

Die ‚Differenz‘ und das ‚Nichtidentische‘

Zu Philosophie und Begriff bei Gilles Deleuze und Theodor W. Adorno

1 Einleitung

Seit dem 7. Mai 2025, dem Tag nach der Wahl Friedrich Merz' zum deutschen Bundeskanzler, also wie angekündigt, führt die Bundespolizei verstärkt Grenzkontrollen durch. Ziel ist, so die Regierungsangaben, die Unterbindung sogenannter „irregulärer“ Migration, sprich die Abweisung von Einreisewilligen, die zum Beispiel kein gültiges Visum haben. Darunter fasst der neue Innenminister Alexander Dobrindt auch Asylsuchende, die über den Landweg und damit aus einem sicheren Drittstaat einreisen. Für ihr Asylverfahren ist nach dem Dublin-Verfahren dasjenige Land zuständig, aus dem sie einreisen. Aufgrund des Reiseweges wird nun davon ausgegangen, dass ein Asylverfahren keinen Erfolg hätte. Die Zurückweisung nimmt damit das Ergebnis des Verfahrens vorweg. Ähnlich verhält es sich mit Vorschlägen zu beschleunigten Asylverfahren für Menschen aus Herkunftsländern mit einer niedrigen Anerkennungsquote. Die in anderen Verfahren festgestellte Schutzunwürdigkeit begründet eine Abkürzung im Verfahren. In beiden Fällen wird vor dem Verfahrensbeginn aufgrund eines allgemeinen Merkmals (Durchreise- bzw. Herkunftsstaat) das individuelle Recht auf Asyl gänzlich oder mindestens partiell ausgesetzt. Ein differenzierendes Merkmal wird dazu genutzt, eine Regel anzuwenden, sprich keine weitere Unterscheidung mehr treffen zu müssen und die eigentlich durch das als Individualrecht formulierte Asylrecht gebotene Einzelfallprüfung zu übergehen. Obwohl das Berliner Verwaltungsgericht die Zurückweisung von Asylsuchenden an der Grenze für rechtswidrig erklärt hat, hält Bundesinnenminister Dobrindt an der Praxis

fest. Zur Rechtfertigung verweist er darauf, dass die Berliner Gerichtsentscheidung eine „Einzelfallentscheidung“¹ sei, mithin keine Allgemeingültigkeit habe.

Diese kurze Episode zeigt, dass die Frage, was ein Einzelfall und als solcher zu behandeln ist, eine eminent politische Frage ist. Genauer lässt sich in der Tendenz, den Einzelfall eben nicht als Einzelfall zu behandeln, sondern unter das Allgemeine zu subsumieren, ein zentraler Widerspruch unserer gegenwärtigen, kapitalistischen Gesellschaft erkennen, der sich konstitutiv in unserem Denken niedergeschlagen hat und daher zumeist unbemerkt vollzieht. Die *Differenz* nur zur Feststellung eines kategorialen Merkmals gelten zu lassen und so im Erkenntnisprozess zu tilgen² oder ein „Aufgehen [...] des Begriffenen im Begriff anzunehmen“³ und Momente des Nichtidentischen kategorial auszuschließen, sind je die Reformulierungen dieses Problems in den Theoriesprachen von Gilles Deleuze (Differenz) und Theodor W. Adorno (Nichtidentität). Das rückt sie näher zusammen, als vor allem Teile der Rezeptionsgeschichte, die Schüler:innen, sie lesen wollen. In diesem Sinne „die Register vom Schul- zum Problemdenken“⁴ zu wechseln, vermeidet die Debatte um die Vereinbarkeit der kritischen Theorien aus Paris und Frankfurt auf dem von Habermas dafür vorgesehenen Weg, Nietzsche und den Subjektbegriff Nietzsches als Weggabelung zu begreifen.⁵

Konstellativ soll dagegen ein Näheverhältnis zwischen Deleuze und Adorno konstruiert werden, das nur Deleuze selbst noch wahrnehmen konnte.⁶ Das geschieht eher thesenhaft und lässt unlegbare Unterschiede weitestgehend unberücksichtigt. Die Annäherung erfolgt in vier Bereichen. Zuerst will ich die Frage des gemeinsamen Problems weiter ausführen und dadurch den Horizont der Ausfüh-

1 Tagesschau.de: Dobrindt hält an Zurückweisungen fest. <https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/zurueckweisung-grenze-rechtswidrig-104.html> (03.07.2025).

2 Siehe Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. 3. Aufl. München 2007, S. 54.

3 Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik (= ND)*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt a. M. 2003, S. 7–409, hier S. 17.

4 Tränkle, Sebastian: *Nichtidentität und Unbegrifflichkeit*. Philosophische Sprachkritik nach Adorno und Blumenberg. Frankfurt a. M. 2022, S. 9.

5 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1988, S. 104ff.

