfahrt hervorgehoben hat:

Der durch die Identität der Identität und der Nichtidentität von Subjekt und Prädikat zu kennzeichnende spekulative Satz ist der Satz, insofern er sich der denkenden Betrachtung [...] darstellt als solcher, der sich selbst zerstört, der die Bewegung hat, durch sich selbst als Satz zu verschwinden.¹¹

Es gehe mithin, so Wohlfahrt, um „die in einem Satz nicht auszusprechende dialektische Bewegung des Satzes“.¹² Bereits in diesen Ausführungen klingt an, was auch Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Hegel als zentrale Prämisse bestimmt, nämlich „dass

8 Hegel, *Differenz*, S. 36.

9 Hegel, *Enzyklopädie I*, S. 308.

10 Ebd., S. 310.

11 Wohlfahrt, Günter: *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*. Berlin 1981, S. 196f.

12 Ebd., S. 197; vgl. auch Schubert, Alexander: *Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Berlin 2021, S. 415–418.

der Platz der Semiologie im Zentrum [...] der Hegelschen Logik¹³ zu verorten sei. Die Vorstellung von Sprache als dem Medium der spekulativ-dialektischen Bewegung macht auch Hegel selbst an anderer Stelle explizit. So spricht er vom „spekulative[n] Geist“ der Sprache als Sprache¹⁴ und macht diesen vor allem am Charakter des Zeichensystems Sprache als einer entäußert-verobjektivierten Allgemeinheit fest:

[I]n der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht. Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*.¹⁵

Sprache ist durch den ihr eingeschriebenen Widerspruch geprägt, dass sie zum einen der prädikativen Logik des syntaktischen Satzbaus folgt, ihr zum anderen aber eine Intention auf Allgemeinheit eingeschrieben ist, die an Wahrheitsgehalte heranzureichen beansprucht, die ihrerseits wieder die bloß prädikative Logik sprengen. Die Prozessualität spekulativ-dialektischen Denkens entspricht so der wesensmäßigen Prozessualität der Sprache selbst, die bereits *in sich* vom paradoxalen Mit- und Gegeneinander von spekulativem Anspruch und identitär-prädikativer Form geprägt ist. Aus dieser intrinsischen Widersprüchlichkeit entsteht die wesensmäßige Prozessualität des Sprachgeschehens. In der Sprache Derridas: Zeichen verweisen auf weitere Zeichen.

In diesem Kontext gilt es hervorzuheben, dass der spekulative Referenzpunkt der besagten sprachförmig dialektischen Bewegungen seine historischen Vorläufer im Theologischen hat, als deren Säkularisat er zu verstehen ist. Es ist kein Zufall, dass Hegel zur Erläuterung des spekulativen Satzes gerade den Satz „Gott ist das

13 Derrida, Jacques: Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die hegelsche Semiologie. In: Engemann, Peter (Hrsg.): Die *différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004, S. 150–217, hier S. 150.

14 Hegel, Enzyklopädie I, S. 205.

15 Ebd., S. 74; vgl. auch: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Frankfurt a. M. 1986, S. 80.

Sein“ heranzieht. So schreibt Hegel in der *Enzyklopädie* über den Wahrheitsanspruch von Philosophie und Offenbarungsreligion, dass „[d]er Gehalt [...] derselbe“¹⁶ sei. Und in der *Wissenschaft der Logik* wird dieser Gehalt explizit als ein Konvergieren von spekulativer Logik und Theologie beschrieben:

Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*¹⁷

Hegels spekulative Metaphysik des Begriffes markiert hierin zuvorderst einen, wie Peter Koslowski hervorhob, „Übergang vom Supernaturalismus der philosophischen Theologie und Geschichtstheologie zum Naturalismus und zur Geschichtsphilosophie“.¹⁸ Durch diese Verschränkung von Immanenz und Transzendenz bildet sie einen paradoxen, typisch postmetaphysisch-metaphysischen Denkmodus aus, in welchem die Welt zugleich auf sich selbst reduziert wird und über sich selbst hinausweist. Eine Denkbewegung, die für den deutschen Idealismus im Ganzen charakteristisch ist und an die, wie noch zu zeigen sein wird, sowohl Adorno als auch Derrida anknüpfen werden:

Hegels Philosophie ist die philosophische Säkularisation von Theologie und die theologische Erweiterung der Metaphysik zur metaphysischen Logik des absoluten Geistes. Philosophie wird zur Theologie erweitert, Theologie zur metaphysischen Logik säkularisiert. [...] die metaphysische Logik Hegels hat [...] die Verweltlichung und Verzeitlichung des Absoluten, seine philosophische Säkularisation zur Folge.¹⁹

Dies kommt bereits im Frühwerk Hegels zum Ausdruck, wo dieser selbst den Säkularisierungsanspruch der eigenen Philosophie hervorhob:

16 Hegel, *Enzyklopädie* I, S. 24.

17 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik* I. Die objektive Logik. Frankfurt a. M. 1986, S. 44.

18 Koslowski, Peter: Säkularisation und Desäkularisation der Ersten Philosophie. Desäkularisation als Kritik der säkularisierten Philosophie des Deutschen Idealismus. In: *Archivio di Filosofia* 79, 2 (2011), S. 173–184, hier S. 174.

19 Ebd., S. 175.

[Es] blieb [...] unseren Tagen aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie zu vindizieren.²⁰

In dieser Verschränkung von spekulativer Begriffslogik und säkularisierter Theologie zeigt sich ein über Hegel hinausreichender, allgemeiner Zug des postkantischen Denkens, der zugleich ein geistesgeschichtliches Signum der Moderne konstituiert. Die kantische Metaphysikkritik überführte die Wahrheitsansprüche dogmatischer Metaphysik ihrer Antinomien und machte so den naiven Glauben an die unmittelbare Zugänglichkeit metaphysischer Wahrheitsgehalte sowohl durch theoretische Vernunft als auch durch Offenbarung unmöglich. Zugleich jedoch war klar, dass Metaphysik durch diese Kritik der reinen Vernunft nicht einfach abzuschaffen war. Kant war sich vielmehr der Tatsache bewusst, dass es, vor allem aus der Perspektive praktischer Vernunft, metaphysische Bezüge gibt, die „sich die Vernunft genötigt [sieht] anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen.“²¹ Die ambivalente Säkularisierung, die der deutsche Idealismus hierin vollzog, war auch für die Philosophie Adornos zentraler Gegenstand der Auseinandersetzung:

Die idealistische Lehre vom Absoluten möchte theologische Transzendenz als Prozeß absorbieren, einer Immanenz zubringen, die kein Absolutes, von ontischen Bedingungen unabhängiges duldet. Vielleicht ist es die tiefste Unstimmigkeit des Idealismus, daß er einerseits Säkularisation zum Äußersten vollziehen muss, um nicht seinen Totalitätsanspruch zu opfern, andererseits jedoch sein Phantom vom Absoluten, die Totalität, allein in theologischen Kategorien aussprechen kann.²²

Dieses Dilemma einer postmetaphysischen Metaphysik prägte die Konzeptionen des deutschen Idealismus und artikulierte sich in Form eines Einwanderns der ehemals in außerweltlichen Theologomena verankerten, unvermittelten Transzendenzgehalte in Kategorien weltlicher Immanenz. In diesem Sinne repräsentiert auch die Hegel'sche Begriffsmetaphysik ein solches Einwandern der Trans-

20 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Positivität der christlichen Religion. In: Ders.: Theorie-Werkausgabe, Bd. 1: Frühe Schriften. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986, S. 104–229, hier S. 209.

21 Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage. Akademie-Ausgabe, Bd. 3). 2. Aufl. Berlin 1911, S. 526.

22 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, S. 201.

zendenz in die Immanenz. Die Bewegung des Begriffes verweist auf jene spekulativen Sinnhorizonte, die im einzelnen Begriff nicht aufgehen. Logik treibt spekulativ-metaphysische Gehalte vermöge ihrer eigenen Erkenntnisansprüche aus sich selbst heraus.

Wie in den folgenden Kapiteln zu zeigen sein wird, nehmen sowohl Adorno als auch Derrida den Faden der Hegel'schen Begriffsspekulation auf und verfolgen eine ähnliche Strategie in Bezug auf die Überwindung der von ihnen ähnlich wahrgenommen Probleme der Hegel'schen Begriffsmetaphysik. Bei beiden besteht diese in Form einer Art gebrochenen Re-Theologisierung des säkularisierten Charakters der Hegel'schen Metaphysik.

3 *Différance* und bestimmte Negation: Hegel und Derrida

Dreh- und Angelpunkt der Hegel'schen Dialektik ist die wesensmäßige Prozessualität metaphysischer Wahrheitsgehalte, die sich aus deren Säkularisierung ergibt. Erst durch diese nimmt Metaphysik die paradoxe Form einer in sich in der Immanenz selbst artikulierenden Transzendenz an. Spekulation erscheint dementsprechend als Prozess des notwendigen Weiterverweisens von Sinn im Medium des Logos, verstanden im doppelten Sinne als Sprache und Vernunft.

Diese Form der „Logifizierung der Spekulation“²³ korrespondiert mit Derridas Konzept der Dekonstruktion, das auf seiner Kritik am „Phonologozentrismus“ beruht und für das Hegel eine doppelte Rolle erfüllt: „Hegel is not only the most complete manifestation of that which deconstruction seeks to undo. Hegel also opens up the possibility of the task of thinking difference.“²⁴

Mit dem Begriff des Phonologozentrismus beschreibt Derrida die epistemologische Privilegierung der gesprochenen gegenüber der Schriftsprache. Der Phonologozentrismus, so Derrida, privilegiere das gesprochene Wort, da die Gleichzeitigkeit von Artikulation und mentaler Repräsentation mit dessen Grundprämisse korrespondiere, der Vorstellung von Sinn als „Präsenz“ und somit unmittelbarer

23 Sieverding, Judith: Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty. Münster 2007, S. 64.

24 Barnett, Stuart: Introduction: Hegel Before Derrida. In: Ders. (Hrsg.): Hegel after Derrida. 2. Aufl. London 2001, S. 1–38, hier S. 27.

Verfügbarkeit. Die Schriftsprache erscheine dementsprechend als Nicht-Präsenz und Unverfügbarkeit von Sinn und somit als reines Derivat des als ursprünglicher angenommenen gesprochenen Wortes. In diesem Sinne charakterisiert Derrida nahezu die gesamte abendländische, mindestens aber die cartesianische philosophische Tradition mit dem Begriff „Metaphysik der Präsenz“.²⁵

Derridas wesentlicher Einwand gegen diese Tradition besteht in dem Argument, dass weder in der Schriftsprache noch in der verbalen Sprache der Sinn jemals wirklich „präsent“ ist. Hier setzt der Begriff der *différance* an. In Anlehnung an den Strukturalismus Ferdinand de Saussures definiert Derrida Sinn als relational statt als substanzial. Somit existiere Sinn nur im Relationsgefüge der Zeichen untereinander, von denen jedes einzelne nur die Funktion habe, sich von allen anderen zu unterscheiden. „Sinn“ erscheine so nur als ständiges Weiterverweisen von Signifikanten auf andere Signifikanten, da kein Zeichen eine positive, sondern lediglich eine negative und relationale Bedeutung aufweist. Diesen Prozess bezeichnet Derrida auch als „Spur“, eine Spur allerdings, die niemals zu einem konkreten „Sinn“ führt, dennoch aber als Prozess der zeichenhaften Artikulation Bedingung alles als solchen verstandenen Sinns ist: „Die Spur *ist nichts*, ist nicht ein Seiendes; sie übersteigt die Frage *Was ist* – und macht sie vielleicht erst möglich.“²⁶

In dieser Verschränkung eines gleichzeitig physisch-präsent gemeinten Unterschieds mit dem komplementären Aspekt eines Unterscheidens im zeitlichen Sinne – im Sinne eines Aufschubs – liegt auch die Bedeutung des Derrida’schen Neologismus *différance*. Dieser verbindet das französische Wort für „Unterschied“, „*différence*“, mit der Verlaufsform „*différent*“ (in etwa: „unterscheidend“, aber auch: „aufschiebend“), die den zeitlichen Aspekt betont.²⁷

Der, wie Derrida selbst betont, „Punkt fast absoluter Nähe zu Hegel“²⁸ zeigt sich hierbei vor allem im Stellenwert der Negativität bei beiden Denkern, die sowohl als Vollzug der Unterscheidung als auch als faktisch-präsentischer Unterschied gedacht wird. Die

25 Derrida, *Grammatologie*, S. 43.

26 Ebd., S. 131; vgl. außerdem S. 107–114, 122–129.

27 Derrida, Jacques: *Die différance*. In: Peter Engelmann (Hrsg.): *Die différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004, S. 110–149, hier S. 117–120.

