

3. Die Kritische Theorie Adornos

Harmonie ist eine Strategie.
– Tocotronic

Dass das Ganze das Wahre sei, ist eine der zentralen Aussagen Hegels, die explizit auch auf die reale bürgerliche Gesellschaft in ihrer Gesamtheit bezogen ist. Dieser affirmative Blick auf die Gesellschaft wird bereits bei Marx als Ideologie erkannt. Adorno knüpft an diese Kritik an: Das Streben nach einem philosophischen System, in dem sich alle einzelnen Momente zu einem großen Gesamtbild fügen, ist dem idealistischen, bürgerlichen Blick auf die Gesellschaft äquivalent und kann somit nicht zu einer adäquaten Gesellschaftsanalyse führen; vielmehr wird auf diese Weise dazu beigetragen, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verschleiern. Demgegenüber ist eine Theorie zu etablieren, die die Brüche offenlegt und thematisiert. Dies war bereits der Ausgangspunkt der kritischen Gesellschaftsanalyse von Marx, an die die Vertreter*innen der Kritischen Theorie anschließen, wie in diesem Kapitel dargelegt werden soll. Im Teilkapitel 3.1 wird der Fokus auf der Entstehung der Kritischen Theorie liegen, insbesondere auf den Schriften Horkheimers, im Teilkapitel 3.2 werden Adornos Schriften thematisiert werden.

3.1 Die Kritische Theorie der Gesellschaft

MÖBIUS [...] *Ich wählte die Narrenkappe. Ich gab vor, der König Salomo erscheine mir, und schon sperrte man mich in ein Irrenhaus.*
NEWTON *Das war doch keine Lösung!*
MÖBIUS *Die Vernunft forderte diesen Schritt. Wir sind in unserer Wissenschaft an die Grenzen des Erkennbaren gestoßen. [...] Unsere Wissenschaft ist schrecklich geworden, unsere Forschung gefährlich, unsere Erkenntnis tödlich. Es gibt für uns Physiker nur noch die Kapitulation vor der Wirklichkeit. Sie ist uns nicht gewachsen. Sie geht an uns zugrunde.*
– Friedrich Dürrenmatt

Horkheimer betont in seiner Grundlegung des Forschungsprogramms der Frankfurter Schule – eine oft synonym verwendete Bezeichnung für die Kritische Theorie – von 1937 die Verantwortung der Wissenschaft, sich

selbst und die eigene Position innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft kritisch zu reflektieren. Horkheimer bemerkt, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse selbst zu Waren werden und somit der kapitalistischen Verwertungslogik folgen. Damit wird eine explizite Absetzung von traditioneller Theorie verbunden, sodass die Kritische Theorie für sich selbst eine Außenseiterposition beansprucht. Diese Kritik wird nach den historischen Erfahrungen der Shoa und des Abwurfs der ersten Atombomben verschärft: Ins Zentrum rückt nun eine wissenschaftliche Logik, die in den Ideen der Aufklärung wurzelt, gleichzeitig aber die administrative und technische Durchführung der Shoa ebenso ermöglichte wie den Bau der Atombombe. Zur Grundlage der Kritischen Theorie wird nach Beginn des Zweiten Weltkriegs die Annahme, dass die Ideen der Aufklärung selbst zu diesen Entwicklungen geführt haben. Dieser Entwicklung soll in diesem Teilkapitel, nach einigen kurzen Bemerkungen zur Soziologie insgesamt, näher erläutert werden.

3.1.1 Die Grundlegung des Forschungsprogramms

Die Entwicklung der Sozialwissenschaften – allen voran der Soziologie – ist eng mit dem Namen Max Webers verbunden, der durch die Grundlegung der Soziologie als empirische Wissenschaft wie auch durch seine Forschungsarbeiten immensen Einfluss auf diese genommen hat.¹²⁵ Im Aufsatz *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* hält Weber fest, „daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für