6 Siehe Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2014 (= WP), S. 115.

nung skizzieren. Im zweiten Abschnitt soll davon ausgehend die Aufgabe der Philosophie, die Adorno und Deleuze vorsehen, formuliert werden. Philosophische Praxis ist für beide eine Begriffspraxis. Im dritten Abschnitt sollen daher die beiden auf den ersten Blick disparaten Begriffsverständnisse einander angenähert werden, um im vierten Abschnitt zu der Frage des erkenntnistheoretischen Einsatzes der Begriffsarbeit einen sich ergänzenden Ausblick zu erhalten.

Das Verfahren, eher die Nähe zur Geltung zu bringen und Widersprüche unversöhnt zu lassen, halte ich in Bezug auf diese beiden Autoren für gerechtfertigt, weil zum einen ihr Denken einem pluralen Zusammenhang entspringt. Das heißt, dass die zwei Autorennamen stets mehr meinen als die unmittelbar bezeichneten. Im Vorwort zur *Dialektik der Aufklärung* bekunden Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die Wichtigkeit der Co-Autorschaft (und unterschlagen dabei Gretel Adorno!):

Kein Außenstehender wird leicht sich vorstellen, in welchem Maß wir beide für jeden Satz verantwortlich sind. Große Abschnitte haben wir zusammen diktiert; die Spannung der beiden geistigen Temperamente, die in der ‚Dialektik‘ sich verbanden, ist deren Lebenselement.⁷

In ähnlicher Betonung der Pluralität eröffnen Gilles Deleuze und Félix Guattari ihren *Anti-Ödipus*: „Wir haben den Anti-Ödipus zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge.“⁸ Die Idee von individueller Autor:innenschaft oder der Genialität des Einzelnen wird hier durch den Vollzug bestritten. Das Anliegen dieses Beitrags ist es, diese pluralen Arbeitszusammenhänge zu pluralisieren und sie inspirierend miteinander zu verbinden und eben nicht penibel einem Autor die Treue zu halten.

Zum anderen funktioniert die Philosophie von Adorno und Deleuze durch Aporien und Widersprüche, die eben jene der Verhältnisse sind. Als wichtige Vertreter der nachhegelschen Philosophie, die sich vom Systemdenken losgesagt hat, nehmen sie selbst vom Anspruch auf ein geschlossenes System Abstand. Meine These wäre daher, dass die zwischen Adorno und Deleuze zutage tretenden Wi-

7 Adorno, Theodor W./Adorno, Gretel/Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (= DA). In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 2014, S. 13–290, hier S. 13.

8 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt a. M. 1974, S. 12.

dersprüche zugleich Widersprüche der gegenwärtigen Verhältnisse sind und als solche nicht einfach philosophisch oder philologisch aufgelöst oder gar versöhnt werden können. Ihre Darstellung ist Teil des anhaltenden Versuchs, die Gegenwart zu verstehen.

2 Das gemeinsame Problem

Die vielleicht selbst schon provozierende Ausgangsüberlegung von Adorno und Deleuze ist, dass die Art, wie wir denken, gesellschaftlich und damit historisch bedingt ist. Denken ist damit nicht die weitere Entfaltung eines jedem Menschen zukommenden, zum Beispiel genetischen Potenzials, sondern eine historisch bedingte soziale Praxis. Das gilt nicht nur für unseren Alltagsverstand, sondern auch für wissenschaftliches oder philosophisches Denken. Damit ist auch der Stellenwert, den Unterscheidungsmerkmale und das Besondere in unserem Denken haben, historisch bedingt. Gilles Deleuze schreibt dazu in *Logik des Sinns*:

Wie der Alltagsverstand, ist die abendländische Philosophie von einem Bild des Denkens bestimmt, das davon ausgeht, daß Erkenntnis einen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen bedeute, vom Differenzierten zum weniger Differenzierten [...] daß die Differenz an den Anfang gesetzt und einer ausgerichteten Bewegung unterworfen wird, die sie zuschüttet, gleich machen, annullieren, kompensieren soll.⁹

Unserem Denken – philosophisch wie im Alltag – gilt Differenz also als Makel, das Differenzierte ist das noch nicht vollends Erkannte und mithin ein Durchgangsstadium auf dem Weg zum Erkennen. Als erkannt gilt dann dasjenige, das von jeder Differenz zum Allgemeinen bereinigt wurde, also nur noch durch eine Summe von Allgemeinbegriffen verstanden wird.

Ganz ähnlich formuliert auch Adorno den gewaltsamen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen in den *Minima Moralia*:

Es ist eben jenes Weitergehen und nicht Verweilenkönnen, jene stillschweigende Zuerkennung des Vorrangs ans Allgemeine gegenüber dem Besonderen, worin nicht nur der Trug des Idealismus besteht, der die Begriffe hypostasiert, sondern auch seine Unmenschlichkeit, die das

9 Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*. Frankfurt a. M. 1993, S. 102.