28 Derrida, Jacques: *Positionen*. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. 2. Aufl. Wien 2009, S. 69.

ontologischen Kategorien werden so wesentlich prozessual. Bei Hegel wird diese Form der Negativität zu Beginn der großen Logik hervorgehoben:

Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben sosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.²⁹

Eine ähnliche Struktur zeigt sich in Derridas Bestimmung der *différance*:

Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte „gegenwärtige“ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal [...] des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt [...].³⁰

Grundsätzlich lässt sich hierbei, vor allem in Bezug auf die Begriffe der *différance* bei Derrida und der bestimmten Negation bei Hegel, von einem gemeinsamen Ausgangspunkt in der generativen Kraft des Negativen in Form der Unterscheidung sprechen, die dabei auf Bedeutung als Sinnhorizont konstitutiv bezogen bleibt.³¹

Nichtsdestoweniger interpretiert Derrida sein eigenes Projekt der Dekonstruktion in Abgrenzung zu Hegel, denn auch dieser wird von Derrida als ein Denker der Metaphysik der Präsenz gelesen:

Die Bewegung, in der Hegel den Unterschied (*différence*) zum Widerspruch bestimmt [...] ist genau dazu ausersehen, die letzte (onto-theo-logische) Aufhebung des Unterschieds möglich zu machen. Die

29 Hegel, Wissenschaft der Logik I, S. 83.

30 Derrida, Die *différance*, S. 125.

31 Ein verwandter Gedankengang findet sich bei Wilhelm Lütterfelds, der den Begriff der *différance* dem des „Negativen überhaupt“ bei Hegel annähert. Lütterfelds, Wilhelm: Das Erklärungsparadigma der Dialektik. Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels. Würzburg 2006, S. 251–254.

différance – die also nicht der dialektische Widerspruch in jenem Hegelschen Sinne ist – markiert die kritische Grenze der Idealisierungsvermögen der Aufhebung überall da [...], wo sie operieren können.³²

Bestimmte Negation wird somit von Derrida als immer schon teleologisch verstanden: „Der Begriff der Aufhebung“ sei dadurch charakterisiert, dass er „alle Negativität wiederanzueignen sich abquält.“³³ Die Abgrenzung der *différance* von Hegels Begriff der bestimmten Negation entspringt der Vorstellung, dass im Hegel’schen System jedweder Negativität nur die Rolle ihrer eigenen letztendlichen Aufhebung in einer präsentischen Metaphysik zukomme. Dementsprechend legt Derrida großen Wert auf die wesensmäßige Unterscheidung seines eigenen, im Konzept der *différance* auf den Begriff gebrachten Verständnisses von Negativität von jenem, das er Hegel zuschreibt:

[Ich] habe [...] versucht, die *différance* [...] von der Hegel’schen Differenz zu unterscheiden. Und dies eben gerade an dem Punkt, wo Hegel, in der großen *Logik*, die Differenz als Widerspruch bestimmt, mit dem alleinigen Ziel, sie mit Hilfe des syllogistischen Prozesses der spekulativen Dialektik in die Selbstpräsenz einer onto-theologischen oder onto-teleologischen Synthese aufzulösen, zu interiorisieren, aufzuheben.³⁴

Diese Vorstellung einer letztlich immer schon in substantieller Teleologie aufgehobenen Negativität als Grundcharakteristikum des Hegel’schen Denkens, mithin also einer Prozessualität, deren Telos immer schon a priori feststeht, durchzieht Derridas Auseinandersetzung mit Hegel in all seinen Werken:

This is Derrida’s fundamental criticism of Hegel’s *Aufhebung* both here and in virtually all his other texts where Hegel figures: the sublating that operates within the Hegelian system is always and already *teleological*. It can never surpass its own trajectory, since its vectors are always favoured within the preordainment of its system. It is always factoring negation towards presence and meaning.³⁵

32 Derrida, Jacques: *Dissemination*. Wien 1995, S. 15.

33 Derrida, Jacques: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. In: Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1976, S. 380–421, hier S. 389.

34 Derrida, *Positionen*, S. 69.

35 Hass, Andrew: *Hegel and the Art of Negation. Negativity, Creativity and Contemporary Thought*. London 2013, S. 94f.

Vor allem in Derridas Auseinandersetzung mit Hegel in *Der Schacht und die Pyramide* bezieht er diese grundsätzlichen Vorbehalte gegen das Hegel'sche Denken explizit auf dessen Semiologie und bescheinigt dieser „Phonologozentrismus“:

[D]ie der Stimme verliehene Autorität [steht] in einem grundlegenden Zusammenhang mit dem ganzen Hegelschen System [...], mit seiner Archäologie, seiner Teleologie, seiner Eschatologie, mit dem Willen zur Parusie und mit allen Grundbegriffen der spekulativen Dialektik, besonders denen der Negativität und der *Aufhebung*.³⁶

Letztlich zeigt sich aber trotz Derridas Distinktionsgesten eine Wahlverwandtschaft zwischen beiden Denkern, was die Beschreibung des *Prozesses* der Signifikation angeht. Hierbei bringt Derridas Abarbeiten an der Hegel zugeschriebenen präsentischen Teleologie der Signifikation auch und vor allem seine eigene Ambivalenz in diesen Fragen zum Ausdruck. Denn, wie in Kapitel 5 noch zu zeigen sein wird, kommt Derrida selbst nicht umhin, eine Teleologie der Signifikation anzunehmen. Schon der Begriff der Spur zeigt an, dass Zeichen nur deswegen auf andere Zeichen verweisen, weil der Impetus der Signifikation im Sinnhorizont eines zu erreichenden Sinns liegt. Diese Ambivalenz eines postmetaphysischen Denkens, das sich dennoch der metaphysischen Gesten bedient und bedienen muss, beschreibt auch Johannes-Georg Schüle in seiner Studie zu *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*:

Um das zu denken, was sich der Philosophie als Metaphysik entzieht, kann auf Philosophie als Metaphysik weder zur Gänze vertraut noch völlig verzichtet werden. [...] In einer doppelten Geste an Metaphysik festzuhalten, um mit ihr über sie hinauszudenken, stellt er [Derrida] als eine Grundbewegung der Dekonstruktion vor.³⁷

36 Derrida, Schacht, S. 177.

37 Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*. Hamburg 1993, S. 12.

