

GEISTIGE

DAVID JÖCKEL

ERFAHRUNG

ZEITLICHKEIT  
UND IMAGINATIVITÄT  
DER ERFAHRUNG NACH  
ADORNO UND DERRIDA

**Aus:**

*David Jöckel*

**Geistige Erfahrung**

Zeitlichkeit und Imaginativität der Erfahrung  
nach Adorno und Derrida

August 2020, 308 S., kart., Dispersionsbindung

45,00 € (DE), 978-3-8376-5231-4

E-Book:

PDF: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5231-8

Wie namhafte Interpreten von Theodor W. Adornos Werk berichten, sollte die Negative Dialektik in eine »Theorie der geistigen Erfahrung« münden. David Jöckel unternimmt daher erstmalig einen Deutungsversuch dieses sperrigen Begriffs. Entlang der zentralen begrifflichen Dimensionen Zeitlichkeit, Imaginativität und Unbewusstheit zielt er nicht nur auf eine neuartige Lektüre dieses philosophischen Konzepts, sondern auch auf ihre fruchtbare Öffnung gegenüber den in Jacques Derridas Texten zentralen Figuren Iterabilität, Temporalisierung und Spektralität.

**David Jöckel**, geb. 1986, studierte Soziologie, Philosophie und Erziehungswissenschaft in Tübingen und Jena.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5231-4](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5231-4)

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

# Inhalt

---

<b>1. Einleitung</b> .....	7
1.1 Methodologische Vorbemerkungen .....	15
1.2 ›Poststrukturalismus‹ und ›Kritische Theorie‹ .....	24
<b>2. Eine Schwierigkeit der Philosophie</b> .....	29
2.1 Derridas Aporien .....	30
2.2 Adorno und die Philosophie: Der Weg zur Dialektik .....	39
2.3 Menkes Idee .....	57
2.4 Desiderate .....	69
<b>3. Das Problem der geistigen Erfahrung</b> .....	77
3.1 Das Sinnliche, das Geistige, die Vermittlung: eine dialektische Theorie des Allgemeinen .....	85
3.2 Iterabilität: eine prozessuale Theorie des Allgemeinen .....	116
3.3 Zwischenresümee .....	170
3.4 Strukturelles Hören und Temporalisierung .....	176
<b>4. Zwei Bestimmungsstücke geistiger Erfahrung</b> .....	193
4.1 Kant: Imaginativität und Dialektik .....	193
4.2 Freud: Überdeterminierung und Kryptomnesie .....	210
<b>5. Die Areale der geistigen Erfahrung</b> .....	223
5.1 Das Nichtidentische deuten .....	223
5.2 Das Kunstwerk erfahren .....	242
5.3 Am Ende: Dekonstruktion und geistige Erfahrung .....	260
<b>6. Schluss</b> .....	273
6.1 Geistige Erfahrung: Was und Warum .....	273
6.2 Adorno und Derrida: closing remarks .....	277
6.3 Schrift und Theorie .....	286

<b>7. Literatur</b> .....	291
Sonstige Siglen .....	292
Weitere benutzte Literatur .....	292
<b>8. Danksagung</b> .....	305

# 1. Einleitung<sup>1</sup>

---

Je mehr ich den sogenannten Erfolg zu schmecken bekomme, desto gründlicher werde ich der Nichtigkeit der eigenen Existenz mir bewußt. Denn diese wird zu einer Funktion des Erfolgs. [...] ›Der Adorno«, mit dem man all das anstellt, das ist eigentlich schon ein Toter. Wie man aber diesen Prozeß zu Lebzeiten an sich verspürt, das gibt einen Geschmack davon, wie sehr man, als lebendiges Subjekt, Nichts ist.

– *Adorno: Graeculus II (Adorno 2003: 15)*

Der Name ist gemacht, um sich des Lebens des Trägers zu begeben, er ist also immer ein wenig der Name eines Toten. Man vermöchte nicht zu leben, da zu sein, verwahrte man sich nicht gegen seinen Namen, beteuerte man nicht seine Nicht-Identität mit seinem Eigennamen.

– *Derrida: Envois/Sendungen (Derrida 1982: 51)*

Es ist die Situation oder Quasi-Erfahrung, in der Sie benannt, gerufen, zitiert werden, in der man auf Sie verweist, während Sie abwesend sind oder schweigen. Es ist also ein Experiment in Quasi-Sterben, es ist ein quasi-transzendentaler Tod.

– *Derrida: Als ob ich tot wäre (Derrida 2000d: 21)*

Wer mit zunehmendem Alter eine Reihe von Menschen, denen im eigenen Leben eine bedeutsame Rolle zukam, aus dem Leben treten sieht, wird in den Jahren nach ihrem Tod eine bemerkenswerte Erfahrung machen. Denn all dasjenige, was zuvor zu diesen Personen gehörte und sich durch deren Leben zusammengehalten sah – die alltäglich gebrauchten Dinge, die Kleidung, der Nachlass im eigentlichen Sinne wie Geld, Möbel usw. –, löst sich nun von dessen vormaligem Träger ab und gewinnt ein eigenes, zweites Leben. Es gerät in näher- oder fernerstehende, jedenfalls immer fremde, andere Hände, es wird in anderer Weise gebraucht

---

1 Zur Zitierweise: Die *Gesammelten Schriften* Adornos werden in Klammern mit Bandnummer und Seitenzahl zitiert (also beispielsweise 6/334). Für seine *Vorlesungen* und sonstige *nachgelassene Schriften*, die benutzten *Raubdrucke* sowie Kants drei *Kritiken* benutze ich Siglen, die sich eingangs im Literaturverzeichnis finden.

und zum Fundus neuer Erfahrungen gemacht, es wird als genuiner Schatz von Erinnerungen, als Souvenir bewahrt oder tritt in den Kreis anderer alltäglich benutzter Gegenstände ein, ohne dass sich an es noch die besonderen Spuren der Erinnerung an ihren vormaligen Besitzer hefteten – es wird in jedem Fall zum Gegenstand der Organisation eines Nachlasses und damit von Überlegungen gemacht, die der Verstorbene nicht mehr begleiten, nicht mehr in seinem Sinn und gemäß seiner Absicht zu leiten vermag. Die Hinterlassenschaften eines Verstorbenen lösen sich damit nicht nur von einem unweigerlich singulären Leben ab und treten außer die Möglichkeit, über sie noch über das eigene Leben hinaus zu disponieren; sie übertreten überdies potentiell die Grenzen des Kreises derer, die mit ihnen noch einen mit dem Verstorbenen geteilten Sinn verbinden, sie werden – paradigmatisch in Antiquariaten oder auf Flohmärkten – anonyme<sup>2</sup> Objekte, deren ›eigentlicher‹, vormaliger Besitzer und einstiger Sinn sich verdunkelt hat. Ein Termin auf einem nachgelassenen Zettel, eine Grimasse auf einem Urlaubsphoto, ein Kugelschreiber, den der Verstorbene immer in einer für ihn charakteristischen Weise um seine Finger schlängeln ließ: all das kann zum Träger verschiedenerlei Sinns werden, je nach den Geschichten und Kontexten, in die es sich eingeschrieben findet.

Diese Eigenarten und Merkmale von Hinterlassenschaften – ihre Eigenschaft, sich aus den je singulären Kontexten eines Lebens lösen und in neue eintreten zu können, die Weise, in der etwas zum Träger geteilten Sinns werden kann, der Umstand, auf mehrfältige, plurale Weise bedeuten und seinen ›ursprünglichen‹, ›eigentlichen‹ Sinn verlieren zu können – hat insbesondere Jacques Derrida zum Gegenstand weitreichender Überlegungen gemacht. Der Nachlass einer verschiedenen Person tritt dort in den theoretischen Brennpunkt solcher Begriffe wie *Iterabilität* – seine Möglichkeit, sich in anderen Kontexten zu wiederholen –, *Dissemination* – die Zerstreung eines intendierten Sinns durch sein Hineintreten in andere Kontexte und Zusammenhänge – oder *Spektralität* – dass etwas, gleich einem Gespenst (frz. *spectre*), zu verschiedenen Zeiten wiederkehren kann, ohne sich je als solches, in seiner ›eigentlichen‹ Gestalt zu zeigen, und sich darum eine Vergangenheit potentiell erst von einem zukünftigen Zeitpunkt zu erschließen vermag.

Am eingangs genannten generalisierten Sachverhalt des Ablebens eines Menschen und des für seine Nachfahren unvermeidlichen Umgangs mit seinen Hinterlassenschaften vermögen solcherlei Begriffe ihre Fähigkeit, Phänomene theoretisch zu erhellen, aufzuzeigen. Dass ähnliche Phänomene von Adorno – im oben als Motto herangezogenen Zitat – zum Anlass des Nachdenkens geworden sind, ohne

---

2 Für Derrida ist es mithin so, »als ob er [der Tod, DJ] den Namen dem Körper entreißen würde, und als ob wir infolgedessen überall, wo der Name sich vom Körper löst – was uns die ganze Zeit passiert, vor allem dann, wenn wir sprechen, schreiben und veröffentlichen –, den Tod dort (*là*) bestätigen würden« (Derrida 2007: 225).

dass er sie wie Derrida zum Ausgangspunkt eigenständiger Termini genommen hätte, mag erstaunen. Adorno ist aber nicht nur wegen dieser, freilich marginal und Aphorismus gebliebenen, Reflexion und damit einer gewissen Parallelität zu Derrida interessant. ›Der Adorno‹ ist überdies ein nachgerade emblematischer Fall, in welcher Weise ein – in diesem Fall insbesondere: textuelles – Erbe eine Bedeutung gewinnen und auf Weisen angeeignet werden kann, die der Erblasser zeit seines Lebens abzusehen oder gar vorweg zu dirigieren nicht imstande war. Damit ist nicht nur eine vielfältige, akademische wie nichtakademische, deutschsprachige wie nicht deutschsprachige, theoretische wie literarische Rezeption angesprochen.