Besondere, kaum daß sie es ergreift, schon zur Durchgangsstation herabsetzt und schließlich mit Leiden und Tod der bloß in der Reflexion vorkommenden Versöhnung zuliebe allzu geschwind sich abfindet – in letzter Instanz die bürgerliche Kälte, die das Unausweichliche allzu gern unterschreibt.¹⁰

Wie sich im Weiteren zeigen wird, suchen beide einen Umgang damit, dass wir unsere Erfahrungen notwendig in Begriffen anderen zugänglich machen. Problematisch und in der Konsequenz gewalttätig ist die Abdichtung der Erfahrung gegen alles, was sich der Subsumtion unter einen Allgemeinbegriff entzieht, das *Nichtidentische* (Adorno) oder die *Differenz an sich* (Deleuze).¹¹

Dieser Mangel an Erfahrung konstituiert das erkennende Subjekt auf der einen und das von ihm unterschiedene Objekt auf der anderen Seite und formuliert dabei zugleich noch die Unabhängigkeitserklärung des Subjekts, suggeriert ihm also eine Ungebundenheit, die Teil des Betriebs und damit überhaupt nicht unabhängig ist. Es ist nämlich genau die identifizierende Praxis, also das Besondere im Allgemeinen aufgehen zu lassen, die dem Subjekt seine transzendente Stellung einflüstert: „Jenseits des identitätsphilosophischen Zauberkreises läßt sich das transzendente Subjekt als die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft dechiffrieren.“¹² Derart den gesellschaftlichen Charakter zu unterschlagen und die aus der gesellschaftlichen Praxis resultierende Eigenschaft – die Macht, zu benennen – als eine Eigenschaft des Subjekts selbst wahrzunehmen, wird von Marx in Bezug auf die Ware als Fetisch bezeichnet. Mit Rückgriff auf Alfred Sohn-Rethel, der sein Lebenswerk dieser Idee gewidmet hat, stellt Adorno explizit eine Verbindung zwischen der Warenform und der Denkform her: „Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher

10 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4). Frankfurt a. M. 1997, S. 82.

11 Heiko Stubenrauch arbeitet in diesem Zusammenhang heraus, dass es besonders die affektive Dimension der Erfahrung ist, der sowohl Adorno als auch Deleuze Raum einräumen wollen. „Beide treffen sich in der Überzeugung, dass die Philosophie von einer expliziten Bezugnahme auf einen unbewusst-affektiven Überschuss (über das bewusste, identische Subjekt) profitieren und zuvor unausgeschöpfte Potentiale realisieren kann.“ Stubenrauch, Heiko: *Die zweite Kopernikanische Wende. Kritik und Affekt nach Kant, Adorno und Deleuze*. Göttingen/Konstanz 2022, S. 13–14.

12 Adorno, ND, S. 179.

Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip.¹³

Zu dieser gesellschaftlichen Entstehung des Subjekts gehört, dass das resultierende Subjekt in hohem Maße beschädigt ist. Die Problematisierung Adornos trifft daher nicht allein die Entstehungsbedingungen des Subjekts, sondern meint auch die Vollzugsmöglichkeiten der Erkenntnis: „Das Identitätsprinzip wird nicht nur philosophiekritisch, sondern auch durch die Erfahrung des beschädigten Lebens infrage gestellt“.¹⁴

Ganz ähnlich verstehe ich auch den Einsatz des Maschinen-Vokabulars im *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari: Indem Wünsche als maschinell produziert begriffen werden, werden sie als Teil der gesellschaftlichen Produktion beschreibbar und nicht als dem Subjekt allein zugehörige Eigenschaften: „In Wahrheit ist die gesellschaftliche Produktion allein die Wunschproduktion selbst unter bestimmten Bedingungen.“¹⁵ So wird das in der klassischen Philosophie als transzendental konzipierte Subjekt noch in seinen Wünschen, die traditionell als privat und nur ihm allein zugehörig gedacht werden, als gesellschaftliches bestimmt. Das macht es überhaupt erst möglich, auch die Entstehung von Philosophie nicht, wie es in der cartesischen Tradition geschieht, von einem Subjekt (oder einer Summe von Subjekten) ausgehend zu denken, sondern als Teil einer gesellschaftlichen Produktion, inklusive der dazugehörigen Änderungen, Brüche und Widersprüche.

Jede Form der algorithmischen Bestimmung, die irreführenderweise künstliche Intelligenz genannt wird, macht sich dieses Denkmodell zu eigen und durch die Verlagerung des Erkenntnisprozesses in einen Rechenvorgang den gesellschaftlichen Charakter unsichtbarer. Das Versprechen, den Menschen als fehlbare Instanz aus dem Erkenntnisprozess zu eskamotieren, ist wesentlicher Teil dieser Abblendung des Gesellschaftlichen.¹⁶ Das heißt vor allem, dass das von Adorno wie von Deleuze beschriebene Problem im 21. Jahrhundert

13 Ebd., S. 149.

14 Claussen, Detlev. Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt a. M. 2005, S. 293.

15 Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 39.