4 Systemphilosophie und Immanentismus: Adorno und Hegel

Adorno gelangt auf anderem ideengeschichtlichem Wege zu seiner Auseinandersetzung mit Hegel. Zur Zeit der intellektuellen Sozialisation Adornos war der Neukantianismus die dominante Schulphilosophie. In Adornos eigener intellektueller Distinktionsbewegung war der Rekurs auf Hegel zuvorderst ein Mittel, sich der trockenen rationalistischen Strenge der kantischen und neukantischen Tradition zu entziehen. In diesem Sinne griff Adorno Hegels spekulative Dialektik zunächst als ein Mittel auf, die starren Antinomien der kantischen Erkenntniskritik zu verflüssigen, die, so Adorno, „terroristisch wird mit dem Verbot[,] das Absolute zu denken“, und so „unaufhaltsam zum Denkverbot schlechthin“³⁸ tendiere. Adorno hebt in diesem Kontext die Negativität spekulativer Dialektik als herrschafts- und identitätskritisch hervor. Dennoch wird bei Hegel, so argumentiert Adorno in nicht unähnlicher Weise wie auch Derrida, die bestimmte Negation gerade dadurch, dass sie letztendlich wieder in einem harmonischen Ganzen aufgehoben wird, ihres kritischen Impetus beraubt. In den *Minima Moralia* bringt Adorno diese Ambivalenz auf den Punkt:

Die Dialektik ist der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern und [...] das mindere Wort zum Stärkeren zu machen. [...] Aber sie war als Mittel[,] Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft.³⁹

Als „Mittel[,] recht zu behalten“, verschluckt die dialektische Bewegung jeden ihr entgegengesetzten Widerspruch, indem sie ihn affirmiert. Was auch immer gegen sie vorzubringen wäre, ist bereits Teil ihrer selbst. Genau dieses Umschlagen in Herrschaft meint Adorno im Hegel'schen Werk zu identifizieren, wenn er schreibt:

Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das an-

38 Adorno, Negative Dialektik, S. 381.

39 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 2003, S. 280.

tidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche more arithmetico minus mal minus als plus verbucht.⁴⁰

Der ökonomisch-mathematischen Metaphorik bedient sich Adorno auch an anderer Stelle. So schreibt er in den *Drei Studien zu Hegel*:

Die Nichtidentitäten werden schwer betont, aber gerade wegen ihrer extremen spekulativen Belastung nicht anerkannt. Wie in einem gigantischen Kreditsystem sei jedes Einzelne ans andere verschuldet – nichtidentisch –, das Ganze jedoch schuldenfrei, identisch.⁴¹

Sehr ähnlich spricht auch Derrida von der Hegel'schen Aufhebung in ökonomischen und Aneignungskategorien:

Der Begriff der Aufhebung [...], der alle Negativität wiederanzueignen sich abquält und alles tut, um den Einsatz beim Spiel in eine Investition zu verwandeln, die die Ausgaben absolut amortisieren [...] soll.⁴²

Adorno liest Hegel als einen Denker prozessualisierender Negativität, wirft ihm jedoch vor, dass er genau dieser Prämisse dadurch untreu wird, dass er der Prozessualität bestimmter Negation in letzter Konsequenz doch wieder Einhalt gebietet. Somit wird bei Adorno, anders als bei Derrida, Hegel nicht *nur* als Denker metaphysischer Präsenz gelesen. Vielmehr bedient sich Adorno einer immanenten Kritik Hegels. In diesem Sinne schreibt er, dass Hegel

seinen eigenen Begriff von Dialektik [verletzt], der gegen ihn zu verteidigen wäre, indem er ihn nicht verletzt, ihn zur obersten widerspruchsfreien Einheit zusammenschließt. Aber das Moment des Nichtaufgehenden, das in ihr [der Dialektik] mitgesetzt ist, vermag sie nicht ohne Münchhausenkunststück wegzuschaffen. Was ihr Ärgernis bereitet, ist der Wahrheitsgehalt, der ihr erst abzugewinnen wäre. Stimmig würde sie einzig in der Preisgabe von Stimmigkeit aus der eigenen Konsequenz. Um nichts geringeres ist Hegel zu verstehen.⁴³

Die Hegel'sche Begriffsspekulation droht trotz bestimmter Negation in den Immanentismus abzurutschen, vor allem da er die Prozessualität selbst in Form des Geschichtsbegriffs metaphysisch auflädt. In der Geschichte ist das Absolute als Geschichte *präsent*. Dies

40 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 161.

41 Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 2003, S. 247–381, hier S. 375.

42 Derrida, *Hegelianismus*, S. 389.

43 Adorno, *Drei Studien*, S. 375.

impliziert, dass seine Vermittlung mit dem Empirischen beständig droht, die Möglichkeit zu untergraben, ein Sollen zum Ausdruck zu bringen, das mit dem Sein nicht immer schon identisch ist. Hier läuft Hegels Begriff des Weltgeistes Gefahr, wieder in eine Form der Herrschaftslegitimation umzuschlagen, die dem bloß Seienden metaphysische Weihen verleiht:

Im Begriff des Weltgeistes war das Prinzip der göttlichen Allmacht zum einheitssetzenden säkularisiert, der Weltplan zur Unerbittlichkeit des Geschehenden. Der Weltgeist wird wie die Gottheit verehrt; ihrer Personalität und all ihrer Attribute von Vorsehung und Gnade wird sie entkleidet. Damit vollstreckt sich ein Stück Dialektik der Aufklärung: der entzauberte und konservierte Geist bildet sich dem Mythos an oder regrediert bis zum Schauer vor einem zugleich Übermächtigen und Qualitätslosen. Solchen Wesens ist das Gefühl, vom Weltgeist berührt zu sein oder sein Rauschen zu vernehmen. Es wird zum Verfallensein ans Schicksal. Gleich dessen Immanenz ist der Weltgeist mit Leiden und Fehlbarkeit durchtränkt. Seine Negativität wird durch die Aufspreizung der totalen Immanenz ins Wesenhafte zum Akzidens bagatellisiert.⁴⁴

Adorno interpretiert die Hegel'sche Geschichtsmetaphysik als eine „Theodizee des Diesseits“,⁴⁵ eine immanentistische Legitimation dessen, was ist, die dem nackten empirischen Dasein jenen letzten Sinn abliest, der in der Religion noch ins Außerweltliche verlegt worden war. Im Gegensatz hierzu geht es Adornos negativer Dialektik darum, „wider Hegels spekulativen Idealismus, auf dem unversöhnlichen Unterschied von Immanenz und Transzendenz“⁴⁶ zu beharren.