In der Formulierung ›der Adorno‹ deutet sich überdies die Möglichkeit an, dass eine Person nach ihrem Tod als etwas, als das sie sich selbst nicht hat sehen können, genommen wird: eine individuelle Person kann als die Verkörperung eines gewissen Typus zu figurieren beginnen, als exemplarische Instantiierung eines Stereotyps. So wie man auch herkömmlicherweise spezifische Personen als *den* oder *die* Schauspielerin, Musikerin oder Künstlerin einer Epoche oder eines Genres *schlecht-hin* deklariert, so mag man über Adorno ebensogut sagen, er sei in der medialen Darstellung seines Lebens zu einer beispielhaften Inkarnation des Typus des bürgerlichen Intellektuellen des frühen und mittleren 20. Jahrhunderts geworden. Der populäre Twitter-Account ›NeinQuarterly‹, auf dem das comichaft verfremdete Gesicht Adornos zu sehen ist, ist ein Beispiel für die Stereotypisierung Adornos zu einer Intellektuellenfigur. Die Züge, mit denen diese Figur des kritischen Intellektuellen in solchen Aneignungen versehen wird, sind nur noch ein schematischer Rest, der am Ende einer abstrahierenden, typisierenden Kaskade vom singulären Individuum Adorno über ›den Adorno‹ bis zu ›dem kritischen Intellektuellen‹ steht.

Solche Anverwandlungen sind weder zu belächeln noch zu beklagen. Sie sind lediglich eine der Varianten, sich ›dem Adorno‹ zu nähern, und nur eben vielleicht eine, die sich eher der Person, nicht dem theoretischen Werk, dessen Träger sie gewesen ist, zuwendet. Denn in jedem Fall der Zuwendung zu einer Person oder zu einem theoretischen Werk sind die Zugangsweisen plural, und sie obliegen immer der Entscheidung des einzelnen Rezipienten, der zwischen ihnen auszuwählen hat. Ob der Person ›Adorno‹ – und damit den als vom theoretischen Werk unterschieden gedachten Textgattungen wie Briefen, Tagebüchern, Notizen, Traumprotokollen und den zahlreichen Photographien und Memorabilien – oder dessen theoretischem Werk die Aufmerksamkeit gelten soll, ob das philosophische, das soziologische, das ästhetische oder das musikphilosophische Werk im Vordergrund stehen, ob eine diese Bereiche synthetisierende Lektüre angestrengt werden soll, ob der Zugang über die als ›Hauptwerke‹ deklarierten Texte wie die *Negative Dialektik*, die *Ästhetische Theorie* oder die *Philosophie der Neuen Musik* zu suchen ist – jedenfalls sind solche Bahnungen durch ein komplexes Werk, wie es nach Derrida für jeden Erbschaftsprozess gilt, immer *kritisch, selektiv, filternd*.

Seit einigen Jahren hat sich das um das Jubiläumsjahr 2003 aufflackernde publizistische Interesse an Adorno weitgehend gelegt, in den zentralen Debatten der Sozial- und Kulturwissenschaften stehen andere Autoren und Theorieströmungen im Fokus des Interesses, und auch die Kritische Theorie ist ein inzwischen so stark ausdifferenziertes und diverses Paradigma geworden, dass man eine monographische oder in Form eines Sammelbands erfolgende Zuwendung zu Adorno eher als überraschend empfinden dürfte. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob nach der fortlaufenden Publikation weiterer Vorlesungsmanuskripte und Briefwechsel aus dem Nachlass nicht die Möglichkeit gegeben wäre, neue Bahnen und Pfade in das Werk Adornos einzuziehen.

Diesem Vorhaben, das Werk Adornos neu aufzuschließen, wendet sich die vorliegende Arbeit zu. Sie ist durch diesen Ansatz nicht nur von der Erwartung getragen, aus einem Einsatzpunkt heraus eine Reihe von Adornos Begriffen und Texten einer Neubelichtung unterwerfen zu können, sondern überdies von dem Glauben, damit einige Gelenkstellen ausweisen zu können, an denen sich Begriffe Derridas zur systematischen Klärung heranziehen lassen. Der Begriff, der innerhalb dieses Vorhabens eine tragende Rolle spielen soll, heißt ›geistige Erfahrung‹. Dieser Begriff war von Adorno zeitweilig dazu ausersehen, eine zentrale Stellung innerhalb der *Negativen Dialektik* einzunehmen. Deren Einleitung hätte demnach den Titel ›Zur Theorie geistiger Erfahrung‹ getragen (vgl. Tiedemann 2003). Dass dieser Titel von Adorno fallen gelassen worden ist, macht die geringe Aufmerksamkeit verständlich, die der Begriff innerhalb der Rezeption erfahren hat. Wenn einiges für die Annahme spricht, dass der *Negativen Dialektik* ein zentraler, viele unterschiedliche begriffliche Fäden zusammenführender Stellenwert zumindest im philosophischen Areal des Gesamtwerks Adornos zukommt, so wird dies ebenso für den in Rede stehenden Begriff gelten. Darum ist es in besonderem Maße verwunderlich, dass er, weder dort noch sonst in irgendeinem Text, eine zureichende Charakterisierung und eine Explikation seines Platzes im weiteren begrifflichen Gefüge dieser Philosophie erhalten hat.

Dem Vorhaben dieser Arbeit werden durch diese Auslassungen seine Ziele vorgeschrieben: Es kann nicht allein darum gehen, den Bedeutungsgehalt der beiden Begriffe ›geistig‹ und ›Erfahrung‹, für sich stehend und in der Kombination des Syntagmas ›geistige Erfahrung‹, aufzuschlüsseln. Vielmehr soll es darum gehen, die Verästelungen, Verweisungen und Verflechtungen dieser spezifisch definierten Form von Erfahrung mit anderen Begriffen und Themen innerhalb von Adornos Texten durchsichtig zu machen. Zwei Hinweise gibt Adorno selbst für dieses Unternehmen, und folgt man ihnen, wird man auf zwei Dimensionen geleitet, die auch in weiteren Teilen und Arealen seiner Philosophie eine grundlegende Funktion tragen.

Dass Erfahrung ›geistig‹ verfasst ist, betont so (I) zum einen ihre zeitliche Struktur: Dass wir Erfahrungen immer ›in der Zeit‹ machen, dass unsere Erfah-



rung je gegenwärtig stattfindet, ist ihr demzufolge nichts äußerlich Bleibendes, sondern prägt sie zuinnerst, hat also einen Effekt darauf, *wie* wir Erfahrungen machen und *was* wir darin erfahren. Wie sich Adorno näherhin diese zeitliche Verfasstheit von Vollzügen der Erfahrung vorgestellt hat, ist insbesondere Gegenstand des ersten größeren Abschnitts der vorliegenden Arbeit (*Kap. 3 – Das Problem der geistigen Erfahrung*).

Darin wird die Temporalität von Erfahrung vor allem durch zwei Momente entfaltet: (i) im Hier und Jetzt stattfindende, also konkrete und singuläre Akte von Erfahrung weisen eine wiederholbare Form auf, sind also in ihrem Stattfinden immer schon auf die zumindest potentiell gegebene Möglichkeit bezogen, zu anderer Zeit und an anderer Statt wiederholt werden zu können. Allgemeine Bedeutungsgehalte sind so verstanden immer Resultat besonderer, individueller Erfahrungsvollzüge, in denen und durch die hindurch sie sich konstituieren. Damit ist theoretisch sowohl ein *vermittelndes* Verhältnis von Allgemeinem und Singulärem als auch eine *dialektische* Verschränkung von Gegenwart und Nichtgegenwart impliziert. Überdies (ii) geschehen Erfahrungen immer inmitten eines Kontexts anderer Akte von Erfahrung, die ihnen vorausgehen und die ihnen nachfolgen. Diese Platzierung innerhalb einer zeitlich verstandenen Situation oder eines Kontexts sie umgebender Vollzüge bedeutet keine äußerliche Summation isolierter Akte, sondern die Stellung in einem Netzwerk umgreifender Vollzüge hat Effekte auf den inneren Sinn von Erfahrungen. Dies gilt nicht bloß für den unmittelbaren Kontext, sondern auch für die Beziehungen zwischen Erfahrungsakten, die weiter voneinander entfernt liegen und auf den ersten Blick keine Relation miteinander zu unterhalten scheinen.

Während mit dem ersten Themenkomplex eine dialektische, also auf das Verschränkungsverhältnis und auf die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem abhebende Konzeption angesprochen ist, für die bei Adorno vor allem Hegel Pate steht, handelt der zweite Themenkomplex von einer dialektischen Bestimmung von Text und Kontext, von einzelner Ereignis und übergreifender, es einbettender Struktur, die Adorno mit dem sich durch seine musiktheoretischen Texte ziehenden Begriff des ›strukturellen Hörens‹ belegt hat. So auseinandergelagt und entfaltet, leitet der Begriff der geistigen Erfahrung schon zu denjenigen Texten, Passagen und vereinzelter Formulierungen über, in denen Adorno einem solchen dialektischen Verständnis von Allgemeinem und Besonderem Kontur zu geben und in denen er den Typus strukturellen Hörens von einem andersgearteten Typus – ›atomistisches Hören‹ – abzugrenzen versucht hat. Wenn man so möchte, figuriert der Begriff der geistigen Erfahrung mithin als Scharnier oder Gelenk zwischen den im engeren Sinne ›philosophischen‹ und ›musiktheoretischen‹ Texten (und macht zugleich deutlich, wie irreführend eine solche Unterscheidung ist, legt man sie streng aus).