16 Siehe dazu Mühlhoff, Rainer: *The Ethics of AI. Power, Critique, Responsibility*. Bristol 2025, S. 87ff.; Pasquinelli, Matteo: *Das Auge des Meisters. Eine Sozialgeschichte Künstlicher Intelligenz*. Münster 2024, S. 259ff.

technologisch hochgerüstet, verschärft und keineswegs gelöst wird, weil die LLM, die großen Sprachmodelle, konstitutionell keine Vermittlung, Reflexion oder Dialektik kennen.

Adorno und Deleuze gehen daher von einer Problematisierung des transzendentalen Subjekts aus und wollen den gesellschaftlichen und damit von Herrschaftsverhältnissen strukturierten Charakter des Subjekts ausweisen. Das verändert die sich daraus ergebende Aufgabe der Philosophie.

3 Die Philosophie

Adorno wie Deleuze sind prägende Figuren der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das heißt vor allem, dass ihrem Denken zwei Ernüchterungen zugrunde liegen, die die Philosophie bis heute bestimmen: Zum einen ist Religion keine gesellschaftsverbindende Sinninstanz mehr, zum anderen ist die mit der technischen Entwicklung verknüpfte Hoffnung auf gesellschaftlichen Fortschritt enttäuscht worden. Letzteres heißt jedoch nicht, dass die Naturwissenschaften ihre Hegemonie eingebüßt hätten. Ihre Ideale in Bezug auf Methoden und Messbarkeit und damit Subjektunabhängigkeit von Erkenntnis strahlen aus in die Sozialwissenschaften und wirken auch in der Philosophie. In dieser Ausgangssituation ist auch die Philosophie um eine Aufgabenbestimmung bemüht. Ausdruck dafür sind zum Beispiel die Antrittsvorlesung von Adorno unter dem Titel *Die Aktualität der Philosophie*¹⁷ von 1931 und das letzte von Deleuze und Guattari gemeinsam verfasste Werk: *Was ist Philosophie?*,¹⁸ das erst 1991 erschienen ist. Während Adornos Text den Beginn seines eigenständigen Werks markiert, ist *Was ist Philosophie?* eher ein Alterswerk mit rückblickendem Charakter. Dieser Unterschied in der Perspektivierung ist auch in der Stellung, die diese Schriften im Werk der beiden einnehmen, abzulesen: Adorno zeigt sich in *Aktualität der Philosophie* ungewohnt optimistisch in Bezug auf die Möglichkeit verändernder Praxis, was später vor dem Hintergrund der Shoah eine deutlich andere, pessimistischere Bewertung erfährt.

17 Adorno, Theodor W.: *Die Aktualität der Philosophie*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I. Frankfurt a. M. 1997, S. 325–344.

18 Deleuze/Guattari, WP.

Die Zusammenarbeit von Deleuze und Guattari ist dagegen von der Aufbruchstimmung im Zusammenhang mit 1968 geprägt, *Was ist Philosophie?* ist gemessen an früheren Schriften dann eher nüchtern.

Dieser Unterschied im Erfahrungsgehalt ist beachtenswert, denn „[p]hilosophisches Denken hat weder Reste nach Abstrich von Raum und Zeit zum Gehalt noch generelle Befunde über Raumzeitliches. Es kristallisiert sich im Besonderen, in Raum und Zeit Bestimmten.“¹⁹ Das historisch Bedingte an der Philosophie ist daher nicht lediglich eine Spur oder gar ein noch zu tilgender Makel. Ihr Ziel sind keine ewigen Wahrheiten und auch ihr Gegenstand ist nicht das, was dem historischen Wandel enthoben wäre, sondern die im Wandel begriffene Wirklichkeit.

Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist.²⁰

Indem Adorno den philosophischen Gegenstandsbezug als Deuten fasst, stellt er ihn dem objektivierenden der Wissenschaften gegenüber. Deuten ist ein konstruktiver und konstellativer Prozess, der die Deutenden mit einschließt.²¹ Sie verschwinden nicht mit Abschluss des Deutungsvorgangs, sondern verbleiben noch in der Darstellung, weil an seinem Ende keine propositionalen Sätze stehen, sondern eine Komposition.

Dass Philosophie im Gegensatz zum Ideal der Naturwissenschaften, die ihrem eigenen Anspruch nach nur abbilden wollen, was auch ohne die Erkennenden vorhanden wäre, eine konstruierende und von den sie Vollziehenden abhängige Praxis ist, ist auch der Ansatz von Deleuze. In *Was ist Philosophie?* schreibt er zusammen mit Félix Guattari:

Die Philosophie treibt die relative Deterritorialisierung des Kapitals bis ins Absolute, sie läßt es auf die Immanenzebene übergehen als Bewegung des Unendlichen und unterdrückt es als innere Grenze, kehrt es gegen sich, um nach einer neuen Erde, einem neuen Volk zu rufen.