Adornos Kritik an Hegels geschichtsphilosophisch verbrämtem Immanentismus korrespondiert mit Derridas Einordnung Hegels in den Phonologozentrismus. Was Adorno als den „totalen Immanentismus“ Hegels bezeichnet, wird bei Derrida zum Ausdruck einer „Metaphysik der Präsenz“. Letztlich verweist das Begriffspaar Immanenz/Präsenz bei beiden Denkern auf einen ähnlichen Kritikpunkt: die – sei es geschichtsphilosophische, sei es semiologische – Vorstellung der Verfügbarkeit von Sinn. Gegen dieses Phantasma der Verfügbarkeit, das – je nach Deutung – den negativen, kritischen Gehalt der Hegel'schen Dialektik entweder untergräbt oder ihr bereits kon-

44 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 300.

45 Ebd.

46 Adorno, Theodor W.: *Blochs Spuren*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2020, S. 233–250, hier S. 241.

stitutiv eingeschrieben ist, versuchen beide Chiffren des Unverfügbaren aus Quellen jüdischer Tradition in Anschlag zu bringen.

5 Adorno, Derrida und die deutsch-jüdische Tradition

Ein wesentlicher Aspekt des Denken Adornos und Derridas ist die Verwurzelung beider in der deutsch-jüdischen intellektuellen Tradition, die sich vor allem in der Aufnahme theologischer Motive zeigt. Besagte Verwurzelung stiftet vor allem deswegen ein wesentliches Moment für die Möglichkeit, beide Denker produktiv miteinander in Bezug zu setzen, weil sich dadurch ein mal offener, mal eher subkutaner Einfluss des ethischen Monotheismus auf die Konzeptionen beider rekonstruieren lässt. Im vorliegenden Kontext ist dieser vor allem deswegen von Relevanz, weil die dadurch errichteten Transzendenzbezüge beiden Denkern die Möglichkeit bieten, den Immanenzzusammenhang der Hegel'schen Begriffsspekulation – der von Adorno geschichtsphilosophisch, von Derrida semiologisch ausgedeutet wird – messianisch aufzusprengen.

Herrschaft hat ihren Kern in der Vergötzung des Diesseitigen, beruhend auf dem Phantasma der präsentischen Verfügbarkeit von Sinn. Das ethische Prinzip aus jüdischen Quellen, das sowohl Derrida als auch Adorno in verschiedenen Variationen hiergegen in Anschlag bringen, ist die Vorstellung der Bilderlosigkeit Gottes, also das Verbot, Gott mit Seiendem zu identifizieren.

Das Werk Derridas ist durchzogen von der Auseinandersetzung mit zentralen Protagonisten der deutsch-jüdischen Tradition, vor allem Franz Rosenzweig und Gershom Scholem. Am prominentesten artikuliert sich der Einfluss jüdischer Theologumena in Derridas Diskussion des „Messianischen“ in *Marx' Gespenster*, wo er am Erbe der marxistischen Tradition ein „messianisches Versprechen“⁴⁷ herausarbeitet. Das Messianische, von dem Derrida vor allem in seinem demokratie- und gerechtigkeitstheoretischen Spätwerk immer wieder spricht, markiert dabei zuvorderst die ontologische Struktur des Normativen als konstitutiv zukunftsgebunden. Das Moment des Unverfügbaren, Nicht-Präsentischen, das ihm innewohnt, findet Ausdruck im religiösen Vokabular:

47 Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2016, S. 129, 227.

[D]as Religiöse [formt] [...] zusammen mit dem Messianischen und dem Eschatologischen, und sei es auch in der notwendig unbestimmten, leeren, abstrakten und trockenen Form, der wir hier den Vorzug geben, jenen „Geist“ des emanzipatorischen Marxismus, dessen Verfügung wir hier erneut bekräftigen, so verborgen oder widersprüchlich sie auch erscheinen mag.⁴⁸

Wiederholt spricht Derrida von der „Öffnung auf die Zukunft“,⁴⁹ der „Figur des Ankommenden“ oder der „nicht antizipierbaren Zukunft“,⁵⁰ die das Messianische signifiziert, ohne hierbei im unmittelbaren Sinne Theologisches zu intendieren,⁵¹ auch und vor allem weil das Messianische für Derrida eine „universale Struktur der Erfahrung“⁵² darstellt. Gerade weil der Bezug der Subjekte zu dieser Art von Erfahrung notwendig die Form des Glaubens annimmt, dieser aber weder auf die religiöse Sphäre eingegrenzt werden kann noch überhaupt einen positiv fassbaren Bezugspunkt hat, sondern sich vielmehr auf die Erwartung des Ereignisses als ontologische Struktur bezieht, spricht Derrida von einem „Messianischen ohne Messianismus“.⁵³ Dieses Messianische könne, so Derrida, nicht seinerseits dekonstruiert werden, da es die Bedingung der Möglichkeit aller Dekonstruktion konstituiere. In diesem Sinne bezeichnet Derrida das Messianische als „quasi-transzendental“.⁵⁴

Diese Semantiken des unverfügbar Kommenden durchziehen, wie bereits erwähnt, auch Derridas Werke zur Demokratie und zum Begriff der Gerechtigkeit. So beschreibt Derrida in *Gesetzeskraft* die Gerechtigkeit in ähnlich liminaler, quasi-regulativer Form als irreduzible Erwartung des „Kommen[s] des Anderen“.⁵⁵ Demokratie nennt er an anderer Stelle nach ähnlichem Muster eine „unendliche

48 Ebd., S. 227.

49 Ebd., S. 228.

50 Ebd., S. 229.

51 Derrida, Jacques: *Marx and Sons*. Frankfurt a. M. 2004, S. 81ff.

52 Ebd., S. 78.

53 Ebd., S. 90f.

54 Ebd., S. 86.

55 Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*. Der „mystische Grund der Autorität“. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2017, S. 51f., 56; Ders.: *Politik der Freundschaft*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2018, S. 233ff.