Er ist aber, liest man ihn in der skizzierten Weise, gleichzeitig eine Plattform, auf der wesentliche Begriffe Derridas zu seiner schärferen und systematischeren Explikation herangezogen werden können. Gemeint sind damit die Begriffe *Iterabilität* und *Temporalisierung*. Ersterer dient im Vorgehen dieser Arbeit zuvörderst dazu, den Aspekt der Wiederholbarkeit in seinen weittragenden temporalen Konsequenzen besonders scharf auszudeuten, denn Derrida hat diesen eine weitaus größere Beachtung geschenkt und die theoretischen Folgen dieses Aspekts radikaler und zwingender durchdacht als Adorno selber. Der zweite Begriff soll vor allem zu veranschaulichen helfen, wie nah sich Adorno und Derrida in ihrem Rekurs auf Husserls Terminologie von Retentionalität und Protentionalität kommen; wie fruchtbar mithin diese Begrifflichkeit ist, um die zeittheoretischen Konsequenzen des Gedankens, dass sich singuläre Ereignisse stets inmitten eines strukturellen Gefüges anderer Ereignisse vollziehen, zu durchdenken.

Mit dem Attribut ›geistig‹ ist für Adorno (II) zum anderen, also über die zeitliche Strukturierung von Erfahrungen hinaus, ein Rekurs auf Kants Bestimmung des Vermögens der Einbildungskraft insbesondere in der *Kritik der reinen Vernunft* verbunden. Der zweite, etwas kürzere Hauptabschnitt der vorliegenden Arbeit (Kap. 4 – *Zwei Bestimmungsstücke geistiger Erfahrung*) wendet sich darum der Aufgabe zu, diesem en passant hergestellten Rückbezug genau nachzufahren und ihn in seinen Motiven zu verstehen. Dass Adorno den Begriff der geistigen Erfahrung unmittelbar in Verbindung bringt mit Kants Charakterisierung der Einbildungskraft, die vor allem im berüchtigten Schematismuskapitel erfolgt, ist darum nicht lediglich Anlass dafür, diesen Rekurs bloß zur Kenntnis zu nehmen und ihm nicht weiter nachzugehen. Dass diese bewusst vorgenommene Lierung und dass der rekurrent auftauchende Bezug auf die Einbildungskraft in anderen Texten Adornos kein Zufall sein kann und dass man darum schlecht beraten wäre, diesen Rekurs nicht in seiner Funktion für das übergreifende theoretische Gefüge von Adornos Philosophie zu erforschen, ist mithin der Ausgangspunkt dieses Abschnitts. Dieser Intuition kommt zupass, dass sich auch Derrida – unter Vermittlung von Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* von 1929 – in unsystematischer, kursorischer, aber auffallend häufiger Weise auf diesen Themen- und Begriffskreis aus Kants Philosophie bezogen hat.

Im Ausgang von beiden Autoren dreht es sich in diesem Abschnitt daher darum, unterschiedliche konzeptuelle Aspekte, die mit dem Vermögen der Einbildungskraft zusammenhängen, näher auszuleuchten. Die Einbildungskraft wird so als (i) *vermittelnd* zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Spontaneität und Rezeptivität, zwischen Allgemeinem und Besonderem ausgewiesen; sie ist daher, wenn man so möchte, das dialektische Vermögen schlechthin. Dieser funktionale Rolle als Mittlerin zwischen zwei für sich bestehenden Vermögen – bei Kant: Verstand und Sinnlichkeit – kommt in Adornos Bezügen auf Kant besondere Aufmerksamkeit zu; sie ist aber desgleichen der eigentliche Grund, weshalb das Sche-

matismuskapitel für Heidegger, über den sich Derrida der Einbildungskraft zugewandt hat, die schlechterdings zentrale Rolle in der *Kritik der reinen Vernunft* spielt. In gewisser Weise wird mit diesem Aspekt, zwischen zwei Instanzen oder Vermögen zu vermitteln, das dialektische Verständnis von Allgemeinem und Besonderem nochmals von einem anderen begrifflichen Ausgangspunkt durchgespielt. Die Einbildungskraft ist allerdings nicht lediglich Trägerin dieser Dialektik, sondern sie ist (ii) desweiteren auch ein Vermögen, das *unbewusst* in uns wirkt und dem wir *passiv* ausgesetzt sind. Die Unbewusstheit und Unverfügbarkeit der Wirkungsweise der Einbildungskraft sind Aspekte, die sich in Kants Charakteristik zwar schon angedeutet sehen, die aber bei Adorno, Derrida und Heidegger keine weitere Ausarbeitung gefunden haben. Es reicht jedoch nicht, bloß festzuhalten, die Einbildungskraft verseehe einzelne Anschauungen mit begrifflichen, kategorialen Strukturen, vermittele also zwischen Allgemeinem und Besonderem, und synthetisiere unterschiedliche sinnliche Anschauungen im Zeitverlauf, stifte also ihren Zusammenhang ohne unser bewusstes und aktives Zutun und Eingreifen. Man muss demgegenüber theoretisch präziser zu elaborieren versuchen, wie sich die fragliche Unbewusstheit und Passivität genauer verstehen lässt und wie sie sich überdies mit dem Thema des ersten Abschnitts – der basalen zeitlichen Dimension unserer Erfahrung – in Verbindung bringen lässt.

Die theoretische Intuition, von der ich mich gegenüber diesem Problem leiten lasse, liegt darin, auf die Begrifflichkeit Sigmund Freuds zurückzugehen, dem bei Adorno eine weniger, bei Derrida eine deutlicher profilierte Rolle zukommt. Mit seiner über verschiedene Werke entwickelten Terminologie von Verdichtung, Verschiebung, Kompromissgestaltung und Mischbildung lässt sich erörtern, was es genauer bedeuten könnte, dass unsere einzelnen Wahrnehmungs- und Erfahrungsvollzüge aufeinander verweisen, miteinander assoziiert und unbewusst durch eine synthetische Kraft verbunden sind. Der Einbildungskraft kommt, von dieser theoretischen Ergänzung aus gesehen, eine *überdeterminierende* Funktion zu. So erst wird verständlich, dass es für Adorno gewisse Erfahrungen gibt, die in einer Weise überdeterminiert sind, dass sie einen genuinen Reichtum, eine spezifische Dichte, eine eigenartige Fruchtbarkeit aufweisen. In ihrem jeweilig gegenwärtigen, punktuellen Geschehen übersteigen sie mithin sich selbst und kommunizieren durch ein subkutanes, latent bleibendes strukturelles Netzwerk mit anderen Erfahrungen. Dass Freuds Werk dafür einen eigenen Begriff parat hält – *Kryptomnesie* –, werde ich ebenso zeigen wie die Nähe der theoretischen Folgerungen, die Freud mit diesem Begriff verbindet, zu Adornos Überlegungen zu unwillkürlich eintretenden Intuitionen und Einfällen.

Dass dieses Netzwerk von aufeinander verweisenden, unbewusst zusammenhängenden Erfahrungen zeitlich verstanden werden muss, ist die Gelenkstelle zwischen erstem und zweitem Abschnitt der Arbeit; dass es allein die Assoziativität, die Dichte und Verweisfülle exzeptioneller Erfahrungen, von denen bei Adorno

mitunter die Rede ist, erklärlich macht, ist wiederum die Gelenkstelle, an der sich der zweite und der dritte Abschnitt dieser Arbeit verflechten.

Die Arbeit schließt in diesem (III) dritten Abschnitt sodann mit der Erörterung, in welcher Weise die vorstehend durch Seitenblicke auf Derrida, Kant und Freud entfalteten Merkmale geistiger Erfahrung in die Philosophie Adornos zurückzubetten sind (*Kap. 5 – Die Areale der geistigen Erfahrung*). Der Begriff geistiger Erfahrung, dem bei Adorno selbst keine präzisere Erklärung seines theoriesystematischen Sinns beigegeben wird, lässt sich mit zwei für dessen Philosophie wesentlichen Themenfeldern verknüpfen. Das ist (i) zum einen der Begriff des ›Nichtidentischen‹, der Begriff des ›Kraftfelds‹ und die wiederkehrende Formulierung, etwas sei ›mehr als es selbst‹, die allesamt in einer gewissen Nähe zueinander stehen. Wenn das Nichtidentische kein für sich bestehendes Objekt ist, das es zu ›retten‹ gälte, sondern die zeitliche und strukturelle Nichtidentität eines Objektes mit sich selbst – und das ist die Lesart, für die ich mich in dieser Arbeit noch aussprechen werde –, dann kann eine Erfahrung dieser Nichtidentität nur gerecht werden, die selber zeitlich verfasst ist: die das Objekt immer im Kontext seiner Geschichte und seines Zusammenhangs liest, die es auf seinen Stellenwert in einem strukturellen Gefüge durchsichtig zu machen versteht. Genau darin konvergiert der temporal verstandene Begriff geistiger Erfahrung mit Adornos Begriff der ›Deutung‹, die als eines ›der wesentlichen Organe einer kritischen Theorie‹ darin besteht, »Dinge, die sich als daseiend und dadurch als naturgegeben präsentieren, in ihrer Gewordenheit zu begreifen.« (VLEinlSoz: 245) Im Zuge dessen kommen darum andere mit diesem thematischen Komplex liierte Begriffe wie ›zweite Natur‹ und ›Verdinglichung‹ zur Sprache. Der (ii) zweite Einsatzpunkt, an dem der solcherart entfaltete Begriff geistiger Erfahrung seine Tragweite im konzeptuellen Gefüge von Adornos Philosophie zu erweisen vermag, ist Adornos Auffassung von *ästhetischer Erfahrung*. Im Lichte der als temporalisiert und durch imaginative Leistungen strukturiert verstandenen geistigen Erfahrung rücken auch im Hinblick auf sie andere Begriffe Adornos in den Vordergrund. Besondere Beachtung kommt in diesem Zusammenhang dem Begriff des ›Gehalts‹ zu – von Adorno zumeist als ›Wahrheitsgehalt‹, stellenweise aber auch als ›geistiger Gehalt‹ gefasst. Was Adorno ›Gehalt‹ nennt, ist streng von jeglichem identifizierbaren Inhalt eines Kunstwerks abgegrenzt und bedeutet die innere strukturelle Vermittlung derjenigen Momente, die das Kunstwerk ausmachen, ohne dass es auf einen einzelnen von ihnen zu reduzieren wäre. Sonach ist es die Aufgabe geistiger oder ästhetischer Erfahrung, die Dialektik und die Spannung der Relation von Element und Struktur im Kunstwerk auszutragen. Die innere Gesetzmäßigkeit, mit der die Elemente in diesem verbunden sind, von Adorno ›Formgesetz‹ genannt, bleibt dabei unsichtbar; der Zusammenhang der Elemente lässt sich lediglich in geschichtlich wechselnde Konstellationen bringen, von denen keine die definitive Gestalt des Werks plastisch zu machen vermag. Die Unmöglichkeit der Resumtion des Kunstwerks auf einen bestimmbar

Inhalt ist die Basis von dessen Nachleben, seines Charakters, im Kommen zu bleiben. Mithin sind Kunstwerke *in zweifacher Weise zeitlich*: in ihrem Inneren entfaltet sich eine zeitliche Dialektik von Element und Zusammenhang; äußerlich sind sie zeitlich, weil sie im geschichtlichen Wechsel nur einander ablösende Lesarten finden, die sie durch ihren Charakter, sich nur als sich entziehende zu lesen zu geben, herausfordern.