125 Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften und der Soziologie in Deutschland bis Weber vgl. Jonas 1981b: 160–182. Jonas arbeitet für diese Zeit als wesentliche Einflüsse zunächst Aufklärung und philosophischen Idealismus heraus, von denen sich die Sozialwissenschaften im 19. Jh. zunehmend abgrenzten. Wesentlich war auch die Auseinandersetzung zwischen der positivistischen Soziologie in der Nachfolge Comtes, der die Soziologie analog zu den Naturwissenschaften entwarf und der auf allgemeine Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zielte, sowie den Opponenten dieser Idee, die auf einer grundsätzlichen Verschiedenheit von Gesellschafts- und Naturerkenntnis insistierten. Grundsätzlich ging es dabei immer auch um die Gegenüberstellung und die Frage nach dem Zusammenhang von Empirie und Theorie. Steinvorth zufolge führte Weber mit seiner Theorie einen „Mehrfrontenkrieg“ (Steinvorth 1982: 48) gegen viele damals verbreitete Strömungen in den Sozialwissenschaften und der Soziologie.

die Praxis Rezepte abzuleiten“ (Weber 1973: 149).¹²⁶ Werturteile könnten daher höchstens als Untersuchungsgegenstand, nicht aber als Richtschnur oder Ergebnis des wissenschaftlichen Handelns relevant sein. Kritik ist zum einen möglich als *technische* Kritik im Sinne einer Analyse und Gegenüberstellung von in individuellen Handlungen zutage tretenden Zwecken und Mitteln; die resultierende Abwägung wiederum wäre aber nach Weber „n i c h t mehr eine mögliche Aufgabe der Wissenschaft, sondern des wollenden Menschen“ (ebd.: 150, gesperrt im Original). Zum andern bleibt bei Weber die Möglichkeit der *dialektischen* Kritik, wobei der Begriff *dialektisch* hier klar von dem der hegelschen Tradition abzugrenzen ist: Weber geht es um die „formal-logische Beurteilung des in den geschichtlich gegebenen Werturteilen und Ideen vorliegenden Materials, eine Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren W i d e r s p r u c h s l o s i g k e i t des Gewollten“ (ebd.: 151, gesperrt im Original). Diese Kritik ist allerdings dem Verstehen des Sinns, den die Individuen ihren Handlungen beigemessen haben, nachgeordnet – nicht ohne Grund gilt Weber als Begründer der *verstehenden* Soziologie (vgl. hierzu auch Steinvoth 1982: 65f. sowie Jonas 1981b: 184ff.). Es zeigt sich eine strikte Abgrenzung gegenüber der Philosophie im Allgemeinen und der Ethik im Besonderen; Soziologie wird bei Weber als reine Erfahrungswissenschaft definiert, „[...] die niemanden zu lehren [vermag], was er s o l l, sondern nur was er k a n n und – unter Umständen – was er w i l l“ (Weber 1973: 151, gesperrt im Original). Es wird allerdings nicht bestritten, dass auch Forscher*innen Werte vertreten, die Einfluss auf ihre Arbeit haben, wobei es die wissenschaftliche Redlichkeit verlangt, empirische Untersuchung und Werturteile strikt zu trennen.¹²⁷

Die theoretischen Implikationen des methodologischen Individualismus von Weber – also der Fokussierung des Handelns von Individuen sowie der diesem Handeln zugrundeliegenden Werte – hängen mit einem spezifischen Gesellschaftsbild zusammen. So macht Jonas darauf aufmerksam, dass die soziale Welt bei Weber kaum eine geordnete sein kann, sondern als Summe von individuellen Handlungen bestimmt werden muss. Dies entspricht dem individualistischen Zeitgeist, der sich im 19. Jh. nach

126 Weber bezieht sich bei solchen methodologischen Aussagen in der Regel sowohl auf die Soziologie als auch auf die Nationalökonomie, da er ursprünglich Vertreter dieses Wissenschaftszweigs ist.

