

Subjektivität und Gelingen: Adorno – Derrida*

CHRISTOPH MENKE

1. Kritik der Aufklärung

„Die vielen mythischen Gestalten“, schreiben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*,

lassen sich der Aufklärung zufolge alle auf den gleichen Nenner bringen, sie reduzieren sich auf das Subjekt. Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx: „Es ist der Mensch“ wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umrisse einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.¹

Aufklärung, gleichgültig ob in ihrer griechischen oder ihrer neuzeitlichen Gestalt, ist Subjektdenken: Sie ist ein Denken, das, was immer es als Gehalt einer Empfindung oder eines Gedankens vorfindet – Horkheimer und Adorno nennen: Sinn, Ordnung, böse Mächte und Erlösung –, auf das Subjekt dieser Empfindung oder

* Ich reformuliere im Folgenden in geraffter (und an einigen Stellen veränderter und weiterentwickelter) Form Überlegungen zu Adorno und Derrida, die ich ausführlicher dargestellt habe in Christoph Menke: *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, Teil II; dieser Teil enthält drei Kapitel, die der Taschenbuchausgabe neu hinzugefügt wurden.

Der vorliegende Text ist erstmals erschienen in: Eva Laquière-Waniek/Erik M. Vogt (Hg.): *Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*, Wien: Turia + Kant 2006.

1 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981, S. 22 f. – Zum Ödipusbezug der Dialektik der Aufklärung siehe Christoph Menke, „Über eine Weise Nein zu sagen“, in: Nicolaus Schafhausen (Hg.)/Theodor W. Adorno, *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen*, New York, Berlin: Lukas & Sternberg 2003, S. 61-69.

dieses Gedankens zurückführt. Diese Zurückführung aufs Subjekt im Denken der Aufklärung hat einen kritischen, das heißt einen unterscheidenden, keinen bloß auflösenden Sinn: Sie unterscheidet an dem, das sie aufs Subjekt zurückführt, zwischen Schein und Wahrheit. Sinn und Ordnung, angsteinflößende Mächte und erhoffte Erlösung sind bloßer Schein, sofern sie „objektiv“ zu sein beanspruchen; denn dies, objektiv zu sein, heißt *nicht* aufs Subjekt zurückführbar zu sein. „Wahr“ im Sinn der Aufklärung sind Sinn und Ordnung, Angst und Erlösung hingegen, weil und sofern sie durchs Subjekt hervorgebracht sind. Der aufklärerisch-kritischen Zurückführung von Sinn und Ordnung, Angst und Erlösung auf das Subjekt entspricht mithin, dem Subjekt umgekehrt die Hervorbringung von Sinn und Ordnung, Angst und Erlösung zuzutrauen; eines Sinns, einer Ordnung, vielleicht gar einer Erlösung, die nicht als objektives Geschehen, sondern eben als subjektiv erwirkt verstanden werden. Damit wird die Aufklärung zu einer (affirmativen) Theorie der Macht des Subjekts, des Subjekts als Macht; denn „Macht“ (als Übersetzung von *dynamis* oder *potentia*) bezeichnet nichts anderes als die Fähigkeit, etwas hervorbringen oder verwirklichen zu können. Was ist es, das das Subjekt gemäß der Aufklärung hervorzubringen oder zu verwirklichen die Fähigkeit oder Macht hat? Nun, es ist das eben Genannte: Sinn, Ordnung oder Erlösung; also nicht (oder nicht bloß oder nicht vor allem) äußere Produkte, „Zeug“, sondern „Güter“ im Sinn des (so weit als möglich verstandenen) „Guten“.² In anderer Ausdrucksweise: Die Aufklärung versteht Subjektivität als die Macht normativen Gelingens – als die Fähigkeit, Vollzüge gelingen lassen zu können. Der Name dieser Fähigkeit oder Macht des Gelingenlassens ist „Vernunft“.

Kritik der Aufklärung heißt bei Horkheimer und Adorno Kritik an diesem Subjektbegriff: Das Subjekt hat nicht die Macht, seine Vollzüge normativ gelingen zu lassen. Kritik der Aufklärung heißt daher formal: Entdeckung und Herausstellung einer Differenz. Das ist nicht eine Differenz zwischen ‚verschiedenen‘ Subjekten, sondern im Subjekt: eben zwischen der Macht – den Fähigkeiten oder Vermögen –, die es (erworben) hat, und dem Ideal, der Idee des Guten, auf das das Subjekt zielt und das es antreibt. Die Entdeckung und Herausstellung dieser Differenz im Subjekt, zwischen seiner Macht und seinem Ideal, bezeichnet zugleich einen wesentlichen Punkt der Übereinstimmung zwischen der „älteren“ Kritischen Theorie, vor allem in der Fassung Adornos, als Negativer Dialektik, und Derridas Programm der Dekonstruktion. Die (oder eine) „Dekonstruktion“ besteht nach einer frühen und viel zitierten Formulierung Derridas in dem Aufweis, dass die „Bedingung der Möglichkeit“ irgendeines Gelingens – Derridas Fall hier ist das Gelingen des Signierens, also: der Verbürgung durchs Signieren – „gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung [seiner] Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit [seiner] strengen Reinheit“³ ist. Zugleich insistiert Derrida darauf, dass

2 Die subjektive Hervorbringung angsteinflößender Mächte ist, da sie kein Gut(es) sind, von strukturell anderer Art; darüber spreche ich hier nicht.

3 Jacques Derrida: „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 313. – Derridas Abhandlung *Force de loi* folgt

dieser dekonstruktive Aufweis als „ultra-transzendental“⁴ zu verstehen ist. Eine „transzendente“ Analyse der Möglichkeit des Gelingens ist eine Analyse der subjektiven Ermöglichung des Gelingens: eine Analyse der Fähigkeiten, die (und wie sie) ein Subjekt haben muss, um Vollzüge gelingen lassen zu können. Dass die Dekonstruktion „ultra-transzendental“ ist, heißt, dass sie dieses Programm – das kein anderes als das der Aufklärung ist – nicht „vorkritisch“ zurücknimmt; dass sie das Gelingen vernünftiger Vollzüge also nicht mimetisch versteht: als Nachahmung, Erinnerung, Wiederholung oder Teilhabe an einer Idee des Gelingens, des „Guten“, die (logisch) *vor* jeder menschlichen Praxis existiert. Sondern dass sie von innen heraus die Aporien (wie Derrida sagt) und Widersprüche (wie Adorno sagt) aufweist, in die das transzendente oder aufklärerische Programm in dem Versuch seiner Durchführung geraten muss. Kann „metaphysisch“ ein Denken des Subjekts genannt werden, das – wie Hegel im abschließenden Kapitel der *Wissenschaft der Logik* unter der Überschrift „Methode“ schreibt⁵ – die „Kraft“ seiner Vernunft als „schlechthin unendliche“ denkt: als eine Kraft, der nichts zu widerstehen, die also die Wirklichkeit ihres gelingenden Vollzugs stets zu gewährleisten vermag, so denken Negative Dialektik und Dekonstruktion die Differenz zwischen Kraft und Gelingen als unendliche; das heißt nicht als unendlich große, aber als niemals, weil durch nichts überbrück- oder aufhebbare.