Diesen Ausführungen folgt schließlich (iii) ein Teil, in dem ich ein bestimmtes Verständnis dessen, was Derrida ›Dekonstruktion‹ genannt hat und was notorisch vage geblieben ist, vorschlage und dies mit dem bis dahin ausreichend geschärften Begriff geistiger Erfahrung in Zusammenhang zu bringen versuche. Darin wird es vor allem um den Charakter von künstlerischen oder philosophischen Werken, immanente, sich nicht schlichtende Spannungen aufzuweisen, und die Funktion geistiger Erfahrung, diese innere Spannungshaftigkeit und Heterogenität zu reaktivieren, gehen.

Diesen sich gezielt mit dem Begriff geistiger Erfahrung auseinandersetzen- den Abschnitten ist ein Kapitel vorgelagert, in dem ich eine andere Option, Adornos und Derridas Überlegungen aufeinander zu beziehen, vorstelle (*Kap. 2 – Eine Schwierigkeit der Philosophie*). Hier sind es Aporien, Widersprüche und Paradoxien, die sich als von beiden geteilte Probleme herausstellen lassen. So plausibel und ertragreich es ist, diese gemeinsame thematische Schnittmenge konzentrierter zu verfolgen – es wird sich zeigen, dass den zwei genannten zentralen thematischen Strängen Unbewusstheit und Zeitlichkeit in dieser Lesart zu wenig Aufmerksamkeit zukommt, als dass sich die ›geistige Erfahrung‹ von ihr her aufhellen ließe.

## 1.1 Methodologische Vorbemerkungen

Wie im Vorangegangenen schon deutlich geworden ist, wendet sich die vorliegende Arbeit einer spezifischen theoretischen Figur und ihren Verästelungen mit anderen Begriffen im Zusammenhang von Adornos Philosophie zu. Diese Figur gehört nicht zu den oberflächlich gesehen prominentesten und auf den ersten Blick hervorstechendsten Begriffen und Themen Adornos, wie sie seine Rezeption immer wieder herausgestellt und diskutiert hat. So verstanden, handelt es sich bei den folgenden Ausführungen um exegetisch motivierte Explorationen dieser Philosophie: initial ist die Studie in der Tat vom Bestreben getragen gewesen, diesem Begriff allererst die Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, die er nicht weniger als andere, für zentral gehaltene Begriffe und Themen wie *Verdinglichung und Entfremdung*, *identifizierendes Denken*, *die autoritäre Persönlichkeit*, *Mimesis*, Adornos *Kritik der Naturbeherrschung* oder des *Positivismus* oder seine Verhältnisbestimmung von *Kunst und Philosophie* verdient. Gerade wenn man des Umstands eingedenk bleibt, dass der Begriff der geistigen Erfahrung eine eminente Rolle innerhalb der *Negativen*

*Dialektik* hätte einnehmen sollen, kann man dessen Bedeutung nicht hoch genug veranschlagen und muss man seine exegetische Explikation für umso dringlicher halten.

Diese zu vertagen wäre lässlicher, wenn Adornos Philosophie aus isolierbaren, für sich bestehenden thematischen und konzeptuellen Arealen bestünde, seine soziologischen, ästhetischen, philosophischen und musiktheoretischen Texte und ihre zugehörigen Begriffe untereinander in keiner Kommunikation und außerhalb der Möglichkeit, ineinander zu greifen und sich wechselseitig zu erhellen, stünden. Der Gesamtzusammenhang dieser Philosophie ist aber ebenso wenig in derartige Gebiete aufteilbar wie er in ein methodisches und begriffliches Grundgerüst und seine dem jeweiligen Gegenstand korrespondierenden Applikationen zerfällt. Wie noch deutlich werden wird, hat gerade der Begriff der geistigen Erfahrung den Charakter eines Knotenpunkts und reichen die von ihm ausgehenden Fäden in unterschiedliche Schichten und Zusammenhänge dieser Philosophie hinein.

Viele dieser sich in diesem Begriff verschlingenden begrifflichen Fäden erstrecken sich gleichwohl noch über das Gewebe von Adornos Philosophie hinaus und in die Texte und Philosophien anderer Autoren hinein. Wenn sich Adorno für das Durchdenken der Zeitlichkeit auf Husserl und Bergson, für den Charakter der Imaginativität auf Kant, für die nicht völlige Bewusstheit des Denkens auf Freud beruft – unabhängig davon, ob diese Filiationen von Adorno selbst *in extenso* durch Zitate und Verweise gestützt werden –, dann ist die Lektüre der betreffenden Stellen nicht bloß die Lektüre von Adorno. Die sich daran unmittelbar anschließende Frage, ob es demnach ausreiche, bloß die Texte Adornos zu lesen, oder ob diese auf diejenigen anderen Texte, auf die sie selber schon hindeuten, überschritten werden müssen, ist so eher eine Frage nach der Haltung oder der Strategie der Rezeption. Zumal dann, wenn Adorno es versäumt hat, den begrifflichen Gehalt geistiger Erfahrung klar zu konturieren und den genannten Theoriereferenzen systematisch nachzugehen, muss die erste Option, eine sich auf bloß seine Texte berufende Lektüre, steril bleiben. Man kann es überdies auch schlicht als eine Konsequenz der durch Roland Barthes und Michel Foucault angestoßenen Diskussionen um Autorschaft verstehen, dass ›Adorno‹ nur der Eigenname ist, um den herum ein Textkorpus versammelt worden ist, dessen Sinn keinesfalls in Gänze unter die Autorität des Individuums Adorno fällt. »[D]as ›zentralisierende‹ Privileg, das dem Autor eingeräumt wird« (Barthes 2006b: 79), entpuppt sich aus dieser Perspektive als spätes Erbe des Geniegläubens und sollte nicht dazu verführen, eine exegetisch motivierte Arbeit als Hagiographie misszuverstehen.<sup>3</sup>

---

3 Ganz ähnlich wie Barthes hat Luhmann die personalisierenden Effekte der Kategorie des Autors beschrieben. Sie führe im Hinblick auf die Arbeit an Texten oder Theorien zu einer »Überschätzung dessen, was ›ich‹ daran tue, während ich mich in Wirklichkeit durch ein Gewebe von Möglichkeiten getragen fühle, in dem ich nun zufällig dies oder jenes verknüpfe. [...] Mir

Das Theorieverständnis – also das Verständnis dessen, was überhaupt eine Theorie ist und wann ein Textzusammenhang als Theorie gelten darf –, das dieser Arbeit zugrundeliegt, motiviert dieses Vorgehen zusätzlich. Obwohl es unüblich ist, dies eigens darzustellen, soll es hier doch deswegen kurz in seinen Eigenarten charakterisiert werden, weil das Vorgehen und in gewisser Weise auch die Gliederung der Arbeit auf ihm basieren. Stichwortartig lassen sich hier drei Merkmale unterscheiden: (i) *Relationalität*, (ii) ›Text‹ statt Werk und (iii) *Instabilität des Korpus*. Dass diese drei Charakteristika von Theorien maßgeblich mit französischen Autoren – Pierre Bourdieu, Roland Barthes, Michel Foucault – verbunden sind, ist bloßer Zufall.

(i) *Relationalität*. Als der »wesentliche Beitrag jener zurecht als strukturalistische Revolution bezeichneten Denkbewegung« zählt aus der Sicht Bourdieus, »der sozialen Welt gegenüber ein relationales Denken anzuwenden, das, in der modernen Mathematik und Physik vorherrschend, Reales nicht mit Substanzen identifiziert, sondern mit Relationen. Die ›soziale Wirklichkeit‹, von der Durkheim sprach, ist ein Ensemble unsichtbarer Beziehungen, die einen Raum wechselseitig sich äußerlicher Positionen bilden, Positionen, die sich wechselseitig zu einander definieren, durch Nähe, Nachbarschaft oder Ferne sowie durch ihre relative Position, oben oder unten oder auch zwischen bzw. in der Mitte usw.« (Bourdieu 1992: 138) Diesen Bruch mit dem »substantialistischen Denken« (Bourdieu 1987: 12) hat sich Bourdieu aber nicht nur für seine Analyse der Gesellschaft zunutze gemacht, die sich unter dieser relationalistischen Perspektive als ›sozialer Raum‹ von Elementen darstellt, deren Sinn sich allein aus ihrem Stellenwert, aus ihrer Position gegenüber anderen Elementen innerhalb dieses Raums ergibt. Seine feldtheoretischen Analysen sind von der nämlichen Perspektive getragen. So lässt sich aus seiner Sicht Heideggers Philosophie nur vor dem Hintergrund und durch ihre Einfügung in ein sowohl politisches als auch philosophisches Feld verstehen, das schon durch bestimmte Positionen gekennzeichnet und bestimmte Differenzen strukturiert war. Er selber hält als den »Kern meiner Analyse« fest, »daß die Wörter und, weitergehender, der Diskurs ihre umfassende Determinierung allein in einem pragmatischen Zusammenhang mit einem Feld erfahren« (Bourdieu 1988: 95) – jegliche feldtheoretische, relationalistisch argumentierende Analyse ist also gegen den »Anspruch des philosophischen Texts auf absolute Autonomie und die damit einhergehende Ableh-

---

erscheint es als eine Vereinfachung eines Beobachters zu sagen, was sich in einem solchen Prozeß einstellt, sei alles unter dem Namen Luhmann etwa abzuheften. In Wirklichkeit ist man demgegenüber doch getragen durch ein, ja, vielleicht kann ich ruhig sagen: durch ein intellektuelles Netzwerk, in dem man irgendeine Kombination selbst strickt. Ich glaube nicht, daß es viel Erklärungswert hat – außer einem ziemlich illusionären –, dies auf personalisierte Begriffe wie früher ›Genie‹ oder heute ›Intellektueller‹ oder was immer zurückzuführen.« (Luhmann 1987a: 21f.)

nung jedes Außenbezuges« (ebd.: 10) und die »Untersuchung isolierter Individuen« (Bourdieu 1993: 80) gerichtet.