19 Adorno, ND, S. 142.

20 Adorno, Aktualität der Philosophie, S. 335.

21 Vgl. zum Deuten bei Adorno auch Vogelmann, Frieder: Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie. Berlin 2022, S. 98ff.

Auf diese Weise dringt sie vor zur nicht-propositionalen Figur des Begriffs, worin Kommunikation, Austausch, Konsens und Meinung sich in Nichts auflösen. Das steht also dem näher, was Adorno ‚negative Dialektik‘ nannte.²²

Philosophische Erkenntnis wird hier offensichtlich verstanden als ein nicht abgeschlossener oder abschließbarer Prozess, der sein Ende wesentlich nicht in Aussagesätzen findet. Dieses Moment der eröffnenden Unabschließbarkeit, in ihren Worten der Deterritorialisierung, lässt Deleuze und Guattari ihren Begriff von Philosophie dem der negativen Dialektik Adornos annähern. Das ist deswegen plausibel, weil die abschließende Bestimmung und begriffliche Fixierung genau der Schluss sind, den sie vermeiden wollen. Deleuze beschreibt das in seinem Frühwerk *Differenz und Wiederholung* als das Vorhaben, „das Wesentliche vom Unwesentlichen aus aufzubauen und das Endliche durch die unendliche analytische Identität zu erobern“.²³

Philosophie ist demnach sowohl für Adorno als auch für Deleuze eine aus ihrer Entstehungszeit vollzogene praktisch-konstruktive Tätigkeit. Sie ist nur aus ihrer Zeit und dem Lebensvollzug heraus möglich. Das bedeutet neben der Untilgbarkeit gesellschaftlicher Verwicklungen und Beschädigungen, dass sie vor allem eine Fortsetzung ist: Adorno und Deleuze verstehen ihre Tätigkeit als kritisches Anknüpfen an eine widersprüchliche Tradition. Ein Ausbrechen daraus oder ein Beginn von Neuem ist nicht möglich. Ihre Dringlichkeit wie das, womit die Philosophie befasst ist, erhält sie nicht aus der Ewigkeit, sondern aus den widersprüchlichen Verhältnissen, die sie zugleich ermöglichen. Dieses Verständnis von Philosophie hat Folgen für die Stellung, die Begriffen in ihr zukommt.

4 Der Begriff

Programmatisch schreiben Deleuze und Guattari in *Was ist Philosophie*: „Die Philosophie ist die Kunst der Bildung und Erschaffung von Begriffen“.²⁴ Hier wird also ein klassisches Verständnis von Be-

22 Deleuze/Guattari, WP, S. 114–115.

23 Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 330.

24 Deleuze/Guattari, WP, S. 6.

griffen als Form der Abstraktion, die es ermöglichen, das Besondere im Allgemeinen aufgehen zu lassen, umgekehrt. Diese Umkehrung wendet den Verstehensprozess kritisch politisch,²⁵ weil es nicht mehr um eine Ein- oder Unterordnung geht, sondern um ein schöpferisches Geschehen, das Neues sehen lässt: „Wenn ein Begriff ‚besser‘ ist als der vorangehende, so deshalb, weil er neue Variationen und unbekannte Resonanzen spürbar macht, ungewöhnliche Schnitte vollzieht, ein Ereignis herbeiführt, das uns überfliegt.“²⁶ Bei Deleuze kommt es so zu einem spielerisch-schöpferischen Begriffsgebrauch. Begriffe werden im Vollzug erprobt, geschaffen und vergehen. Eine definitorische Bestimmung, die vor einer Anwendung der Begriffe läge, bleibt aus. Damit würde sich nur die Unterordnungsoperation wiederholen, deren Problematisierung das Anliegen von Deleuze ist. Die bereits erwähnte Ausweitung des Bedeutungsspektrums des Maschinenbegriffs ist ein Beispiel dafür, das auch in der Rezeption fortgesetzt wurde.²⁷ Die Maschine meint dabei nicht mehr im engeren Sinne ein technisches Gerät, sondern ein soziotechnisches Produktionsensemble, das selbst aus gesellschaftlichen Bedingungen hervorgeht und in der Lage ist, gesellschaftliche Bedingungen zu verändern und zu schaffen. In einem ersten Schritt ermöglichte diese Begriffsschöpfung einen Zugriff auf die Produktionsbedingungen von Wünschen und damit eine materialistische Kritik und Reformulierung psychoanalytischer Konzepte.²⁸ Im Weiteren wurde der Begriff in weiteren Wortkompositionen in seiner Bedeutung vervielfältigt, zum Beispiel im Begriff der Kriegsmaschine in *Tausend Plateaus*.²⁹

Dieses Spiel der Begriffe, das Adorno noch in seinem Frühwerk ähnlich beschreibt, weicht bei ihm einem aporetischen Verständnis. In *Die Aktualität der Philosophie* spricht er noch davon, dass

Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht

25 Siehe dazu Kirchner, Christoph: Die Fluchtlinien der Gesellschaft. Deleuze und die Genese des Neuen. Weilerswist 2022, S. 6.