2. Der Unterschied

In seiner Abhandlung *Gesetzeskraft* bezeichnet Derrida die Differenz, deren Aufweis die aufklärerische Gelingensanalyse „paradoxal“ oder „aporetisch“ werden lässt (Derrida verwendet hier beide Ausdrücke⁶), als den – eigentümlichen –

demselben Programm: Sie versteht den Titel der Tagung, für die sie geschrieben wurde – „Deconstruction and the Possibility of Justice“ – als Frage danach, wie Gerechtigkeit möglich gemacht werden kann; welche Bedingungen eine spezifische Art des Tuns oder Verhaltens – primär: das der Entscheidung – erfüllen muss, „um gerecht sein zu können“. „Um gerecht sein zu können, darf zum Beispiel die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen.“ (Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 47) Wie muss der Richter handeln, also entscheiden, ja, wie muss der Richter sein; was muss er können und verwirklichen, damit sein Handeln gelingt – damit seine Entscheidung gerecht ist?

4 Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 107.

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969, S. 551 f.: „Sie [die Methode] ist darum die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen.“

6 „[L]ogisch-formale Paradoxien“ vorzuführen ist nach Derrida eine von „zwei verschiedenen Bahnen oder Stilen“ der Dekonstruktion (vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 44).

„Unterschied“, der zwischen Gerechtigkeit und Recht herrscht, der sie zugleich trennt wie verbindet: „Alles wäre viel einfacher, wenn der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht ein wahrer Unterschied wäre, ein Gegensatz, dessen Wirken sich logisch regeln und beherrschen ließe.“⁷ Kein einfacher „logischer“ Unterschied ist der von Recht und Gerechtigkeit zunächst in dem bereits genannten Sinn, dass er ein „transzendentaler“ ist: Was er unterscheidet, sind nicht Hinsichten, die auf einer Ebene liegen; auch nicht bloß praktische oder normative Anforderungen, die beide notwendig, aber nicht zugleich erfüllbar sind (und insofern, in Lyotards Sinn, einen „Widerstreit“ bilden⁸). Sondern der Unterschied zwischen Recht und Gerechtigkeit ist der funktionale Unterschied zwischen Ermöglichendem und Ermöglichtem. Gerade dieser Unterschied aber lässt sich zwischen Gerechtigkeit und Recht nicht aufrechterhalten: Das Ermöglichende ist zugleich verunmöglichend. Was immer sich vom jeweils Anderen als dessen ermöglichender Grund zu unterscheiden und darin ihm vorzuordnen beansprucht – das Recht *oder* die Gerechtigkeit –, von dem zeigt die Dekonstruktion, dass es seinen Anspruch auf ermöglichende, hervorbringende Macht nicht aufrechtzuerhalten vermag; ja, dass es durch diesen Anspruch, über die Macht zu verfügen, das jeweils Andere – sei es das Recht oder die Gerechtigkeit – zu ermöglichen, es gerade unmöglich macht.

Für die eine dieser beiden Ermöglichungsrelationen, die der Gerechtigkeit durch das Recht, zeigt Derrida dies durch die folgende Argumentation: Der erste Schritt dieser Argumentation besteht in der These, dass wir, um dem Anderen, diesem „immer anderen Besonderen“, Gerechtigkeit widerfahren lassen zu können, uns „rechtsförmig“, gemäß der Form rechtlichen Entscheidens verhalten müssen. Nur Recht kann Gerechtigkeit ermöglichen. Und zwar ist das Recht das Ermöglichende der Gerechtigkeit, weil (oder insofern) das rechtsförmige Entscheiden das Paradigma eines gut begründeten Entscheidens ist. Dass ein gerechtes Entscheiden ein gut begründetes sein muss, ergibt sich wiederum aus der Überlegung, dass ein gerechtes Entscheiden dadurch definiert ist, dass es nicht willkürlich ist; ein gerechtes Entscheiden darf sich nicht von Launen oder Vorlieben des Entscheidungssubjekts leiten lassen, sondern allein von objektiven, „sachlichen“ Gesichtspunkten. Das aber sind Gründe. Die Verknüpfung von Recht und Gerechtigkeit, die Derrida vornimmt, beruht also auf der Annahme, dass das Recht sich (zumindest auch) als eine öffentlich verbindliche Ordnung von Gründen verstehen lässt und dass allein eine Entscheidung, die durch Orientierung an einer solchen öffentlich verbindlichen Ordnung von Gründen gefällt wird, nicht willkürlich und daher gerecht sein kann. Zugleich aber gilt – aus diesem zweiten Zug ergibt sich die Aporie –, dass die Gerechtigkeit einer Entscheidung durch keine noch so guten Gründe, die für sie angeführt werden, ermöglicht