Kaum einer der häufig mit dem Label des ›Strukturalismus‹ oder ›Poststrukturalismus‹ verbundenen Theoretiker hat die fundamentale Einsicht in die Relationalität oder Strukturalität des Sozialen derart pointiert formuliert und sie für konkrete Forschungen – eben beispielsweise zum Status Heideggers in einem komplexen kulturellen Feld – fruchtbar gemacht wie Bourdieu. Der Bruch mit dem Substanzialismus in der Wissenschaftstheorie impliziert, soziologisch gewendet, für ihn darüber hinaus ebenso einen »radikale[n] Bruch mit einer an der puren Unmittelbarkeit fixierten Denk- und Wahrnehmungsweise« (Bourdieu 1974: 19f.), die »als Natur auffaßt« (ebd.: 23), was lediglich Resultat des Systems von Positionen ist, in welches das vermeintlich Natürliche gestellt ist. Elemente haben keine an sich bestehende Funktion oder einen in ihnen ruhenden, natürlichen Sinn, sondern Sinn und Funktion sind insoweit variabel, als die Elemente in unterschiedlichen Feldern oder Systemen je andere Positionen innehaben können. Das ist die – von Bourdieu so zwingend nicht artikuliert – *deontologisierende* oder *denaturalisierende Konsequenz* seines Ansatzes.

Es fehlt von hier aus nicht viel, diese so dezidiert artikuliert relationalistische Perspektive auf das Gegenstandsgebiet, auf das sie als Strukturalismus ursprünglich zurückgeht, zu beziehen: auf Texte, auf Theorien. Diese stellen sich dann, durch dieselbe Optik gesehen, ebenfalls als System oder Raum verschiedener Elemente dar, denen ›an sich‹ nicht der spezifische Sinn oder die bestimmte Funktion zukommt, die sie in diesem Zusammenhang erfahren. Die Antwort mithin auf die Fragen, wie man die Texte Adornos anordnet, welche man ins Zentrum oder in die Peripherie rückt, ob man einzelne Wendungen, Stichworte oder Passagen mit einem herausgehobenen Stellenwert versieht, wie groß man überhaupt den Umfang des Feldes von dessen Texten bemisst, verändert mit dem Stellenwert des Einzelnen auch den Sinn des Ganzen, das hier lediglich Effekt des Einzelnen und keine für sich bestehende Sphäre ist.

Diese mit einer räumlichen, topologischen Metaphorik hantierende Konzeption von Relationalität lässt allerdings noch unterbelichtet, dass, in ihrer Verfertigung wie in ihrer Rezeption, Theorien keine derart statischen, in räumlicher Synchronie vorliegenden Gebilde sind. Sie müssen vielmehr sequenziell erarbeitet – also geschrieben und erdacht – und verstanden – also gelesen – werden. Der räumlich vorstellbare Zusammenhang von Begriffen, als der sich eine Theorie konstituiert, muss notwendigerweise in eine lineare, sequenzielle Form gebracht werden, und allein Rück- und Vorgriffe im Text sowie Querverweise auf andere Texte können diese mit der Textform gegebene, unumgängliche Linearität aufbrechen. Soweit ich sehe, hat allein Niklas Luhmann dieses problematische Verhältnis von Linearität und Nichtlinearität im Hinblick auf die Arbeit an einer Theorie reflektiert. Im Vorfeld seines grundlegenden Werks *Soziale Systeme* hat er in einem Vortrag En-



de der siebziger Jahre konstatiert, dass sich »[a]nspruchsvolle Theorien [...] nicht [...] serialisieren« lassen. Die ihm »vorschwebende Gesellschaftstheorie könnte [...] von der Theorie des Systems, von der Theorie der Evolution, von der Theorie der Kommunikation oder von Theorien über Sinn und Selbstreferenz aus«, also von je verschiedenen Elementen oder Teilgebieten der Theorie aus, geschrieben werden. »Jeder Einstieg, jeder Anfang ist mit nichtexplizierbaren Voraussetzungen belastet und daher für den, der bloß am Text entlangliedert, kaum verständlich zu machen.« (Luhmann 2005: 197) So wie beim Schreiben der Theorie jeder punktuelle Einstieg, so setzt auch beim Lesen jedweder spezifische Anfang die im Moment inaktuellen theoretischen Elemente voraus, die erst im Nachgang expliziert werden können; das räumlich Gleichzeitige muss in eine Sequenz, in ein Nacheinander gebracht werden. Dieses mit so viel Aufmerksamkeit auf die kontingente, von Entscheidungen abhängige Gestalt einer Theorie verbundene Bewusstsein führt Luhmann in *Soziale Systeme* dann zum Zugeständnis, dass »[d]ie Theorie selbst [...] auch in anderen Sequenzen dargestellt werden« könnte. »[S]ie erhofft sich Leser, die dafür hinreichend Geduld, Phantasie, Geschick und Neugier mitbringen, um auszuprobieren, was bei solchen Umschreibversuchen in der Theorie passiert.« (Luhmann 1987: 14)

Bezieht man dieses temporalisierte Verständnis der Relationalität einer Theorie auf die Philosophie Adornos, so ergibt sich als Befund zunächst ein Problembewusstsein dafür, dass, je nachdem, welche Route die Lektüre durch sein Werk nimmt, sich andere Begriffe in den Vordergrund spielen und andere Vernetzungen als offensichtlich anbieten, sich je nach Kenntnis der Voraussetzungen bestimmte Wendungen verdunkeln und andere Formulierungen aufhellen werden. Die Ablendung alternativer Pfade und die Blindheit gegenüber anderen Möglichkeiten, Begriffe zu konfigurieren oder zu hierarchisieren, sind demnach gleichermaßen unvermeidlich wie problematisch. Und die Aufgabe besteht dann erneut lediglich darin, diese Problematik zu reflektieren und zu kontrollieren.

Während diese Sichtweise Bourdieus und Luhmanns noch von einer zu *einem* Zeitpunkt gegebenen Vorstellung der Grundanlage einer Theorie und ihrer wesentlichen Begriffe ausgeht, hat Foucault stärker den problematischen Bezug von Leben und Theorie bedacht. Darauf komme ich gleich.

(ii) ›Text‹ statt Werk. Zuvor möchte ich noch auf eine Position zu sprechen kommen, die die verbreitete Rede von ›Hauptwerken‹ zu problematisieren hilft. In Barthes' *Rauschen der Sprache* gibt es einen eigens der Stoßrichtung *Vom Werk zum Text* gewidmeten Abschnitt, in dem er nicht nur die Figur des Autors problematisiert, sondern auch dem Begriff der *Intertextualität* deutlichere Konturen verleiht. In einer gewissen Parallelität zur relationalen oder strukturalen Vorgehensweise Bourdieus ging es auch in der inzwischen weithin vergessenen Diskussion um Intertextualität darum, die Vorstellung des Werks als in sich abgeschlossenes, monolithisches und in seinem Sinn durch seinen Autor vollauf bestimmtes Gebilde zu

problematisieren. So impliziert die Rede von Hauptwerken eines Autors oder einer Theorie zum einen, dass sie entweder das ›Zentrum‹ oder den ›Grund‹ bilden, von dem ausgehend sich der Sinn der anderen Texte dieses Autors oder dieser Theorie absehen und beherrschen lässt. Zum anderen liegt in diesem Modell die Folgerung nahe, dass ein solches wie ein Monolith einsam und selbstgenügsam dastehendes Hauptwerk isoliert verständlich ist. Demgegenüber macht Barthes darauf aufmerksam, »daß ein Text nicht aus einer Wortzeile besteht, die einen einzigen gewissermaßen theologischen Sinn (das wäre die ›Botschaft‹ des ›Autor-Gottes‹) freisetzt, sondern aus einem mehrdimensionalen Raum, in dem vielfältige Schreibweisen, von denen keine ursprünglich ist, miteinander harmonieren oder ringen: Der Text ist ein Geflecht von Zitaten, die aus den tausend Brennpunkten der Kultur stammen.« (Barthes 2006 61) Das Modell des Texts ist – analog der Sprache – dezentriert: »ein System ohne Ende noch Zentrum« (Barthes 2006a: 67), ein Gewebe oder ein Netz von sich kreuzenden Fäden, »vollständig aus Zitaten, Verweisen und Echos gesponnen« (ebd.: 68), deren Sammlung in einem Werk immer nur der wehrhafte Versuch ist, ihrer Zerstreung entgegenzuwirken.<sup>4</sup>

Das bedeutet jedoch nicht alsogleich, dass man im Falle Adornos die als Hauptwerke verstandene *Negative Dialektik*, die *Ästhetische Theorie*, die *Philosophie der neuen Musik* oder die *Minima Moralia* nicht als thematische Herde, begriffliche Knotenpunkte oder Sammlungen definitiver Formulierungen gewisser Fragestellungen verstehen kann. Es bedeutet zunächst lediglich ein Problembewusstsein solcher Zentrierungen und der mit ihnen einhergehenden Peripherisierungen anderer Texte. Ob und wieso diese implizit vonstatten gehenden Abdrängungen gerechtfertigt sein mögen, ist dann zumindest Gegenstand eines Reflexions- und Rechtfertigungsprozesses. Warum etwa die *Metakritik der Erkenntnistheorie*, die *Drei Studien zu Hegel* oder einzelne Texte aus den *Noten zur Literatur* keinen solchen verdichtenden, zentrierenden Charakter haben sollten, wäre dann eine offene Frage.