26 Deleuze/Guattari, WP, S. 35.

27 Schulz, Jorinde/Kilian, Jörg: Die Clubmaschine (Berghain). Berlin 2018.

28 Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, S. 7ff.

29 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin 1992, S. 482.

werden, bis sie zu Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet [...].³⁰

Während hier durchaus etwas Spielerisches oder Experimentelles zu erkennen ist, ist Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* skeptischer:

Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug, das in verschiedenen Situationen als dasselbe festgehalten wird und so die Welt als das Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einem, Identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann [...] Während jedoch die reale Geschichte aus dem realen Leiden gewoben ist, das keineswegs proportional mit dem Anwachsen der Mittel zu seiner Abschaffung geringer wird, ist die Erfüllung der Perspektive auf den Begriff angewiesen. Denn er distanziert nicht bloß, als Wissenschaft, die Menschen von der Natur, sondern als Selbstbesinnung eben des Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt, läßt er die das Unrecht verewigende Distanz ermes sen.³¹

Der Begriff wird hier sichtbar als Mittel der Unterordnung und damit der (Natur-)Beherrschung, weil in der Bezeichnungspraxis ein Stillstellen und Übergehen des Nichtidentischen stattfindet. Zugleich jedoch, und das ist das aporetische Moment, ist jedes Gewahrwerden über die unterdrückerischen Verhältnisse von einem Begriffsgebrauch abhängig, weil es die begriffliche Denkform erfordert, die zugleich Ausdruck dieser Verhältnisse ist. Ein schöpferisches Übersteigen dieser Denkform hält Adorno dabei für unmöglich, weil die Befreiung aus den Verhältnissen kein Willensakt ist. Für Adorno gilt es daher, die Begriffe der Tradition zu dialektisieren, also in ihrem Gehalt in die notwendige Aporie ihrer Verwendung mit einzubeziehen. So wird in dem ersten, dem Begriff der Aufklärung gewidmeten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* der Begriff nicht einfach definiert oder neudefiniert, also etwa bestimmt, was er eigentlich sei. Beides bewegte sich noch im Bannkreis des identifizierenden Denkens. Es wird seine Geschlossenheit bestritten, in dem der Begriff der Aufklärung mit seinem Gegenbegriff, dem Mythos, verbunden wird. In dem herausgearbeitet wird, dass schon

30 Adorno, Aktualität der Philosophie, S. 335.

31 Adorno/Adorno/Horkheimer, DA, S. 63.

die antike Mythenbildung dem gleichen Bedürfnis entsprang wie später die Aufklärung und sich auch auf gleichem Weg vollzog, wird Aufklärung als Mythenbildung sichtbar: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte sich in Mythologie“.³² In diesem Verständnis von Aufklärung als Mythenbildung zeigt sich ein Bewusstsein für die unauflösbare Widersprüchlichkeit des damit begriffenen Prozesses. Das kann die Verabsolutierung des Anspruchs der Aufklärung vermeiden und einen Sinn für die notwendige Unzulänglichkeit bewahren.

Adorno gesteht einer Form von Begriffen die Möglichkeit zu, das Nichtidentische bezeichnen zu können, und das ist der Eigennamen. Dadurch, dass er sich notwendig nur auf eine einzelne Person bezieht, bezeichnet er Singularitäten: „Die Aufklärung als nominalistische macht Halt vor dem Nomen, dem umfanglosen, punktuellen Begriff, dem Eigennamen“.³³ Die Möglichkeit, über Spitz- und Kosenamen einer besonderen Intimität Ausdruck zu verleihen, macht dann wieder deutlich, dass die Anrufung mit einem nur einer einzigen Person zugedachten Namen dennoch ein Beziehungsgeschehen ist und sich noch darin das Bedürfnis findet, dem gewaltsamen Nominalismus zu entgehen. Dass sich Spitznamen auch eignen, Menschen herabzuwürdigen und zu verletzen, zeigt, dass die hier gesuchte Intimität verletzlich und prekär ist.

Im Bewusstsein für die Aporie des Begriffs liegt für Adorno die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis über die Widersprüchlichkeit der Verhältnisse.

5 Die Möglichkeit von Erkenntnis

Die Möglichkeit, das Beherrschwerden zu denken, ist für Adorno daran gebunden, sich von einem Bild des Denkens zu lösen, das unter dem Beschreiben der Wirklichkeit durch Begriffe zuallererst eine Rekognition, also eine schlichte geistige Repräsentation der Wirklichkeit versteht. Dem stellt er die bedrohte Fähigkeit gegenüber, sich dem Objekt zu überlassen und damit die bloße Objekthaftigkeit zu

32 Ebd., S. 34.

33 Ebd., S. 45.

unterlaufen. Diese „[u]nbeherrschte Mimesis wird verfehmt.“³⁴ Das heißt, sie ist genau das, was dem herrschenden Ideal nach aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen werden soll.