7 Ebd., S. 46.

8 Es geht hier also um die Differenz zwischen *différend* und *différance*.

9 Ebd., S. 51.

oder gewährleistet werden kann. Es ist immer möglich, dass eine Entscheidung gut begründet und doch nicht gerecht war. Eben das ist die dekonstruktiv aufgewiesene Aporie der Ermöglichung der Gerechtigkeit durch das Recht. Auf der einen Seite ist das Recht das Ermöglichende der Gerechtigkeit, weil nur ein Entscheiden gerecht sein kann, das sich in Gründen absichert: ein Entscheiden also, das aus Gründen hervorgeht oder ableitbar ist. Die Gerechtigkeit einer Entscheidung ist aber aus den Gründen für die Entscheidung unableitbar; kein Grund kann die Gerechtigkeit der durch sie begründeten Entscheidung erzwingen oder sicherstellen. In diesem Sinn, weil ihr Unterschied gegenüber dem Recht, das sie ermöglichen soll, ein unendlicher und „logisch [nicht zu] regeln und beherrschen“ ist, ist die „Gerechtigkeit [...] eine Erfahrung des Unmöglichen“:¹⁰ Die Gerechtigkeit ist nicht etwas, das durch etwas anderes ermöglicht werden kann. Und zwar im eingangs erläuterten praktischen Sinn. Denn wenn die Gerechtigkeit einer Entscheidung nicht durch die Gründe für diese Entscheidung gewährleistet werden kann, dann bedeutet dies, dass die Gerechtigkeit nicht durch unser vernünftiges Tun, nicht durch das Tun unserer Vernunft, gewährleistet werden kann. Gegenüber unserem vernünftigen Tun – dem einzigen, das die Gerechtigkeit einer Entscheidung ermöglichen und gewährleisten *könnte* –, bleibt die Gerechtigkeit daher stets („irreduktibel“) „im Kommen“. Wenn Gründe die Gerechtigkeit einer Entscheidung nicht gewährleisten können, können auch *wir* die Gerechtigkeit unserer Entscheidung nicht gewährleisten. Ja, wir können nicht einmal mit, oder genauer: *aus* Gründen wissen, ob die Gerechtigkeit eingetreten ist.¹¹

Eine verwandte Argumentation entfaltet Adorno in der *Negativen Dialektik* (und sie vorbereitenden Vorlesungen). Dabei geht es auch Adorno um einen Unterschied, eine prinzipielle ‚Ungleichheit‘: den Unterschied zwischen dem, was der Geist oder das Denken selbst ist – nämlich: „endlich“ – und dem, „was er denkt“. „Um Geist zu sein, muß er wissen, daß er in dem, woran er reicht, nicht sich erschöpft; nicht in der Endlichkeit, der er gleicht. Darum denkt er, was ihm entrückt wäre.“¹² Für den wahren, weil sich wissenden Geist gilt demnach nicht, was der Erdgeist Faust entgegenhält: dass er (nur) dem Geist gleiche, den er, Faust, begreife (und daher nur begreife, was ihm, Faust, gleiche). Für den wahren, weil sich wissenden Geist gilt, dass er sich „nicht gleicht“, sondern, im Anspruch auf „Objektivität“, das heißt: im Gedanken des Gelingens des Denkens, sich selbst „negiert“ oder „transzendiert“. Das Denken muss mehr sein als es ist – das Denken muss mehr leisten als es kann, um zu gelingen.

Adorno nennt diesen Spalt, der sich im Denken auf tut, die „unauffällige Stätte“ der Metaphysik. Aber die in der Ungleichheit des Denkens oder Geistes von sich angesiedelte Metaphysik versteht Adorno zugleich so, dass sie im deutlichen

10 Ebd., S. 31.

11 Zu einer anderen Art des „Wissens“, ob Gerechtigkeit eingetreten ist, nämlich: aus Erfahrung, siehe unten, Abschnitt 4.

12 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973, S. 385.

Gegensatz zu dem steht, was er (mit Nietzsche) als metaphysischen „Optimismus“,¹³ den Optimismus der (neuzeitlichen) Metaphysik bezeichnet. Einen solchen Optimismus findet Adorno selbst noch bei Kant (den Nietzsche noch zu den Ahnherren eines wahren Pessimismus gerechnet hatte). Und zwar sieht ihn Adorno hier am Werk in dem Zusammenhang von Freiheit und Gutem, von Autonomie und Moralität, den Kant behauptet; in Kants Behauptung also, dass wer frei ist auch gut ist. In der eingangs verwendeten Terminologie ist das nichts anderes als die Behauptung, dass dem (subjektiven) Können ein (objektives) Gelingen korrespondiert. Jeder, der die entsprechenden subjektiven Vermögen oder Fähigkeiten hat und anwendet, kann moralisch handeln; diese Vermögen und ihre Ausübung stellen das Gelingen seiner moralischen Praxis sicher. Das ist die Identitätsthese, die definiert, was „Metaphysik“ in einem negativen Sinn, als Gegenstand der Kritik, für Adorno wie Derrida ausmacht. Ihr steht entgegen, was Adorno in der mündlichen Diktion seiner moralphilosophischen Vorlesungen die Erfahrung des „Absurden“ nennt, für die er sich auf Kafka („wenn man Kafka einmal als einen philosophischen Dichter betrachten will“) beruft. Diese „Möglichkeit des Absurden“ besteht darin, „daß es zwar die Idee des Guten und die Verpflichtung, das Gute zu tun und das Gesetz zu erfüllen, gibt, daß aber gleichzeitig den Menschen die Möglichkeit, es zu erfüllen, [...] verweigert ist.“¹⁴ Die „Möglichkeit des Absurden“, die Adorno hier mit Kafka gegen Kant aufruft, besteht in der Divergenz zwischen (subjektivem) Können und (praktischem) Gelingen; in der Erfahrung, dass wir – zum Beispiel – unsere moralischen Praktiken gelingen lassen wollen, aber dies, bei allem was wir tun, nicht zu gewährleisten vermögen. Denn zwar gelingen unsere Praktiken nur durch uns, weil wir etwas können, aber ihr Gelingen ist nicht garantiert durch unser Können. Das Gelingen vernünftiger Praxis ist, gerade weil es dafür keine (im negativen Sinn des Ausdrucks „metaphysische“) Möglichkeitsbedingung gibt, eine (im positiven Sinn des Ausdrucks „metaphysische“) Idee. Das ist die Idee eines Gelingens oder einer Objektivität, auf die alles („subjektive“) Denken hinaus will und die über alles („subjektive“) Denken hinausgeht.

Dieser Gedanke, dass das Gelingen unserer vernünftigen Praktiken nicht durch unser Können gewährleistet werden kann, dass also zwischen Können und Gelingen ein unaufhebbarer „Unterschied“ (Derrida), eine prinzipielle „Ungleichheit“ (Adorno) herrscht, formuliert nicht nur einen allgemeinen („fallibilistischen“) Vorbehalt gegenüber der Gewissheit des Könnens. Adornos und Derridas Gedanke besagt, dass („subjektive“) Gewissheit – noch – nicht („objektive“) Wahrheit ist; auch das Bestbegründete und somit Gewisseste kann falsch sein. Eine fallibilistische Lesart dieser Einsicht schließt daraus – nichts. Fallibilistisch

13 Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, in: ders., Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, S. 114.