Aufgabe“,⁵⁶ obgleich er sich hierbei beständig jedweden klaren – vor allem kantischen – Traditionsbezug entzieht.⁵⁷

Diese Konzeptionen korrespondieren, wie auch Derrida selbst hervorhebt, mit seinem in der *Grammatologie* ausgeführten Begriff der „Spur“.⁵⁸ Ebenso wie die Hegel'sche Logifizierung der Spekulation beruht das beständige Weiterverweisen der Signifikanten auf andere Signifikanten auf dem regulativen Bezugspunkt eines zu erreichenden und dementsprechend erwarteten Gehalts dieser sich ständig weiterbewegenden Sprachspiele. Ohne diesen Bezugspunkt, ohne die erkenntnistheoretische Utopie einer sich irgendwann einstellenden Präsenz des Sinns, die die Sprachspiele in jeder konkreten Artikulation unaufhörlich anrufen, gäbe es keinen motivationalen Impetus des Sprechens. Der Begriff der Spur verweist in diesem Sinne auf eine Art Inversion Wittgensteins: Wir sprechen überhaupt nur, weil wir sagen wollen, was nicht gesagt werden kann.

Auch diesen konstitutiven Transzendenzbezug der Sprache diskutiert Derrida am Gegenstand der deutsch-jüdischen Tradition. Er tritt insbesondere in seiner Lektüre des Briefwechsels von Gershom Scholem und Franz Rosenzweig in *Die Augen der Sprache* hervor. In besagtem Briefwechsel diskutieren Scholem und Rosenzweig den Zionismus am Gegenstand der neuhebräischen Sprache. In der Säkularisierung des Hebräischen zur Amtssprache des zionistischen Gemeinwesens, so Scholem, glaube der Zionismus die apokalyptisch-sakralen Energien der Sprache in vermeintlich geordnete nationalistische und nationalstaatliche Bahnen gelenkt zu haben, ohne sich der Tatsache bewusst zu sein, dass diese Transzendenzgehalte dadurch weniger abgeschafft als vielmehr verdrängt würden. Das eschatologische Gewicht der Idee einer Rückkehr nach Jerusalem lasse sich nicht einfach vollumfänglich auf die profanen Notwendigkeiten des Staatsaufbaus umpolen. Die metaphysischen Gehalte hingen so wie ein Damoklesschwert über dem zionistischen Gemeinwesen, dazu bestimmt, sich eines Tages apokalyptisch zu entladen.⁵⁹

56 Derrida, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt a. M. 1992, S. 91, 96.

57 Derrida, Gesetzeskraft, S. 52.

58 Derrida, Grammatologie S. 113f., 130ff., 169.

59 Derrida, Jacques: Die Augen der Sprache. Abgrund und Vulkan. 2. Aufl. Wien 2021, S. 21f., 44.

Dies verweist auf der ontologischen Ebene auf jenes Über-sich-Hinausweisen der Sprache selbst, das Derrida im Begriff der Spur reflektiert. Die epistemologische Utopie des Sinns trägt Sprache teleologisch und lässt sich nicht bannen, indem es auf die profanen Vorhandenheiten des Seienden vereidigt wird. Dieses „Gespenst“, von dem Derrida im Marxbuch spricht, sucht die Gewordenheiten objektiven Geistes beständig heim. In den Kategorien Hegel'scher Begriffsspekulation: Die Dinge entsprechen ihren Begriffen nicht.

Die Tatsache, dass sich Derridas Spekulationen über das Messianische im marxistischen Erbe vor allem als Gegenprogramm zu Fukuyamas Postulat vom liberalen „Ende der Geschichte“ verstehen,⁶⁰ bezeugt, dass die theoriestrategische Funktion der messianischen Geste im Aufsprengen jenes panlogischen Immanenzzusammenhangs der Hegel'schen Variante der Begriffsmetaphysik liegt, dessen sich auch Fukuyamas geschichtsphilosophische Spekulationen bedienen und in deren Kontext das Sollende mit dem Seienden immer schon zusammenfällt.

Diese Funktion des theologischen Vokabulars als eines irreduziblen Transzendenzmarkers findet sich in ähnlicher Form, aus ähnlichen Quellen, auch bei Adorno. Im Briefwechsel mit Walter Benjamin brachte er die paradoxe Inanspruchnahme des Theologischen und doch nicht Theologischen auf den Begriff einer „inversen Theologie“:

[D]as Bild von Theologie, in dem ich gern unsere Gedanken verschwinden sähe, [ist] kein anderes [...] als das, aus dem hier ihre Gedanken gespeist werden – es mag wohl ‚inverse‘ Theologie genannt werden. Der Standort gegen naturale und supranaturale Interpretation zugleich, der darin erstmals in aller Schärfe formuliert ist, dünkt mir aufs genaueste mein eigener [...].⁶¹

Der von Adorno in Anspruch genommene „Standort gegen naturale und supranaturale Interpretation zugleich“ korrespondiert, in seinem paradoxalen Oszillieren zwischen Immanenz und Transzendenz, mit Derridas Messianischem ohne Messianismus. Wie Peter Gordon hervorhob:

Adorno remains committed to a dialectical conception of secularization. On his view, the practice of negative dialectics is directed toward profane

60 Derrida, Marx' Gespenster, S. 97; Derrida, Das andere Kap, S. 27f.

61 Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel, Bd. 1. Frankfurt a. M. 1994, S. 90.

reality, but this very critical practice would not be possible without some concept of what transcends current conditions. The form of his argument is broadly transcendental: if we take ourselves to be capable of achieving a kind of critical perspective on social reality, then we are compelled to postulate [...] a standpoint that is removed, at least conceptually, from the world we confront before us and whose conditions we take for granted as factually given. The appeal to such a critical standpoint is what Adorno would characterize as 'theological.' Adorno is careful to say, however, that such an appeal is merely conceptual. The notion of this theological vantage on the world is postulated in thought alone, and it does not entail any sort of corresponding metaphysical reality.⁶²

Dies meint Adorno, wenn er von der „Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen“⁶³ spricht. Diese bringt die notwendig paradoxe Verfasstheit metaphysischer Wahrheitsansprüche in der postmetaphysischen Moderne zum Ausdruck.