127 Dass sich Webers Forderung nach Verzicht auf Werturteile ausschließlich auf das wissenschaftliche Wirken selbst beschränkt, zeigt sein eigenes öffentliches politisches Engagement (vgl. Heinemann 2011: 65f.).

der Auflösung traditioneller Institutionen herausgebildet hatte. (vgl. Jonas 1981b: 184ff.) Ebenfalls wird eine Verschiebung von Fragen des Sinns und der Werte aus dem gesellschaftlichen in den privaten Bereich deutlich: Während in vorbürgerlichen Gesellschaften Integration über kollektive bzw. überindividuell geteilte Werte – vor allem religiöse Bekenntnisse – geschah, löste sich diese Verbindlichkeit im 19. Jh. auf – eine Folge der von Weber als wesentliches Charakteristikum des Kapitalismus identifizierten Rationalisierung: „Das, was sein soll, [...] ist Sache individueller Entscheidung geworden, Sache der Wahl, deren Last niemandem von der Wissenschaft abgenommen werden kann.“ (ebd.: 189) Vielmehr treten verschiedene in der Gesellschaft verbreitete Werturteile als gleichberechtigt nebeneinander auf, deren Abwägung nun eine Frage der Politik und eben nicht der Wissenschaften ist. (vgl. Heinemann 2011: 105ff.).

Obwohl diese Sichtweise auf die Sozialwissenschaften weit verbreitet ist, existieren demgegenüber auch Theorieentwürfe, zu deren Bestandteilen ausdrücklich auch (Gesellschafts-) Kritik gehört. Dies scheint folgerichtig angesichts der Tatsache, dass der Zusammenhang von Sozialwissenschaften auf der einen und gesellschaftlichen Krisen und Kritik auf der anderen Seite historisch nachweisbar und noch immer aktuell ist (vgl. Griese 2018: 317). Ein Beispiel ist die Soziologie Boltanskis: Dieser sieht eine kritische Position als notwendiges Gegengewicht zu den gegebenen Institutionen, die er als „Manifestation symbolischer Gewalt“ (Boltanski 2010: 130) beschreibt. So sind Institutionen zwar unabdingbarer Bestandteil menschlicher Gesellschaften, da sie Beständigkeit ermöglichen und gesellschaftlichen Konventionen überindividuell Geltung verschaffen können.¹²⁸ Allerdings ist Kritik an diesen nötig, um ein Machtgleichgewicht zwischen ihnen und den Individuen herzustellen. „Bestätigung und Kritik“, so folgert Boltanski, sind „als zwei Funktionen zu betrachten, die sich gegenseitig definieren und ohne einander nicht existieren“ (ebd.: 151). Boltanski postuliert als Ziel der Soziologie, „*die Rolle der Kritik zu stärken*“ (ebd.: 215, kursiv im Original); ihre Aufgabe sei es, „der Gesellschaft – das heißt den Menschen, den sogenannten ‚Alltagsmenschen‘ – beizustehen“ (ebd.: 228). In diesem Fall sind Werturteile selbst konstitutives Element der Theoriearchitektur Boltanskis, was dem weberschen Entwurf eklatant widerspricht. Boltanski verweist insbesondere auf die von Horkheimer begründete Kritische Theorie der Gesellschaft als gewichtigen Gegenentwurf

128 Dass diese Potenz auf Gewalt beruht, macht Boltanski mit Benjamin deutlich: „Schwindet das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es.“ (Benjamin zit. n. Boltanski 2010: 144)

zur „wertfreien“ Wissenschaft; diese hebt sich durch die Betrachtung der Gesellschaft als zu kritisierende Totalität (vgl. ebd.: 17) von der traditionellen Theorie – u. a. und sicher nicht zuletzt von derjenigen Max Webers – ab.

Diese vom Institut für Sozialforschung vertretene Wissenschaftsauffassung wird erstmals in Max Horkheimers Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* von 1937 zusammengefasst und in der akademischen Welt positioniert. Auch der Begriff *kritische Theorie* wird hier erstmals verwendet (vgl. Dubiel 2007: 42991).¹²⁹ Ebenfalls 1937 wurde der gemeinsam mit Herbert Marcuse verfasste Aufsatz *Philosophie und kritische Theorie* veröffentlicht, in dem Horkheimer z. T. auf Er widerungen zum zuerst genannten Aufsatz eingeht und einige Aspekte näher erläutert.