14 Vgl. ebd., S. 113 f. – In der Auslassung steht bei Adorno: „etwa durch die Totalität des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in den sie eingespannt sind“. Zu dieser gesellschaftlichen Erklärung siehe unten, Abschnitt 5.

verstanden ist diese Einsicht ohne Konsequenzen, sie lässt alles, wie es ist. Nach dekonstruktivem wie negativ-dialektischem Verständnis dagegen kann und *mus*s diese Einsicht dagegen Konsequenzen haben. Und zwar eben deshalb, weil nach dekonstruktivem wie negativ-dialektischem Verständnis die Einsicht in den prinzipiellen Unterschied zwischen Können und Gelingen in Frage stellt, ob und wie aus ihr und auf sie noch etwas, ein Tun, folgen, die Praxis überhaupt noch weitergehen kann. Das ist bereits in Derridas eingangs zitierter These enthalten, die „Bedingung der Möglichkeit“ des Gelingens sei „gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung [seiner] Unmöglichkeit“. Denn das besagt ja nicht nur, dass es nichts, kein Können und keine Gründe gibt, die allein aus sich heraus das Gelingen eines Tuns gewährleisten („ermöglichen“) können. Derridas These besagt vielmehr und darüber hinaus, dass die Zurückführung des Gelingens einer Praxis auf das, was sie ermöglicht, und damit die Hervorbringung des Gelingens einer Praxis auf dem, das sie ermöglicht, es, das Gelingen der Praxis, gerade nicht ermöglicht, sondern unmöglich macht. Und zwar *macht* das Ermöglichende das Gelingen unmöglich, weil es ignoriert, dass es, so Derrida über die Gerechtigkeit, „das Unmögliche“ ist („Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“¹⁵). Das heißt: Es ist das nicht zu Ermöglichende, das durch den Versuch seiner Ermöglichung *unmöglich* wird, unmöglich *gemacht* wird.

Durch diese Konsequenz schließen Dekonstruktion und Negative Dialektik aus der fallibilistischen Einsicht in die Differenz von Gelingen und Können auf eine Kritik des Könnens (oder des Subjekts). Durch diese Konsequenz führen Dekonstruktion und Negative Dialektik aber auch in eine Aporie, in eine ausweglose Lage. („Eine aporia ist das, was kein Weg ist“, heißt es in *Gesetzeskraft*.¹⁶) Denn wenn für sie zutrifft, dass sie (wie Derrida sagte), „ultra-transzendente“ und mithin nicht vorkritische Formen des Denkens sind, dann kann ihre Kritik der Ermöglichung des Gelingens durch das Können nicht eine („objektivistische“) Ablösung des Gelingens vom Können bedeuten. Die Aporie, in die Dekonstruktion und Negative Dialektik führen, besteht darin, dass Gelingen durch Können *nicht* ermöglicht werden kann, aber auch *nur* durch Können ermöglicht werden kann. – Den Rest meines Textes will ich darauf verwenden zu klären, wie eine Praxis, ein Tun im weitesten Sinn, aussehen kann, die nach Adorno und Derrida diese Aporie auszuhalten vermag.

3. Glaube und Hoffnung

Adorno, so habe ich zitiert, beschreibt die Überzeugung von der Identität von Können und Gelingen, Subjektivität und Objektivität als metaphysischen „Optimismus“, der selbst noch Kants praktische Philosophie beherrsche. Dieselbe

15 J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 33.

16 Ebd.

Identitätsthese bezeichnet Derrida in *Gesetzeskraft* als „subjektale Axiomatik“.¹⁷ Dabei verweist der Ausdruck „Axiom“ darauf, dass die Identität von Können und Gelingen Ausgangspunkt und Grundlage eines ganzen (eben: „metaphysischen“) Denksystems ist. Derridas Ausdruck „Axiom“ verweist weiterhin darauf, dass diese Identitätsthese, entgegen ihrem Anspruch, nicht unproblematisch, gar gegeben und evident, sondern eine Setzung ist. Man würde Derridas Ausdruck – „subjektale Axiomatik“ – aber missverstehen, wenn man ihn so verstünde, dass die Identität von Subjektivität und Objektivität, von Können und Gelingen eine *bloße* Setzung, ebenso willkürlich wie damit auch zurückzunehmen und zu verändern ist; es schiene dann, als könne man einfach auch mit einem ganz anderen Axiom beginnen. Diesen Eindruck korrigiert der andere Ausdruck, mit dem Derrida bezeichnet, welchen Status die metaphysische Identitätsthese hat: Er nennt sie „une présomption“. Eine „Präsumption“ (wörtlich: eine Meinung oder Überzeugung, die nur auf Wahrscheinlichkeiten beruht) ist eine Schlussfolgerung bei mangelnder Beweislage, eine Schlussfolgerung, die über das hinausgeht, was sich im strengen Sinne ableiten oder beweisen und dadurch als gewiss behaupten lässt. Mit einem ebenso überraschenden wie glücklichen Griff hat Alexander García Düttmann Derridas Ausdruck *présomption* im Deutschen mit „Glaube“ übersetzt.¹⁸ Denn auch was wir glauben, wissen wir nicht; es geht über alle Beweisgründe hinaus. Der Präsumption oder dem Glauben an die Identität von Können und Gelingen eignet daher, so Derrida, etwas „Gespensterhaftes“, das „jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Kriteriologie [dekonstruiert], welche die Gerechtigkeit einer Entscheidung (eines Entscheidungs-Ereignisses) (ver)sichert, ja welche das Entscheidungs-Ereignis selbst sicherstellt.“¹⁹ Zugleich aber ist, was wir glauben und sofern wir es glauben, niemals bloß unsere Setzung oder Erfindung. Der Glaube an den internen Zusammenhang von Gründen und Gelingen, damit von unserem (subjektiven) Tun und seinem (objektiven) Gelingen ist vielmehr ein praktischer Glaube, ein Glauben an die Praxis: ein Glaube, ohne den keine Praxis möglich ist; wenn wir handeln, *müssen* wir das glauben, ja, indem wir handeln, glauben wir das immer schon. Es ist dieser praxiskonstitutive Glaube, ohne den wir nicht handeln können, den die „subjektale Axiomatik“ – in falscher Weise: entweder als Gewissheit oder als Setzung – zum Ausdruck bringt.