Die Problematisierung der Kategorie des Hauptwerks und seiner zentrierenden, sammelnden Effekte sind umso triftiger für Derridas Texte. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht übersehen, dass sich schon in der *Grammatologie* ein

---

4 »Text, Gewebe und Geflecht, das ist dasselbe«, schreibt Barthes andernorts (Barthes 1998: 160). Diese Metaphorik kehrt auch in der aus der *Ästhetischen Theorie* bekannten Wendung von der »der Penelope, die nächtens auftrennt, was sie des Tages gewirkt hat« (7/278) wieder oder in der Redeweise aus der *Minima Moralia*, Texte seien idealerweise »wie Spinnweben: dicht, konzentrisch, transparent, wohlgefügt und befestigt. Sie ziehen alles in sich hinein, was da kreucht und fleucht.« (4/97) Die Zentrumslosigkeit oder Azentrität des als Gewebe verstandenen Texts hat sowohl Luhmann (Luhmann 1987 15; Luhmann 2005: 197) als auch Adorno (VLEinfDia: 242ff.) dazu bewogen, überdies auf die Metaphorik des ›Labyrinths‹ zurückzugehen. Ich will dies hier nur im Vorbeigehen festhalten, da es gegen Ende der Arbeit nochmals, im Hinblick auf den Begriff des ›Kraftfelds‹ wichtig werden wird und es sich nicht um ›bloße‹ Metaphorik handelt.

Abschnitt über das ›Ende des Buchs‹ (Derrida 1983: 16-48) findet, auf den Derrida wenige Jahre vor seinem Tod in einer Diskussionseröffnung mit dem Titel *Das kommende Buch* zurückkommt.<sup>5</sup> Wenn er dort auf diesen Abschnitt *der Grammatologie* zu sprechen kommt, so macht er nicht nur klar, dass dort die geläufige Form des Buchs als kultureller Gegenstand, aber auch das theologische Modell des Buchs der Welt und der enzyklopädischen Sammlung des Wissens gemeint war. (vgl. Derrida 2006e: 28f.) Er weist überdies auf etwas hin, das heute, zwanzig Jahre später, erst vollauf Aktualität gewonnen hat: »Wird man noch lange fortfahren, einen Ort Bibliothek zu nennen, der in seinem Depot im Wesentlichen keine Bücher mehr versammeln würde«, sondern »elektronische Texte ohne Träger aus Papier, Texte, die kein abgeschlossenes und abgrenzbares *corpus* oder *opus/œuvre*/Werk mehr wären, Ensembles, die nicht einmal mehr Texte bilden würden, sondern offene textuelle Prozesse [...], mit aktiver oder interaktiver Intervention des nun zum Co-Autor gewordenen Lesers« (ebd.: 21)?<sup>6</sup> Diese Frage nach der Zukunft und nach den zukünftigen Funktionen von Bibliotheken ist heute im selben Maße virulent, wie die Effekte des neuen »Raum[s] des Schreibens und Lesens der elektronischen Schrift, die mit vollem Tempo von einem Punkt der Welt zum anderen reist« (ebd.: 29), heute zahllose ungeklärte Fragen aufwerfen etwa hinsichtlich der Umschlaggeschwindigkeit des Wissens, der Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen, der Legitimität von Sprecherpositionen etc.

Derrida hatte also ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Transitorik der kulturellen Kategorie ›Buch‹ und für die potentiell problematischen, nämlich zentrierenden Effekte, die aus ihr hervorgehen können. Darum sind auch die vielfach als ›Grundlegung‹ oder als ›Hauptwerke‹ verstandenen drei Bücher *Grammatologie*, *Die Schrift und die Differenz* und *Die Stimme und das Phänomen* »anything but a great matrix work. What I wrote were articles, not books; it was all a sort of confluence of

- 
- 5 Foucault hat nur wenige Jahre später, ohne Verweis auf Derrida, eine ähnliche Kritik an der Einheit des Buchs artikuliert: »Die Grenzen eines Buches sind nie sauber und streng geschnitten: über den Titel, die ersten Zeilen und den Schlußpunkt hinaus, über seine innere Konfiguration und die es autonomisierende Form hinaus ist es in einem System der Verweise auf andere Bücher, andere Texte, andere Sätze verfangen: ein Knoten in einem Netz. Und dieses Spiel der Verweise ist nicht gleichförmig, wenn man es mit einem mathematischen Traktat, einem Textkommentar, einer historischen Erzählung, einer Episode in einem Romanzyklus zu tun hat; hier und da kann die Einheit des Buches, selbst wenn sie als Bündel von Beziehungen verstanden, nicht als identisch betrachtet werden.« (Foucault 1981: 36)
- 6 »Und der vorliegende Text ist denn auch die lineare Version – eine Version unter möglichen anderen – eines zunächst in ›Hypertext‹ geschriebenen Buches, das keine bestimmte Reihenfolge seiner Lektüre vorschreibt und später auf Diskette erscheinen wird«, schreibt Geoffrey Bennington (1994: 22) über seinen in engem Kontakt mit Derrida entstandenen Text *Derrida-base* aus der Frühzeit des Internet Anfang der neunziger Jahre. Darin bestätigt sich nochmals die Relevanz von Luhmanns oben zitierter Überlegung zur Sequenzialität der Produktion und Rezeption von Theorien.

small texts, none of which on its own was sufficient to make up a book.« (Derrida/Ferraris 2001: 29) Wenn er später in diesem Gespräch erklärt: »I always operate through small oblique essays. [...] I think the form of the systematic, encyclopedic or circular book is impossible; and in *Of Grammatology* I started off by saying: that's it, no more books« (ebd.: 81), dann ist das nichts anderes als die Konsequenz einerseits aus der Infragestellung eines von einem Zentrum ausgehenden Philosophierens oder Aufbaus einer Theorie und andererseits aus der erwähnten Problematisierung der Form ›Buch‹. Daraus erklärt sich auch die verbreitete Schwierigkeit, die Hauptbegriffe Derridas anzugeben, die einzelnen Texte in eine Rangfolge nach Relevanz zu bringen oder eine konsistente, in Form eines Aufbaus gestaltete theoretische Entwicklung in seinem Werk nachzuzeichnen.

(iii) *Instabilität des Korpus*. Abschließend möchte ich als dritten Gesichtspunkt von Theorien die Frage nach der Einheit eines Werks und seinem Bezug zum Leben seines Autors antippen. Michel Foucaults bereits angesprochener Vortrag *Was ist ein Autor?* von 1969 ist vor allem für seine Problematisierung der Autorkategorie bekannt geworden. In ihm – und in der im selben Jahr veröffentlichten *Archäologie des Wissens* – findet sich aber ebenso eine Kritik an der naiven Rede von der Einheit des Werks eines Autors. Foucault formuliert dort eine Reihe von Fragen, die zumeist außen vor bleiben, für die Befragung der Homogenität einer Theorie jedoch von besonderer Relevanz sind. Er fragt dort: »Was ist ein Werk? Worin besteht diese merkwürdige Einheit, die man als Werk bezeichnet? Wie lässt sich aus den Millionen von Spuren, die jemand nach seinem Tod hinterlässt, ein Werk definieren?« (Foucault 2003: 240) Zählen dazu neben den veröffentlichten Werken nicht nur, wie bei Adorno, die Tonbandmitschnitte der Vorlesungen, sondern auch die Briefwechsel? Nicht nur die Aphorismen und Sentenzen, sondern auch eher alltagszugewandte Notizen? Die Randbemerkungen bei den Stichwörtern zu seinen Vorlesungen? Aufzeichnungen aus Gesprächen und Mitschriften aus Vorlesungen, die Adorno womöglich nicht autorisiert hat? Aufsätze aus der Schulzeit? »Aber wenn man in einem Notizbuch voller Aphorismen einen bibliographischen Nachweis, einen Hinweis auf eine Verabredung, eine Adresse oder einen Wäschereizettel findet: Werk oder nicht Werk? Aber warum nicht?« (Ebd.)

Die Reihe von Fragen, die von Foucault in dieser Weise aufgeworfen werden, betreffen nicht nur das alte Problem des Verhältnisses von Biographie und Werk, von Leben und Text. Sie richten die Aufmerksamkeit ebenso sehr darauf, welche Texte, Passagen, Wendungen, Textsorten etc. in der Rezeption eine besondere Würdigung finden. Denn die Vorgänge solcher Relevanzzuweisungen beruhen, so Foucault, auf einer Reihe von stillschweigend vorgenommenen Entscheidungen und impliziten Normen. »Die Konstitution eines Gesamtwerks oder eines *opus* setzt eine bestimmte Anzahl von Wahlmöglichkeiten voraus, die nicht einfach zu rechtfertigen, ja nicht einmal einfach zu formulieren ist«, schreibt er in der *Archäologie des Wissens* (Foucault 1981: 37) in einem exakt derselben Problematik gewidmeten

Abschnitt.<sup>7</sup> »Das Wort ›Werk‹ und die Einheit, die es bezeichnet«, sind darum genauso »problematisch wie die Individualität des Autors.« (Foucault 2003: 241) »Das Werk kann weder als unmittelbare Einheit noch als eine bestimmte Einheit noch als eine homogene Einheit betrachtet werden«, so Foucault noch resoluter in der *Archäologie des Wissens* (Foucault 1981: 38).