Alles Abgelenktwerden, ja, alle Hingabe hat einen Zug von Mimikry. In der Verhärtung dagegen ist das Ich geschmiedet worden. Durch seine Konstitution vollzieht sich der Übergang von reflektorischer Mimesis zu beherrschter Reflexion. Anstelle der leiblichen Angleichung an die Natur tritt die ‚Rekognition im Begriff‘, die Befassung des Verschiedenen unter Gleiches.³⁵

Die Möglichkeit von Erkenntnis ist für Adorno also davon abhängig, eine Veränderung des Selbst durch den Erkenntnisprozess nicht abzuwehren und dadurch das Ich zu schmieden, sondern eine Veränderung zuzulassen. Das bedeutet zugleich, ein Bild von Wissen aufzugeben, das davon ausgeht, Wissen könnte als Quasi-Besitz einem selbstidentischen Subjekt gehören. Hier erhält auch die eingangs gemachte Beobachtung, dass Adorno einen pluralen Arbeitszusammenhang gesucht hat, ihren philosophischen Wert: „In der Zusammenarbeit mit Horkheimer, die auch das Prinzip der Einzelautorchaft infrage stellte, glaubte er dem gesellschaftlichen Zwang zum Monadessein entkommen zu können.“³⁶ Es ist daher nicht einfach nur praktisch oder in einem freundschaftlichen Sinne angenehm, mit anderen Autor:innen zusammenzuarbeiten. Diese Praxis beinhaltet das Eingeständnis, dass Gedanken und Erkenntnisse ihren Ursprung nicht in einem nach außen abgedichteten Subjekt, sondern in einem sozialen Prozess haben.

Der Vorstellung eines selbstidentischen Erkenntnissubjekts, das Wissen wie einen Schatz anhäufen kann, setzt Frieder Vogelmann mit Bezug unter anderem auf Deleuze und Adorno ein Verständnis von „selbstformende[r] Wirksamkeit“³⁷ von Wissen entgegen. Sein in *Die Wirksamkeit des Wissens* formulierter Vorschlag ist auch deshalb interessant, weil er unter Rückgriff auf kritische Theorien aus Paris und Frankfurt und damit aus einer kontinentalen Philosophie-tradition ein Angebot an die analytische Philosophie formuliert. Damit bestreitet er gleich zwei vermeintliche Unvereinbarkeiten: die

34 Ebd., S. 210.

35 Ebd., S. 210–211.

36 Claussen, *Genie*, S. 299.

37 Vogelmann, *Wirksamkeit des Wissens*, S. 470.

zwischen Paris und Frankfurt und die zwischen der analytischen und der praktischen Philosophie.

Der Abschluss des Subjekts gegen Veränderung im Erkenntnisprozess korrespondiert mit der Gewaltsamkeit gegenüber dem Objekt. Dem setzt Adorno den schon benannten dialektischen Erkenntnisprozess entgegen, der allein einen Sinn für die Nichtidentität des Objekts hat:

Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht ist.³⁸

Hier zeigt sich wieder das im Ausgang für Adorno wie für Deleuze beobachtete Interesse, den Momenten gerecht zu werden oder sie überhaupt wahrzunehmen, die sich einer feststellenden Identifikation entziehen. Deleuze formuliert diesen Anspruch ebenfalls als Mimesis. Für diese Form der Erkenntnis „müßte das Individuum sich selbst als Ereignis begreifen“.³⁹ Der Schwierigkeit, diese erst experimentell zu erprobende Form der Erkenntnis, die ohne Gelingensgarantie auskommen muss, in Worte zu fassen, begegnet er in einem Bild:

Der graue Schmetterling versteht sich auf das Ereignis *Sich verstecken* so gut, daß er an derselben Stelle an der Baumrinde kleben bleibend, die ganze Distanz zum *Widerstandskräftig werden* des schwarzen durchläuft und das andere Ereignis als Individuum, aber in seinem eigenen Individuum als Ereignis als zufälligen Zustand zur Resonanz bringt.⁴⁰

Das sich an die Baumrinde schmiegende Tier ist Deleuze' Bild für das denkende Individuum, das bereit ist, sich in diesem „Tier-Werden“⁴¹ auf grundlegende Veränderungen einzulassen, und darin dem Mimetischen Adornos erstaunlich ähnlich. Das Tier-Werden ist zugleich ein Minoritär-Werden und in diesem Sinne für Deleuze eine Auflösung des selbstidentischen Erkenntnissubjekts der klassischen Vorstellung. Adorno mag hier weniger weit gehen und statt einer Auflösung überhaupt eine Fraglichkeit des Subjekts betonen. Das

38 Adorno, ND, S. 152.

39 Deleuze, Logik des Sinns, S. 221.

40 Ebd., S. 223; Hervorhebungen im Original.

41 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 317ff.

meint vor allem, das Subjekt nicht für gewisser nehmen als das Objekt.

Denken ist so wieder für beide ein Ereignis, also singulär, und hat daher das Potenzial, den Einzelfall zur Kenntnis zu nehmen.