Falsch ist die „subjektale Axiomatik“ aber nicht nur, weil sie, was nur geglaubt werden kann, zu einer sei es unproblematischen, sei es evidenten Voraussetzung erklärt. Eben dadurch wird auch ihr Inhalt falsch. Wenn die Gewissheit,

17 Ebd., S. 51.

18 Vgl. ebd. Glücklicherweise ist dieser Griff auch deshalb, weil er damals (1991) ein Vorgriff war: ein Vorgriff auf Derridas spätere Reflexionen auf das Verhältnis von Glauben und Wissen; vgl. Jacques Derrida: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106.

19 J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 51.

dass wir unsere normativen Ansprüche durch unsere Handlungen und unsere normativen Urteile durch unsere Begründungen gewährleisten können, zu einem („bloßen“) Glauben wird, dann verändert sich auch der Inhalt, dessen wir uns gewiss sein zu können glaubten. Nicht nur sind Gewissheit und Glauben nicht dasselbe, man glaubt auch nicht dasselbe, dessen man sich gewiss zu sein schien. Zu glauben schließt ein Bewusstsein des Nichtwissenkönnens ein. Weil es sich dabei um das Bewusstsein des Nichtwissenkönnens des Gewährleisten-Könnens handelt, ist der Glaube zugleich ein Bewusstsein des Nichtgewährleistenkönnens. Daher heißt, nicht zu wissen, sondern zu glauben, dass man durchs eigene Tun dessen Gelingen bewirken kann, auch das eigene Tun und Bewirken anders zu verstehen. Glauben und Wissen verlieren mithin ihre einfache Entgegensetzung und beginnen sich zu überkreuzen. Vom Bewirkenkönnen durch eigenes Tun zu *wissen* – das heißt: dies zu wissen glauben –, bedeutet überdies zu glauben, dass es ein Herstellen ist, dessen Gelingen durch Verfahren verbürgt werden kann. An das Bewirkenkönnen durch eigenes Tun zu *glauben* – das heißt: zu wissen, dass dies nur ein Glaube sein kann –, bedeutet hingegen überdies zu wissen, dass der Erfolg des eigenen Tuns wesentlich auch von etwas, von „Umständen“, abhängt, das oder die man nicht selbst zu garantieren vermag. Der Glaube an das Bewirkenkönnen durch eigenes Tun ist daher paradoxerweise, als *Glaube*, das heißt: wenn er sich als Glaube weiß, immer auch ein Glaube an ein (Mit-)Wirken, das kein eigenes Tun ist.

Adorno formuliert einen verwandten Gedanken, wenn er (immer noch im Zusammenhang mit seiner Kritik auch noch der Kantischen Moralphilosophie als eines metaphysischen „Optimismus“) schreibt: „Die das Subjekt transzendierenden Postulate der praktischen Vernunft, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, implizieren Kritik am kategorischen Imperativ, der reinen subjektiven Vernunft. Ohne jene Postulate könnte er gar nicht gedacht werden, wie sehr auch Kant das Gegenteil beteuert; ohne Hoffnung ist kein Gutes.“²⁰ Das heißt: Das Gute bleibt Gegenstand der Hoffnung – *bloß* der Hoffnung –, weil es, wie alles Gelingen, nicht ein Resultat, ein Werk der „subjektiven Vernunft“ werden kann; es ist nur *durch* das Subjekt möglich, aber nicht *nur* durch das Subjekt möglich. Dass mir etwas gelingt, ist niemals ganz mein Verdienst, weil es stets darauf angewiesen bleibt, dass ich Glück gehabt habe. Worauf ich also hoffe, ist, dass die beiden Seiten alles Gelingens, mein Selbertun und mein Glückhaben, zusammentreten. Wenn das geschieht, dann habe ich nicht nur etwas getan und ich habe auch nicht nur Glück gehabt, sondern ist mir etwas geglückt. Dann ist eingetreten, was ich erhofft habe und wofür ich tätig war, ohne es dadurch, dadurch *allein*, hervorbringen zu können. Darin geht meine Hoffnung, ohne die (so Adorno) „kein Gutes“ ist, nicht auf eine „andere“, schon gar nicht eine ganz andere Welt; meine Hoffnung richtet sich darauf, dass *die* Welt eine Welt ist, in der sich die Hoffnung auf und der Glaube an das Gelingen erfüllt und bewahrheitet, die mit allem

subjektiven Tun gehegt werden, aber durch subjektives Tun allein, durch die eigenen Vermögen und Vollzüge des Subjekts, nicht erfüllt oder bewahrheitet werden können. Dass Hoffnung konstitutiv für eine Praxis ist, die gelingen will,²¹ liegt daran, dass alles Gelingen davon abhängt, dass meinem Können und Tun, über meine Vermögen und Vollzüge hinaus, etwas entgegen oder zur Hilfe kommt, über das ich nichts vermag und auf das ich nur hoffen kann. Meine Hoffnung richtet sich auf das Geschehen eines solchen Entgegenkommens, die Existenz eines solchen Entgegenkommenden. Weil der Vernünftige und Handelnde „irreduktibel“ (Derrida) ein Glaubender und Hoffender ist, bleibt für ihn alles Gelingen ebenso „irreduktibel“ im Kommen.²²

4. Erfahrung

Gegenstand des praktischen Glaubens und Hoffens ist das Glücken: das „glückliche“ Gelingen unseres Tuns. Gelingen als Glücken gibt es nicht nur durch, aber auch nicht ohne unser Tun. Dass wir Gelingen als Glücken verstehen und nicht alleine tun können; dass wir also ans Gelingen (nur) glauben können oder auf es hoffen müssen, taugt daher nicht als ein Vorwand, schon gar nicht als ein Grund, nichts zu tun. Es ist vielmehr genau umgekehrt so, dass es ohne diesen Glauben und ohne diese Hoffnung gar kein Tun gäbe; ohne zu glauben und zu hoffen würden wir (wie Derrida schreibt) zu „einem bloßen Zuschauer“ werden²³ und die Idee des Gelingens, die immer nur die des Gelingens unserer Versuche sein kann, selbst preisgeben müssen.

Aber nicht nur folgt aus Derridas und Adornos Einsicht, dass das Glücken unseres Tuns aus unserem Können unableitbar und daher im Vollzug des Tuns ein Gegenstand von Glaube oder Hoffnung ist, nicht, dass unser Tun sinnlos und durch Glauben oder Hoffen zu ersetzen seien. Es folgt daraus ebenso wenig, dass das Glücken unseres Tuns, weil es von uns allein nicht hervorgebracht werden

21 Dass Hoffnung gleichwohl kein „Prinzip“ ist (wie Adorno gegen Bloch bemerkt), liegt daran, dass sie kein Erstes, kein Ursprung ist, sondern sich im Gegenteil auf ein ihr Vorgängiges richtet: Zu hoffen heißt, abhängig zu sein, kein Ursprung sein zu können oder wollen.