Was sich von diesen Fragen Foucaults her jedenfalls entwickeln lässt, ist zunächst ein Bewusstsein für die Schwierigkeit, im Falle verschiedener Autoren jeweils in der gleichen Weise von ›einer‹ ›Theorie‹ oder ›Philosophie‹ zu sprechen. Ein Autor, bei dem Leben und Werk eine schwer aufzulösende Verbindung eingegangen sind, ist der von Foucault selbst (ebd.) genannte Wittgenstein. In seinem Fall erweist sich auch die Antwort auf die Frage, in welcher Weise sein – auch in den von ihm veröffentlichten Werken vornehmlich aus ›Zetteln‹ und ›vermischten Bemerkungen‹ bestehendes – Werk eigentlich eine einheitliche, konsistente Theorie ist, als besonders schwierig. Die eigenartige Insistenz, mit der dort immer wieder dieselben Probleme und Fragen inmitten von mitunter banalen Alltagsnotizen oder rätselhaften Aufzeichnungen auftauchen, spiegelt womöglich getreulicher die Wechselfälle und Irrsale des Lebens wider als die so stark durchkomponierte Theorie Luhmanns oder die von architektonischen Erwägungen durchzogene Philosophie Kants. Die Formen von Theorien sind also an akademische, kulturelle und insbesondere textuelle Voraussetzungen (die sich, wie allerorten diskutiert, im digitalen Zeitalter in einem raschen Wandel befinden) gebunden, die man nicht einfachhin universalisieren sollte.

Dass die Einleitung in die *Negative Dialektik* schlussendlich doch nicht das Syntagma von der ›geistigen Erfahrung‹ im Titel trägt, muss deshalb keinen sachlichen, inhaltlich belegbaren Grund haben. Es ist eine Frage der Interpretation, ob man Adorno unterstellt, bewusstermaßen anders vorgegangen zu sein, oder ob man meint, er habe dies – also ob nun ›geistige Erfahrung‹ im Titel steht oder nicht – für nachrangig gehalten. Auch dass es keinen dezidiert diesem Begriff gewidmeten Text von Adorno gibt, also einen Aufsatz mit diesem Begriff im Titel, muss

---

7 Auch hier kehrt das Problem der Eingrenzung der unter die Kategorie ›Werk‹ zu subsumierenden ›Spuren‹, die ein Individuum nach seinem Tod hinterlässt, wieder: »[G]enügt es, den vom Autor veröffentlichten Texten diejenigen hinzuzufügen, die er in Druck zu geben vorhatte und die nur unvollendet geblieben sind, weil er gestorben ist? [...] Muß man die verworfenen Skizzen hinzufügen? Und welchen Status soll man den Briefen, den Anmerkungen, den berichteten Gesprächen, den von Hörern niedergeschriebenen Äußerungen, kurz: jenem ganzen Gewimmel sprachlicher Spuren geben, die ein Individuum bei seinem Tode hinterläßt und die in einem unbestimmten Verkreuzen so viele verschiedene Sprachen sprechen?« (Foucault 1981: 37) Man hat häufig – und Derrida selbst ebenfalls – den »gemeinsamen Gebrauch des Wortes Spur« (Derrida 2004b: 23) bei Lévinas und Derrida herausgestellt. Dass Foucault diesen Begriff ebenso benutzt, und auch noch in einem der ›Testamentarität‹ iterabler Elemente vergleichbaren Aspekt, scheint mir nicht so bekannt zu sein.

nicht daran liegen, dass ihm eine bloß vernachlässigbare Bedeutung zukommt. Wenn Adorno sich zwar oft mit dem Gedanken getragen hat, eine Arbeit über den ihm so wichtigen Gedankenkreis von *Musik und Dialektik* – unter dem Titel ›dialektische Logik und Musik‹ – zu schreiben, diese aber nie in Angriff genommen hat (Adorno 2001a: 24, 35; VLPhilTerm: 865 Fn. 369), dann mag es generell so sein, dass das universitäre Eingebundensein und die den aktuellen Anfragen und Gelegenheiten nachkommenden Texte die Entwicklung solcher systematischer Begriffe und konzeptueller Zusammenhänge immer wieder unterbunden haben.

Eine gewisse Konsistenz in der Verwendung und eine koordinierende Abstimmung der Begriffe aufeinander mögen also Kriterien einer Theorie sein. In welchem Grade diese allerdings vorliegen müssen, damit ein Textzusammenhang als Theorie gelten darf, ist eine interpretatorische Frage. In welchem Maße sie überhaupt gewährleistet werden können, ist eine Frage, die in Adornos Falle vielleicht seine Lebensumstände – seine biographische Doppeldisposition zu Musik und Philosophie, die Emigration, der frühe Tod etc. –, mehr als seine Option gegen eine abstrakte Definition von ›Grundbegriffen‹ und seine vermeintliche Abneigung gegen jegliche Form der ›Systematik‹, entschieden haben.

## 1.2 ›Poststrukturalismus‹ und ›Kritische Theorie‹

Die im Vorstehenden in unüblicher Breite dargelegten Gesichtspunkte, die bei der Untersuchung eines als Theorie deklarierten Textensembles im Auge zu behalten sind, haben nicht nur eine orientierende Funktion hinsichtlich des Vorgehens in der vorliegenden Arbeit. Sie betreffen ebenso sehr die Frage der Zuordnung von Adorno und Derrida als den beiden Autoren, auf die ich mich hauptsächlich stütze, zu den Strömungen ›Kritische Theorie‹ und ›Poststrukturalismus‹.

Obwohl in Sachen Theorie die so bewegten achtziger und neunziger Jahre mit ihren Polemiken und Verfemungen vorbei sind, werden beide Labels nach wie vor weitergeschleppt und zählen, zumindest innerhalb eines bestimmten akademischen Segments, zu den attraktiveren der auf dem Markt zirkulierenden Theorieangebote. Herkömmlicherweise würde man daher eine Arbeit wie die vorliegende als die Konfrontation dieser beiden Paradigmen verstehen. Solche Konfrontationen nicht anders als ihre Schlichtungsversuche sind seinerzeit oftmals aus einem der beiden ›Lager‹ heraus erfolgt. ›Kritische Theoretiker‹ und ›Postmodernisten‹ oder Poststrukturalisten lagen in einem verworrenen und unversöhnlichen Streit – um die Vernunft, das Subjekt, die Philosophie selber usw. Oftmals überschritten sich die Linien des Disputs mit denen zwischen Deutschen und Franzosen, Verteidigern der Vernunft und Postmodernen, Aufklärung und Obskurantismus usw. Bei allem, was über solche Zuordnungen, Grenzziehungen und thematischen Festlegungen noch alles zu sagen wäre, wird man wohl sagen dürfen, dass es nicht mehr

unsere Trennlinien und Dispute sind. Die nähere Untersuchung dieses Großzerwürfnisses mit all seinen Nuancen und in all seinen Einzelheiten ist darum, soweit ich sehe, eher von historischem Interesse; und einer kampflustigen Positionierung auf einer der beiden Seiten müsste eine Reise an ein von den Protagonisten schon seit längerem verlassenes Schlachtfeld vorausgehen.

Heute beeindruckt es darum vielmehr, wie leicht von der Hand damals die Selbstzuordnung zu einem wahlweise ›deutschen‹, aufklärerischen, kritischen oder die Fremdzuordnung zu einem ›französischen‹, obskurantistischen oder reaktionären Denken ging. Dass es überhaupt ›deutsch-französischer Gedankengänge‹ (Waldenfels 1995) oder der Präsentation eines offenbar durch und durch ›französischen‹ ›Nietzsche aus Frankreich‹ (Hamacher 2003) bedurfte, erstaunt, denn gerade die Kritische Theorie hatte, zumindest in der von Jürgen Habermas fortgeschriebenen Traditionslinie, in den auf die sechziger Jahre folgenden Jahrzehnten eine offen ausgesprochene ›Westorientierung‹ erlebt. Wenn man überdies in Betracht zieht, dass Habermas diese Westorientierung gerade entgegen einer in der Nachkriegszeit im Theoriediskurs zu befürchtenden Deutschtümelei durchziehen bestrebt war, verwundert die homogenisierende Skepsis gegenüber jeglichem ›französischen‹ Denken umso mehr.<sup>8</sup>

Dabei hätten – und darum spreche ich bewusst von ›Homogenisierung‹ – all die oben ins Feld geführten Gesichtspunkte bei der Auseinandersetzung mit Theorien die Interpreten zu mehr Vorsicht, mehr Behutsamkeit, mehr Geduld veranlassen können. Denn, erstens: Die Begriffe einer Theorie erhalten ihren Stellenwert und ihren Sinn nur aus dem relationalen Zusammenhang mit anderen Begriffen – und darum macht es einen markanten Unterschied, wie man diesen Zusammenhang

---

8 In seinem *Brief an Christa Wolf* aus den frühen neunziger Jahren (Habermas 1995: 101-111), um nur ein Beispiel zu geben, spricht er von der intellektuellen Stimmung nach dem Ende des zweiten Weltkriegs als einer »als Emanzipation erfahrene[n] Orientierung nach Westen«. Dazu zählten zwar einerseits, wie er danach aufzählt, der Pragmatismus, die analytische Philosophie und der Positivismus, andererseits aber »waren für uns die aus dem Westen zurückkehrenden Emigranten von größerer Bedeutung als das verquaste Eigene, das sich durch die NS-Zeit hindurch erhalten hatte.« (Ebd.: 108f.) Adorno war nun genau deshalb der für Habermas wohl wichtigste »Kritiker des Falschen im Eigenen«, weil er dazu verhalf, das »westlich-humanistische Erbe aus der deutschen Tradition selbst heraus[zuh]eben« (ebd.: 130f.) und so den »antiwestlichen Popanz einer ›deutschen‹ Philosophie« zu denunzieren. Wenn Albrecht Wellmer 1984 (Wellmer 1986: 27) über die Wirkungsgeschichte der Kritischen Theorie meinte, sie habe sich damals als eine Position erwiesen, »von der her sich *einerseits* die reaktionären, repressiven und kulturfeindlichen Aspekte der deutschen kulturellen Tradition analysieren ließen; von der her sich aber *andererseits* auch die subversiven, aufklärerischen und universalistischen Züge dieser Tradition sichtbar machen ließen«, dann liegt das auf einer Linie mit Habermas Interpretation von Adornos Rolle in der Vermittlung zwischen ›Deutschland‹ und ›dem Westen‹.