6 Fazit

Ihren Ausgang nahmen meine Überlegungen bei der Beobachtung, dass sowohl Theodor W. Adorno als auch Gilles Deleuze in der klassischen Konzeption von Erkenntnis ein gemeinsames Problem ausmachen: Erkenntnis wird gemeinhin in einem Prozess, der das zu erkennende Einzelne in eine Kategorie einsortiert oder unter einem Allgemeinbegriff fasst. Alle Momente, die sich nicht in der Form einsortieren lassen, also genau die Momente der Singularität und Einzigartigkeit, werden in diesem Prozess getilgt. Nicht begrifflich Fassbares wie Affekte oder schlicht gänzliche neue Erscheinungen werden dadurch konstitutiv aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen. Die Gegenstände der Erkenntnis werden dadurch zu Erkenntnisobjekten, dass sie gewaltsam untergeordnet werden.

Diese Problemstellung motiviert ein anderes Verständnis von Philosophie. Diese Philosophie macht nicht nur die eigenen Entstehungsbedingungen und damit verbundene Widersprüche, Aporien und Grenzen zu ihrem Gegenstand, sondern versteht sich dazu als eine Kritik an der philosophischen Tradition. Zugleich jedoch bleibt sie Teil dieser Tradition, entkommt ihr also nicht. Die Vorstellung, es könne schlicht von Neuem angefangen werden, ist für Deleuze wie für Adorno ein Selbstmissverständnis des monadischen Subjekts und keine vollziehbare Möglichkeit. Wie auch in der philosophischen Tradition wird Philosophie als eine begriffliche Praxis aufgefasst. Für Adorno gilt es, die Begriffe der Tradition dialektisch ihrer Hermetik zu entwinden und damit zugleich den Verhältnissen ihre Veränderbarkeit abzurufen. Deleuze hat ein spielerischeres, schöpferisches Verständnis von Begriffen. Ihre Vervielfältigung und Übertragung bergen die Möglichkeit, Dinge neu und anders zu sehen und damit eine Veränderung der Verhältnisse zu erstreiten wie auch zu bestimmen. Das ist wiederum das Gemeinsame: Die Begriffe sind für Adorno wie für Deleuze Teil der Verhärtung der Verhältnisse wie Einsatzpunkt ihrer Veränderung, weil sie die Bedin-

gung der Möglichkeit von Erkenntnis sind. Dabei transformiert die Erkenntnis die Erkennenden. Wenn sie das zulassen und sich nicht gegen das Objekt verhärten, sondern sich ihm überlassen können, kann sie gelingen. Dieses Denken bewahrt und formuliert die Möglichkeit einer Gesellschaft, die nicht nur im Asylrecht konsequent Einzelfallprüfungen durchführt, sondern von Verhältnissen, die keines Asylrechts mehr bedürfen. Dafür lohnt es, aus der gemeinsamen Problemstellung Philosophie zu betreiben, die sich inspirieren und nicht ausschließen will.

Kritische Theorie aus Fort-de-France

Ästhetische Vernunftkritik nach Theodor W. Adorno und Édouard Glissant – zwischen Autonomie und Relation

Die Debatte über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Modell der Vernunftkritik, das von der ersten Generation der Frankfurter Schule vertreten wurde, und jenem, das gemeinhin als Poststrukturalismus bekannt ist, tendiert dazu, den Raum dieser Auseinandersetzung auf einen europäischen Rahmen zu beschränken.¹ Obwohl die Stimmen der bekanntesten Vertreter der poststrukturalistischen Strömung im Wesentlichen um renommierte Pariser Hochschulinstitutionen kreisten, entwickelte sich an den atlantischen Rändern des französischen Kolonialreichs ein eigenes Modell der Vernunftkritik, parallel sowohl zu jenem Pariser Provenienz als auch zu dem der Frankfurter – die dekoloniale Kritik.

Es ist seinem Lehrer, Aimé Césaire, dem Frantz Fanon in *Peau noire, masques blancs* das Verdienst zuschreibt, endlich „une revendication, une assumption de la négritude“² als eine Frage nicht nur politischer, sondern auch philosophischer Natur ermöglicht zu haben. Im Zentrum dessen, was man als kritische Theorie aus Fort-de-France bezeichnen könnte, steht eine kritische Reflexion über die Reproduktion kolonialer Machtstrukturen auf der Grundlage eines problematischen Menschlichkeits- und Vernunftbegriffs, der im europäischen Kontext entstanden ist. Innerhalb dieser zugleich politischen und philosophischen Perspektive zeigt sich die Notwendigkeit eines Vergleichs zwischen dem Frankfurter Modell der Vernunftkritik und jenem, das von der dekolonialen Kritik in der Nachfolge von Césaire vertreten wird. Das Ergebnis dieses Ver-

1 Vgl. Ott, Michaela: Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik. Wien/Berlin 2018.

2 Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*. Paris 1952, S. 125.