22 „Paradox genug liegt es an diesem Übergreifen des Performativen (an diesem Übergreif über das streng unterschiedene Performativum hinaus), an diesem stets übermäßigen Vorstoß und Vorsprung der Deutung, an dieser Dringlichkeit und dieser Überstürzung, die der Gerechtigkeit strukturell eignen, dass sie keinen (regulativen oder messianischen) Erwartungshorizont kennt. Gerade deshalb steht ihr vielleicht eine Zukunft (to-come) offen, kommt sie vielleicht auf uns zu; diese Zukunft, dieses Zu-Kommen und jene Zukunft, welche die Gegenwart stets zu reproduzieren vermag, halte ich strikt auseinander. Die Gerechtigkeit bleibt im Kommen, sie muss noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist. Die Zu-kunft wird immer die ihre (gewesen) sein.“ (J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 56)

23 Ebd., S. 53.

kann (oder: weil es von uns nicht allein hervorgebracht werden kann), ein „unendlicher“ Anspruch oder eine „unendliche“ Forderung wäre; dass also das Glücken unseres Tuns ein *bloßer* Anspruch oder eine *bloße* Forderung bleiben müsse und niemals wirklich werden könne. So scheint es aber die von Adorno gebrauchte Rede vom Gelingen als – kantischer, regulativer – „Idee“ nahe zu legen, und darin liegt der Grund für Derrida, diese Rede zu vermeiden. Denn in der Rede vom Gelingen als regulativer Idee vermischen sich auf unklare Weise zwei verschiedene Gedanken: der – richtige – Gedanke, dass (objektives) Gelingen auf (subjektives) Können irreduzibel ist, dass also die Wirklichkeit des Gelingens durch unser Tun nicht gewährleistet werden kann, und die – daraus weder folgende noch überhaupt zutreffende – Behauptung, dass das glückende Eintreten des Gelingens, weil es durch unser Tun allein nicht verwirklicht werden könne, auch niemals wirklich werden könne. Denn eben das, was das Glücken zu einem Gegenstand von Hoffnung und Glaube macht – nämlich: die Überschüssigkeit des Glückens des Tuns übers bloße Tun –, eben das macht das Glücken nicht zu einem Ideal unendlichen, nie erfüllten Strebens, sondern, gerade umgekehrt und im Gegenteil, zu einem Gegenstand der Erfahrung. Die Hoffnung aufs oder der Glaube ans Glücken im Tun (also: im Vollzug des Tuns) und die Erfahrung des Glückens des Tuns (also: in der Betrachtung des Tuns) entsprechen sich. Oder: Dass das glückende Gelingen des Tuns im Vollzug des Tuns „irreduktibel“ im Kommen bleibt; dass es immer noch aussteht, weil es nicht von uns gemacht werden kann, schließt nicht aus, sondern *bedeutet* gerade, dass das glückende Eintreten des Gelingens als wirklich geschehenes oder geschehendes erfahren werden kann. Denn nicht nur die Einstellung der Hoffnung oder des Glaubens, auch die der Erfahrung gilt dem Nichtmachbaren, dem Unverfügbaren – dem (aus der Perspektive des Tuns und seiner Gründe) Kontingenten: Ich kann nur auf etwas hoffen, aber ich kann auch nur etwas erfahren, dessen ich mich – das heißt: wenn und soweit ich mich seiner – nicht „im Medium des sich selbst genügenden Gedankens“ „versichern“ (wie Adorno vom Intelligiblen sagt²⁴), sein Eintreten nicht auf dem Wege einer Analyse seiner Bedingungen feststellen und damit durch die Hervorbringung dieser Bedingungen auch (wieder) herstellen kann. (Das unterscheidet ebenso den Glauben wie die Erfahrung vom Wissen, das wir allein von dem besitzen, das wir auch machen können.) Allein das Kontingente, aus seinen Bedingungen nicht Ableitbare ist Gegenstand der Erfahrung. Und so, als Kontingentes, ist auch das Glücken als Nichtmachbares Gegenstand nicht nur einer Forderung, sondern der Erfahrung: einer Erfahrung, wie Adorno in bewusster, in Kauf genommener Paradoxie sagt, um das genannte Missverständnis aufzulösen, er rede von der Idee des Gelingens im Sinn einer regulativen Idee oder als einer unendlichen Forderung, – einer Erfahrung *der* metaphysischen „Idee“ oder eben einer „metaphysischen“ Erfahrung.

24 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 383.