[D]ie Polarität von kritischer Rationalität auf der einen Seite, verbunden mit dem Pathos der Rettung auf der anderen Seite, das ist das, was [...] die Geschichte der traditionellen Metaphysik hindurch, ihr Wesen bezeichnet hat. Metaphysik wäre zu definieren demnach als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst.⁶⁴

Seinen wohl berühmtesten Ausdruck fand dieser Zugang im letzten Aphorismus der *Minima Moralia*:

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweigung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schrunde offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen

62 Gordon, Peter: *Migrants in the Profane. Critical Theory and the Question of Secularization*. New Haven 2020, S. 112.

63 Adorno, Theodor W.: Einleitung zu Benjamins Schriften. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2020, S. 567–582, hier S. 573.

64 Adorno, Theodor W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme*. In: Ders.: *Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV: *Vorlesungen*, Bd. 14. Frankfurt a. M. 2006, S. 35.

heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.⁶⁵

Adornos Rede vom „Licht der Erlösung“ verweist auf den transzendenten Gehalt theologischer Begriffe, derer er sich bedient, ohne das eigene Denken als unmittelbar theologisches zu verstehen oder die Problematik metaphysischer Wahrheitsansprüche im postmetaphysischen Zeitalter zu ignorieren. Adorno formuliert eine erkenntnistheoretische Utopie: den Versuch, die Welt so zu sehen, wie sie aus der Perspektive einer erlösten Welt aussähe. Auf diese innerweltliche Unverfügbarkeit zielt der Begriff der Erlösung. Er markiert das Paradox eines notwendigen und zugleich notwendig unverfügbaren Standpunktes wahrer Erkenntnis:

Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.⁶⁶

In nicht unähnlicher Form wie Derrida widersetzt sich auch Adorno der unmittelbar theologischen Deutung seiner Ausführungen. So wie es Derrida auf ein „Messianisches *ohne* Messianismus“ ankommt, so weist auch Adorno die Zuschreibung einer „negativen Theologie“ zurück, obwohl er von seinen Lesenden nicht selten in die Nähe einer solchen gerückt wurde.⁶⁷ Dies tritt auch im Briefwechsel mit Gershom

65 Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

66 Ebd., S. 283.

67 Vgl. Gordon, *Migrants*, S. 138; Wellmer, Albrecht: *The Persistence of Modernity. Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Cambridge 1991, S. 7; Liedke, Ulf: *Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*. Frankfurt a. M. 1997, S. 438f. Thomas

Scholem hervor, in dem dieser an Adorno über seine Lektüre der *Minima Moralia* schrieb, er „glaube in [Adornos] Traktat eines der bemerkenswerten Dokumente der negativen Theologie wahrzunehmen“.⁶⁸ Adorno antwortet Scholem mit der – durchaus an die dekonstruktiven Gesten Derridas erinnernden – Verweigerung, den eigenen Standpunkt anders als paradoxal zu markieren:

Gegen ihre Auffassung des Aphorismenbuchs als negative Theologie habe ich nichts einzuwenden, wofern diese Auffassung selber ebenso esoterisch bleibt wie die Sache; wenn man freilich [...] das Buch ungebrochen in die theologischen Kategorien übersetzt, dann ist dem Buch, und vermutlich auch den Kategorien, nicht wohl zumute.⁶⁹

Weder Derrida noch Adorno geht es um Theologie um ihrer selbst willen, sondern um das sich in theologischen Kategorien artikulierende Moment der Transzendenz, von dem sich beide die Möglichkeit erhoffen, die hermetische Immanenz der Hegel'schen Begriffs-
metaphysik aufzusprengen.

6 Schluss

Adorno und Derrida entwerfen beide im Versuch der Überwindung/Aufhebung Hegels eine Philosophie der Kritik der Identität von Geist und Sein, die in den beiden Entwürfen der negativen Dialektik und der Dekonstruktion mündet. Derrida und Adorno ist die Kritik an der immanentistischen Systematizität des Hegel'schen Denkens gemeinsam. Beide greifen die Prozessualität der Hegel'schen Begriffs-
metaphysik auf, sei es aus geschichtsphilosophischer Perspektive bei Adorno oder aus semiologischer bei Derrida. Sie treiben die konstitutive Prozessualität des Hegel'schen Denkens über Hegel hinaus, wobei sie zugleich an dessen metaphysischen Ansprüchen in gebrochener Form festhalten und diese nutzen, in-

Rentsch klassifiziert Adornos Erkenntnistheorie gar als „eschatologisch[...]“; Rentsch, Thomas: *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt a. M. 2000, S. 264. Für eine zusammenfassende und sehr nuancierte Diskussion des Verhältnisses negativer Dialektik zur negativen Theologie vgl. Brittain, Christopher Craig: *Adorno and Theology*. London 2010, S. 5, 91ff.

68 Adorno, Theodor W.: *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 8. Frankfurt a. M. 2015, S. 83. 69 Ebd., S. 84.

dem sie deren säkularisierten Charakter re-theologisieren. Den Immanentismus des Hegel'schen Denkens machen dabei beide an Hegels Präntention der Präsenz des Sinns fest. Geschichtsphilosophisch erscheint diese bei Adorno als Präsenz des Absoluten in der unmittelbaren Geschichtlichkeit selbst, semiologisch bei Derrida als Phono-logozentrismus des Hegel'schen Denkens.

Die Idee des Negativen – sei es als *différance*, bestimmte Negation oder Nichtidentisches – als wesentliches Movens einer konstitutiven Prozessualität des Seins prägt Hegels Dialektik, die negative Dialektik und auch die Dekonstruktion. Wenn auch in unterschiedlichen Formen und aus unterschiedlichen Blickwinkeln, gehen Adorno und Derrida gleichermaßen davon aus, dass Negativität bei Hegel auf das Moment einer Investition in die Erfüllung bzw. Präsenz metaphysischer Sinnbezüge reduziert wird.