komponiert und welche Elemente in den Zusammenhang wechselseitiger Erhellung eintreten. Und, zweitens: Die Kategorie des Hauptwerks ist ein historisches Institut und kein Absolutum – und deshalb sollte die Auseinandersetzung mit ihm stellvertretend für die mit einer Theorie zumindest von einem Bewusstsein der Grenzen, die eine so angelegte Auseinandersetzung hat, begleitet werden. Drittens: Ebenso ist das Unterschiedensein von Individuum und Text und das komplizierte Einzirkeln desjenigen, was von den über das Leben des Individuums hinausreichenden Spuren dessen Werk ausmacht, ein Hindernis für die Suche nach allzu simplen Verflechtungen und durch Lebenszeugnisse vermeintlich legitimierten Interpretationsentscheidungen. Warum etwa sollte gerade der Umstand, dass Adorno und Derrida ›jüdisch‹ waren, für die Interpretation von deren Texten relevant sein, während um die ›christliche‹ Abkunft von Theoretikern zumeist nicht ein solches Gewese gemacht wird? Zumal die leichtsinnige Redeweise von ›jüdischen Philosophen‹ alle Differenzen unter den Tisch fallen lässt, indem sie suggeriert, die jüdische Identität meine im Falle von Adorno, Derrida, Lévinas oder, warum nicht, Hermann Cohen stets dasselbe, wo es doch keine sonderliche Einsicht ist, dass diese plural, schwierig zu bestimmen und ihre Effekte auf die jeweilige Theorie nochmals schwerer zu beurteilen sind.

Der Poststrukturalismus, die französische Mentalität, die Kritische Theorie, der Westen – dass solche Kategorien vereinheitlichende, oft von impliziten Normen oder Interessen (theorie-)politischer Art gesteuerte Konstrukte sind, dürfte so sehr in verschiedenste Theorieströmungen und Diskussionszusammenhänge eingegangen sein, dass man es kaum noch als genuin poststrukturalistische Einsicht ansehen können wird. Das hat, wenn man so möchte, die unfreiwillige Hilflosigkeit und Komik der Diskussion der letzten Jahre, worin nun genau die gemeinsame ›deutsche‹ Identität – ›preußische‹ Tugenden wie Zuverlässigkeit, Pünktlichkeit und Ehrlichkeit, der Handschlag als Grußform, Brezeln und Bier usw. – bestehen mag, gezeigt. Wenn es jedoch etwas gibt, das man mit dem ›Poststrukturalismus‹ womöglich zurecht assoziiert, dann ist es erstens die Insistenz solcher Problematisierungen und zweitens ein besonders wachsames Bewusstsein für die Kontingenz und Nicht-Natürlichkeit von Grenzziehungen jedweder Art. Es kann daher kaum verwundern, dass sich Derrida an mehreren Stellen in seinem Werk mit dem Argument mangelnder Präzision gegen solche Etikettierungen gewehrt hat.<sup>9</sup> An einer

---

9 »Ich bin auch über eine gewisse Voreiligkeit schockiert, mit der man über Marx' *Gesperster* oder meine Arbeit im Allgemeinen als eine bestimmte Art spricht, als einen Fall oder ein Beispiel der ›Gattung‹ *Postmodernismus* oder *Poststrukturalismus*. Es handelt sich da um sehr dehnbare Begriffe, unter die die am wenigsten informierte öffentliche Meinung (und meistens die große Presse) so ziemlich alles fasst, was sie nicht mag oder nicht versteht, angefangen mit der ›Dekonstruktion‹. Ich betrachte mich weder als einen Poststrukturalisten noch als einen Postmodernisten. Ich habe oft erklärt, warum ich diese Wörter fast nie benutze, außer um zu sagen, dass sie für das, was ich zu tun beabsichtige, unangemessen sind.« (Der-



für diese Diskussion bemerkenswertesten Stellen hat er überdies darauf aufmerksam gemacht – und das dürfte im deutschsprachigen Raum ja immer noch ein wichtiger, diskutierenswerter Umstand sein –, dass das Wort ›Poststrukturalismus‹ »in Frankreich unbekannt ist, außer wenn es aus den Vereinigten Staaten ›zurückkommt« (Derrida 2013: 18). Während das in den deutschsprachigen Texten der achtziger und neunziger Jahre vorherrschende Klima dem Eindruck Vorschub leisten konnte, es handle sich bei den Autoren aus Frankreich um eine (auch ›politische‹) ›Bewegung‹<sup>10</sup>, nimmt es sich bei den heutigen Verwendungen des Etiketts in den disziplinär nicht mehr so strikt getrennten Sozial- und Kulturwissenschaften so aus, als gehe es, trotz der zugestandenen Disparatheit, beim Poststrukturalismus um eine Art sozialwissenschaftliche ›Forschungsheuristik‹ (vgl. Moebius/Reckwitz 2008). Es könnte aber doch sein, dass es sich dabei primär um eine *Rezeptionsartefakt* handelt, das sich vor allem über den Umweg durch die Aufnahme französischsprachiger Autoren in den USA herausgebildet hat, wie Derrida nahelegt. Wenn es richtig ist, dass sich der Poststrukturalismus genauso wie »der Dekonstruktivismus hauptsächlich im Bereich der *literary studies* entwickelt hat« (Derrida 1997: 52), dann könnte dies nicht nur zum Missverständnis der Dekonstruktion als lehrbarer Technik oder Methode zur Analyse von Texten geführt haben.<sup>11</sup> Ebenso könnte es den Effekt gehabt haben, dass man dem Poststrukturalismus einen falschen Stellenwert im Feld der französischen universitären Kultur zugesprochen und die zu ihm gezählten Autoren nicht mehr in ihren anderen, vielleicht bedeutsameren und ebenso möglichen Zugehörigkeiten gesehen hat. Hätten die Texte von Julia Kristeva, Michail Bachtin und Roland Barthes eine breitere und

---

rida 2004a: 42) »Der Erfolg des Wortes Dekonstruktion ist zweifellos auf die Tatsache zurückzuführen, daß man die Dekonstruktion offenbar wie einen Antistrukturalismus empfunden hat, einen Poststrukturalismus, wie man in den Vereinigten Staaten oft sagt. Ich habe mich niemals dieses Wortes bedient.« (Derrida 1987a: 72) Das betrifft auch das – in Deutschland nicht so verbreitete – Etikett des ›Achtundsechzigerdenkens‹. (Derrida 2005: 36; Derrida/Rou-dinesco 2006: 21f., 32-35).

- 10 Dieser Eindruck ist gewiss auch auf den Einfluss Nietzsches und Heideggers zurückzuführen, denen man einen massiven, durchdringenden Einfluss auf sämtliche Poststrukturalisten unterstellt hat. (vgl. dazu Derrida selbst 1987a: 67f.) Auch die populäre Übersichtsdarstellung von Vincent Descombes (1981) mit ihren drei ›H's‹ (Husserl, Heidegger, Hegel) und ›Meistern des Zweifels‹ (Nietzsche, Freud, Marx) stützt diesen Glauben.
- 11 Dieses Verständnis der Dekonstruktion gehört vermutlich zu den am weitesten verbreitetsten Vorurteilen überhaupt, und Derrida selbst schon hat sich verschiedentlich dagegen verwahrt. Ich komme ganz am Schluss dieser Arbeit nochmals darauf zurück. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass selbst ein sich nur stellenweise auf Derrida beziehender Leser wie Luhmann (1995: 371 Fn. 86) bereits 1993 mokant anmerkte, »daß Amerikaner mit ihrem aufs Praktische gerichteten Sinn ›Dekonstruktion‹ für eine Methode halten und sie, vor allem in den Literaturwissenschaften, aber auch in einigen Rechtsschulen, anzuwenden versuchen. Das widerspricht jedoch dem ursprünglichen Sinn des Begriffs«. Welcher dieser ›ursprüngliche Sinn‹ ist, erklärt Luhmann jedoch nicht.

nachhaltigere Rezeption in Deutschland erfahren, so wäre Derrida vielleicht vor allem als Intertextualitätstheoretiker – oder, wie Manfred Frank es in seinen diesbezüglichen Texten in den achtziger Jahren nannte: als ›Texttheoretiker‹ – rezipiert worden. Hätte man die gegenüber de Saussure dominierende Rolle Husserls und das von Lévinas inspirierte Thema der Alterität in den Texten Derridas noch stärker prononciert, die Konflikte mit Lacan, Lévi-Strauss und Foucault hervorgehoben und den Mangel an Bezügen zu Gilles Deleuze zur Kenntnis genommen, dann firmierte Derrida heute vielleicht eher als Phänomenologe denn als Poststrukturalist.<sup>12</sup> Das nämliche gilt für die Figuren des ›Unmöglichen‹ und des ›Kommens‹, des im Kommen Bleibens, die eher auf Georges Bataille und Maurice Blanchot zurückweisen – und das wäre nochmals eine andere Traditionslinie, eine andere Zugehörigkeit Derridas.

---

12 Hans-Dieter Gondek forderte in einer Rezension denn auch einmal: »Die häufige Titulierung Derridas als ›Strukturalisten‹ (bzw. ›Post-‹ oder ›Neostrukturalisten‹) setzt falsche Akzente und ist im Verhältnis zum phänomenologischen Strang zu relativieren.« (Gondek 1993: 163)