Was wir in dieser Erfahrung (der Wirklichkeit der Idee) des Glückens erfahren und welche Bedeutung diese Erfahrung für unser Tun hat, hat Derrida, der den Begriff der Erfahrung nicht gebraucht,²⁵ durch den Begriff der „Kraft“ bestimmt. Die Gerechtigkeit hat oder ist Kraft; das beschreibt, wie sie in unserem Tun wirkt. Und zwar hat oder ist sie Kraft nicht als ein Anspruch, sondern als ein Antrieb. Die Gerechtigkeit hat Kraft (oder ist Kraft), sofern wir sie als hier und jetzt, in einer bestimmten Situation und zu einem bestimmten Zeitpunkt, wirkliche oder herrschende erfahren. Ich möchte dies die „Evidenz“ der Gerechtigkeit oder eben der Gerechtigkeitserfahrung nennen: die Evidenz, dass ein bestimmtes Tun gerecht war; die Evidenz also, dass in einem Tun Gerechtigkeit gewaltet hat, nicht dass durch es Gerechtigkeit hergestellt worden ist. Diese Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) kann keine Gewissheit aus Gründen sein; das hat der dekonstruktive Aufweis des „Unterschieds“ zwischen Ermöglichendem und Ermöglichtem gezeigt. Die Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) ist nicht dadurch verbürgt, dass ein Verhalten bzw. Urteilen bestimmten Bedingungen genügt. Eben deshalb aber kann die Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) auch selbst kein sicherer Grund für unser Tun sein. Die Evidenz, dass hier Gerechtigkeit waltet, sagt uns nicht, wie wir Gerechtigkeit *dort* wiederholen können – etwa indem wir dort den Bedingungen genügen, die sie hier gewährleistet haben; denn das haben sie niemals, auch hier nicht, wo wir die Wirklichkeit der Gerechtigkeit erfahren haben. Dass die Evidenz der Gerechtigkeitserfahrung unser nacheiferndes Tun antreibt, ohne einen wiederholbaren Grund für unser Tun darzustellen, ist eben, was die Erfahrung der Gerechtigkeit zu einer „Kraft“ macht – zu einer Kraft, also zu mehr und weniger als einem Grund. Ein Grund ist (oder *wäre*) das Wissen um die Gerechtigkeit einer Tat, das heißt: das Wissen um die Bedingungen seiner Gerechtigkeit; diese Bedingungen könnten wir in unserem Tun wiederholen und dadurch eine Ordnung der Gerechtigkeit einsetzen oder bestätigen. Die *Erfahrung* der Gerechtigkeit hingegen – das, worin die Erfahrung der Gerechtigkeit über alles Wissen hinaus oder hinter allem Wissen zurück ist und Evidenz besitzt – ist (eine) Kraft: Sie treibt uns an, aber weil sie nicht auf Bedingungen als Gründe zurückzuführen ist, auch über alle Bedingungen und Gründe hinaus und weiter. Wenn die Praxis der Gerechtigkeit so verstanden werden muss, dass sie in der Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) wurzelt, dann kann diese Praxis nicht nur ein intentionaler Akt der Wiederholung und damit der Einsetzung oder Bekräftigung einer Ordnung, sondern muss zugleich und darüber hinaus ein expressiver Akt der Verwirklichung eines Triebes oder einer Kraft sein, die eben das, was sie, als Grund, ermöglicht, aussetzt – verunmöglicht.

Dass das nicht von uns getane Glück unseres Tuns eine „Idee“ ist, wie Adorno sagt (und Derrida zu sagen vermeidet), heißt nichts anderes, als dass das

25 Der Grund dafür liegt darin, dass in Derridas Sicht der Begriff der Erfahrung, sei es in seiner empiristischen, sei es in seiner phänomenologischen Fassung, selbst die Reduktion aufs Subjekt enthält, die er kritisieren (oder dekonstruieren) will.

Gelingen des Tuns kontingent – durchs Tun und seine Gründe nicht „verbürgt“ (wie Adorno sagt) oder eben, relativ aufs Tun, das „Unmögliche“ (wie Derrida sagt), weil nicht durchs Tun Ermöglichte ist. Das zu wissen, so hat sich gezeigt, heißt für Derrida nicht, zum „Zuschauer“ zu werden, bedeutet für Adorno nicht „Resignation“.²⁶ Es heißt aber für beide ebenso wenig, ja, erst recht nicht, das „Geschäft“ (wie Adorno sagt) oder im „Wettrennen“ (wie Derrida sagt) um ein Tun mitzutun, das sein Gelingen, gar Glücken *machen* kann. Denn ein solches Verständnis, und ein solcher Vollzug, des Tuns lösen den „Unterschied“ von Können und Gelingen auf und machen gerade dadurch ihren glückhaften Einstand, den sie gewährleisten wollen, unmöglich. Das geschieht zuerst in Gestalt eines „metaphysischen Optimismus“ (so Adorno), dessen Reduktion des Gelingens aufs Können sich schließlich (so Derrida) als „Nihilismus“ oder „Zynismus“ erweist; die optimistische Identifizierung von Tun und Gelingen endet – aufgrund ihrer Weigerung, ihren unaufhebbaren Unterschied zu denken – in der Preisgabe der Idee des Gelingens selbst. Dieser nihilistischen Konsequenz der optimistischen Identifizierung von Tun und Gelingen ist das (negativ-dialektisch oder dekonstruktiv artikulierte) Wissen um den Unterschied, oder eben: die Kontingenz, des Gelingens, entgegengesetzt. Denn darin wird die uneinholbare Differenz des Gelingens von unserem Tun, damit aber eben die Idee des Gelingens festgehalten. Dem (negativ-dialektisch oder dekonstruktiv artikulierten) Wissen um die Kontingenz des Gelingens entspricht eine Erfahrung der Wirklichkeit des Gelingens und eine Hoffnung auf ein Kommen des Gelingens, die gerade deshalb Tun erst ermöglichen, weil sie kein Wissen um das richtige, das gelingende Tun zu sein, also das Tun nicht durch Wissen zu ermöglichen beanspruchen.

5. Gesellschaft

Man kann die bisherigen Überlegungen so verstehen, dass sie den Begriff richtiger Praxis erläutern soll, in dem Negative Dialektik und Dekonstruktion übereinstimmen: Richtige Praxis, so besagt diese Erläuterung, ist eine Praxis im Unterschied von Können und Gelingen; eine gelingende Praxis kann nur eine sein, die nicht gelingen kann.²⁷ Diese Absicht der bisherigen Erläuterungen bezeichnet zugleich ihre Grenze, die vielleicht auch die Grenze der Gemeinsamkeit zwischen Adorno und Derrida ist. Denn so zentral für Adornos Negative Dialektik die kritische Umarbeitung des Konzepts gelingender Praxis ist, so klar ist zugleich doch, dass das Programm der Negativen Dialektik darin nicht aufgeht. Man kann nicht verstehen, worum es der Negativen Dialektik geht (das heißt: man kann Adorno nicht verstehen), wenn man nicht den Satz versteht, um den

26 Vgl. Theodor W. Adorno, „Resignation“, in: Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 794-799.

27 Und das ist kein (einfaches, bloßes) Paradox. Denn das erste „kann“ hat eine andere, nämlich modallogische Bedeutung als das zweite, das eine praktische hat.

nicht nur die *Minima Moralia* kreist: die Behauptung, dass es „kein richtiges Leben“ – an anderen Stellen sagt Adorno: kein „richtiges Verhalten“; ich übersetze: keine richtige, gelingende Praxis – „im Falschen“ gibt. An dieser These, mit der die Negative Dialektik über ihre Begriffsbestimmung gelingender Praxis hinausgeht, in der sie mit der Dekonstruktion übereinstimmt, möchte ich zwei Aspekte hervorheben.