Dennoch bestehen zentrale Unterschiede bei beiden Denkern – zunächst vor allem in ihrer jeweiligen Form der Hegelkritik. Adorno stellt dem Panlogismus der idealistischen Tradition das im Begriff nicht Aufgehende als Nichtidentisches gegenüber; seine als immanente Kritik konzipierte Philosophie will den Hegel'schen Immanentismus aber im Medium der Hegel'schen Kategorien selbst überwinden. Adornos rhetorische Strategie zieht Hegel der Untreue gegenüber dem Kernanliegen der Dialektik. Die Idee einer prozesshaften Vermittlung der inhärenten Widersprüchlichkeit des Seienden werde insbesondere in Hegels Geschichtsphilosophie unter der Hand zur Legitimation des Bestehenden, so Adorno.

Wiewohl Derridas Dekonstruktion eine subkutane Korrespondenz mit der Hegel'schen Begriffslogik unterhält, auch und vor allem, da beide als Philosophien sprachförmiger Vernunft gelten können, in deren Zentrum die generative Kraft der Negativität und Relationalität steht, so versteht Derrida seine Kritik dennoch nicht als immanente, sondern viel mehr als ein Denken gegen Hegel. Dieser tritt bei Derrida zuvorderst als prominentestes Beispiel der phono-logozentrischen Ausrichtung der abendländischen Metaphysik als Ganzes auf.

Trotz aller Kritik findet sich sowohl bei Adorno als auch – in impliziterer Form – bei Derrida ein Nachhall des metaphysischen Gehalts der Hegel'schen Begriffslogik. Auch in Adornos negativer Dialektik ist es die Intention auf das Absolute, die den dialektischen Prozess in Gang setzt und hält, ebenso wie in der Semiologie Derrida

das Zeichen nur deswegen auf weitere Zeichen verweisen, weil der Prozess als Ganzes von der Hoffnung getragen wird, dass die Spur letztlich doch zu einem Sinn führt. So sehr im postmetaphysischen Zeitalter auch der Glaube schwinden mag, so wird Signifikation dennoch das messianisch-metaphysische Gespenst, die prekäre Teleologie eines erreichbaren Sinns, nicht los.

Gerade an diesem Punkt zeigt sich eine Gemeinsamkeit Adornos und Derridas nicht nur als in der Tradition des deutschen Idealismus verwurzelte, sondern auch als dezidiert jüdische Denker. Auffallend ist, dass beide den Vorschein utopischer Sinnhorizonte mit theologischen Begriffen umstellen, die sie nicht zuletzt ihrer Rezeption der deutsch-jüdischen Tradition entnehmen. So artikuliert sich Adornos Solidarität „mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“⁷⁰ in der regulativen Idee der Einnahme eines epistemologischen Standpunkts der Erlösung, den das Denken gleichsam antinomisch einnehmen muss und doch nicht kann. Diese Konzeption korrespondiert mit sehr ähnlichen theologischen Metaphern Derridas. Dieser bezieht sich, trotz allem antimetaphysischen Gestus, in seinem Spätwerk auf einen aus gleichen ideengeschichtlichen Quellen schöpfenden und gleichermaßen paradox verfassten Begriff des Messianischen ohne Messianismus. Beide führen so in die Bewegung des Begriffs ein Transzendenzmoment ein, das seinen ideengeschichtlichen Ursprung im ethischen Monotheismus des Judentums hat.

Letztlich halten beide in paradoxaler Form der ursprünglichen Hegelschen Konzeption einer sprachförmigen Vernunftlogik, die metaphysische Sinnhorizonte im Zuge ihrer dialektischen Bewegung aus sich selbst her austreibt, eine prekäre Treue und verdeutlichen, dass sprachförmige Vernunft auf ein konstitutives Anderes ihrer selbst verwiesen bleibt. Nicht zuletzt deswegen repräsentieren Adorno und Derrida in ihrem Denken mit und gegen Hegel zwei prototypische Formen der modernen Kritik am Immanentismus der idealistischen Tradition, dessen erneute Befragung Teil einer Selbstverständigung Kritischer Theorie sein kann, die den konstitutiven Stellenwert sowohl der Vernunftkritik als auch metaphysischer Sinnbezüge für Letztere wieder hervorhebt.

70 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 400.

Nietzsche zwischen Frankfurt und Frankreich

An der Figur Friedrich Nietzsches scheiden sich die Geister. So ließe sich ein nichtssagender Satz bemühen, der außerdem falsch ist, wenn man der Rezeption der jüngeren französischen Nietzschelektüren in der späteren Frankfurter Schule folgt: Nietzsche hat ihr zufolge anstatt eines kritischen Unterscheidens eine generelle Subversion der Ausübung von Kritik versucht, bei der freilich von Geistern in keinem Fall mehr die Rede ist. So spielt Nietzsche in Jürgen Habermas' Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* von 1983 eine wichtige Rolle, um einen Begriff von Kritik darzustellen, der die Unterscheidung von Linkshegelianern und Rechtshegelianern noch überbieten soll: „Nietzsche schließlich will die Dramaturgie des ganzen Stückes entlarven, in dem beide, die revolutionäre Hoffnung und die Reaktion darauf, ihren Auftritt haben“, heißt es bei Habermas, und wenig später schreibt er: „Nietzsche will den Rahmen des okzidentalen Rationalismus, in dem sich die Kontrahenten des linken wie des rechten Hegelianismus immer noch bewegen, sprengen. Dieser Antihumanismus [...] ist für den Diskurs der Moderne die eigentliche Herausforderung.“¹ Für Habermas steht Nietzsche somit für den „Eintritt in die Postmoderne“; er gilt ihm „als Drehscheibe“ in die Postmoderne.² Habermas hat damit eine Diskussionslinie bekräftigt, die den Kritikbegriff der kritischen Theorie von einem nietzscheanischen Kritikmodell unterscheidet.

Das Bild Nietzsches, auf das sich Habermas dabei bezieht, ist jedoch seinerseits bereits durch mehrfache, vor allem französische Interpretationen überformt. Nietzsche war bereits in den 1930er-Jahren ein kontroverser Diskussionsgegenstand für eine Gruppe von Intellektuellen, die später als Frankfurter Schule bekannt wurde,

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1983, S. 71, 93.

2 Ebd., S. 104–129.