Die These – „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen“ – besagt erstens, dass gelingende Praxis selbst noch einmal in einem weiteren Kontext und Zusammenhang steht, von deren Zustand oder Verfassung ihr Gelingenkönnen abhängt; von dessen Zustand oder Verfassung also abhängt, ob sich unser Tun in der Spannung zwischen der Erfahrung von und Hoffnung aufs Glück vollzieht. Adornos Ausdruck für die Gesamtheit (die „Totalität“) dieser Bedingungen ist „Gesellschaft“. Dass es kein richtiges Leben im Falschen gibt, setzt also erstens voraus, dass gelingende Praxis – im bisher erläuterten Sinn – soziale Bedingungen hat. Und zweitens behauptet Adornos These, dass diese sozialen Bedingungen gelingender Praxis heute (nur heute?) nicht erfüllt sind. Das heißt es, dass wir „im Falschen“ leben: Die gesellschaftliche Situation ist nicht so, dass in ihr „richtiges Leben“, gelingende Praxis (noch) möglich ist. Warum nicht?

Man kann die Antwort, die Adorno auf diese Frage gibt, oder genauer: die *Weise*, in der Adorno auf diese Frage antwortet, in zwei Weisen charakterisieren, die ich der Einfachheit und Kürze halber als „sozialphänomenologische“ und „sozialtheoretische“ bezeichnen möchte. In phänomenologischer Perspektive versucht Adorno in immer neuen Beschreibungen zu zeigen, dass die Erfahrung des Glücks zerfallen ist und damit unsere Praxis verloren hat, was Derrida ihren Antrieb oder ihre „Kraft“ genannt hatte. Dabei heißt für Adorno, dass wir die Erfahrung des Glücks verloren haben und insofern „im Falschen“ leben, ausdrücklich nicht, dass wir kein Glück mehr erfahren (oder kennen oder haben). Im Gegenteil: Adornos Denken lebt aus der Erinnerung an erfahrenes (besser sollte man sagen: an erlebtes) Glück. Aber Glück ist nicht Glück. Glück ist die (Über-)Erfüllung des Erwünschten und Ersehnten, Glück die des Gewollten und Versuchten, das nicht selbst getane Gelingen des eigenen Tuns. Sicherlich ist alles Glück niemals bloß das Eintreten dessen, was man tun wollte und versucht hat. Es muss aber in einem sinnvollen Bezug dazu stehen. Adornos sozialphänomenologische Versuche beschreiben immer erneut Situationen, in denen sich dieser sinnhafte Zusammenhang zwischen dem Gewollten und Versuchten und dem Geschehenen und Eingetretenen aufgelöst hat; „nach Auschwitz“ (*nicht*: „in Auschwitz“) ist einer der Titel für die Beschreibung solcher Situationen, die keine Erfahrung des Glücks mehr kennen und in denen sich daher auch diejenige Hoffnung und derjenige Glaube, ohne die keine Praxis gelingen kann, nicht mehr auszubilden vermögen. „Sozialtheoretisch“ kann man im Unterschied dazu die Versuche Adornos nennen, diesen Verlust der Erfahrung des Glücks, damit der Möglichkeit gelingender Praxis, durch eine Reflexion auf die Struktur bestehender Gesellschaften zu erklären: Ihr Falsches, durch das sie richtiges Leben,

gelingende Praxis unmöglich machen, besteht demnach darin, dass sie einen Typ des sozialen Zusammenhangs ausbilden, der in entscheidenden Hinsichten und aus strukturellen Gründen nicht selbst nach dem Modell einer gelingenden Praxis verstanden werden kann (sondern etwa als ein „System“). Unter den Bedingungen eines solchen Typs des sozialen Zusammenhangs handeln zu müssen, bedeutet daher nicht nur, einer Kontingenz zu unterstehen, die das Gelingen der Praxis ebenso unmachbar wie gerade dadurch möglich macht. Es bedeutet vielmehr einer fremden Macht, einem „Schicksal“ ausgeliefert zu sein, die oder das nicht Zufall – der Zufall des Glückens oder Missglückens –, sondern Notwendigkeit – wenn auch: hier und jetzt unverständliche und unbeherrschbare Notwendigkeit – bedeutet.²⁸

Ich breche diese Hinweise auf eine für Adorno schlechthin zentrale, bei Derrida hingegen, wenn ich Recht sehe, weitgehend abwesende Reflexion auf die *soziale* Bedeutung und die *sozialen* Bedingungen der Möglichkeit wie Unmöglichkeit des Gelingens hier ab und nenne abschließend nur eine letzte Konsequenz, die diese Reflexion bei Adorno hat und die sich bei Derrida daher auch nicht findet: die spannungsvolle Entgegensetzung von Sozialem und Ästhetischem. Denn die Logik auch dieser Entgegensetzung wird kontrolliert durch die von „richtigem Leben“ und „Falschem“, um die die *Minima Moralia* kreist. Anders gesagt: Das Ästhetische gewinnt bei Adorno seine ausgezeichnete Bedeutung nur deshalb, weil es „im Falschen“, in der „falschen“ Gesellschaft der einzige Bereich ist, in dem gelingende, das heißt: glückende Praxis noch möglich ist. Denn Kunst, das heißt: *die* Kunst – die Kunst ‚überhaupt‘, auch die der gelingenden Praxis – besteht nach Adorno darin, „Dinge [zu] machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind“²⁹ – und die gerade darin und dadurch glücken.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973
- Adorno, Theodor W.: „Die Kunst und die Künste“, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 432-453
- Adorno, Theodor W.: „Resignation“, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 794-799

28 Diese kritische Differenz von Zufall und Schicksal, als der von praxiskonstitutiver Kontingenz und praxisdestruktiver Notwendigkeit, die für Adorno zentral ist, fehlt in der marxistischen Entfremungskritik (und der von ihr bestimmten Kritischen Theorie des frühen Horkheimer); vgl. Christoph Menke: „Kritische Theorie und tragische Erkenntnis“, in: Zeitschrift für Kritische Theorie, Heft 5 (1997), S. 43-63.

29 Theodor W. Adorno: „Die Kunst und die Künste“, in: Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 450.

- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, in: ders., Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd.10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974
- Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 291-314
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: ders./Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik, in: ders., Werke, Bd. 5 u. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981
- Menke, Christoph: „Kritische Theorie und tragische Erkenntnis“, in: Zeitschrift für Kritische Theorie, Heft 5 (1997), S. 43-63
- Menke, Christoph: „Über eine Weise Nein zu sagen“, in: Nicolaus Schafhausen (Hg.)/Theodor W. Adorno, Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen, New York, Berlin: Lukas & Sternberg 2003, S. 61-69
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004