Horkheimer verweist auf den Ursprung der modernen Wissenschaften in der Philosophie der frühen Neuzeit, insbesondere derjenigen Descartes'. Dessen Absicht sei es gewesen, die Deduktion, deren Vorbild die mathematische Ableitung ist, als grundsätzliche Methode aller Wissenschaften zu etablieren (vgl. Horkheimer 1980: 245f.). Theorie in einem solchen Sinne habe die Tendenz, „auf ein rein mathematisches Zeichensystem“ (ebd.: 247) zu zielen. An diesem Theorieideal orientierten sich nicht nur die naturwissenschaftlichen Einzelwissenschaften, sondern auch viele Gesellschaftswissenschaften – sowohl empiristisch als auch rationalistisch orientierte Richtungen –, auch wenn dies ihrem Gegenstand nicht angemessen sei (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 625). Darauf zielt auch die später von Adorno formulierte Kritik an Descartes und den Folgen seiner Theorien für Philosophie und Wissenschaften – insbesondere für die Sozialwissenschaften. Adorno hebt hervor, dass die Gesellschaft „keine des ungebrochenen deduktiven Zusammenhangs, keine logische“ (Adorno 2015a: 212) ist und „daß die Einheit der Gesellschaft, in der wir leben, durch ihre

129 Scholem zufolge wird der Begriff *Kritische Theorie* von Horkheimer aus politischen Gründen eingeführt, um den Begriff *Marxismus* zu vermeiden (vgl. Dubiel 2007: 42993f.). Auch Blank verweist auf die „vielen taktischen, zeitgeschichtlich und wissenschaftspolitisch bedingten Rücksichtnahmen“ (Blank 2002: 53) Horkheimers in der Bezugnahme auf Marx. Dies bezieht sich sowohl auf die Zeit des Exils als auch auf die Nachkriegszeit (vgl. ebd.: 53f.). Adorno hingegen sieht inhaltliche Ursachen und betont im Begriff eine Akzentuierung dessen, „wodurch er von dilettantischen Welterklärungen nicht minder sich abhebt als von der ‚traditionellen Theorie‘ der Wissenschaft“ (Adorno 2018b: 197). Ebenso stellt Adorno eine klare Kontinuität her, wenn er schreibt, dass „Marx und Engels die kritische Theorie der Gesellschaft konzipierten“ (Adorno 2018a: 120).

Diskontinuität selber eigentlich gebildet wird“ (ebd.). Deduktion in einem umfassenden Sinne als Methode der Gesellschaftserkenntnis zu nutzen impliziert hingegen bereits, dass die Gesellschaft als kontinuierlicher Zusammenhang konstituiert ist. In der Vorstellung der Bruchlosigkeit „steckt immer zugleich schon drin, daß das, was so sinnvoll und einstimmig sich gliedert, eigentlich ein Positives sei“ (ebd.: 213). Eine kritische Wissenschaft soll dementsprechend einen anderen Ausgangspunkt als den Anspruch auf vollständige Deduzierbarkeit nehmen – bei Horkheimer und später Adorno die Dialektik. Diese ist, anders als die cartesianischen Wissenschaften, die zu dem führten, was Horkheimer als traditionelle Theorie bezeichnet, an Marx orientiert, materialistisch fundiert und „[...] in der Kritik der politischen Ökonomie [begründet]“ (Horkheimer/Marcuse 1980: 625).

Ein wesentlicher Kritikpunkt Horkheimers an traditioneller Theorie ist deren Einbindung in die kapitalistische Arbeitsteilung bzw. ihr mangelndes Bewusstsein für die daraus resultierenden Folgen:

„Einerseits werden durch ihn [den Wissenschaftsbetrieb, K. R.] die Tatsachen für das Wissen fruchtbar gemacht, das unter den gegebenen Verhältnissen verwertbar ist, andererseits das vorhandene Wissen auf die Tatsachen angewandt. Es besteht kein Zweifel, dass solche Arbeit ein Moment bei der fortwährenden Umwälzung und Entwicklung der materiellen Grundlagen dieser Gesellschaft darstellt. Soweit der Begriff der Theorie jedoch verselbständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei, verwandelt er sich in eine verdinglichte, ideologische Kategorie.“ (Horkheimer 1980: 250f.)

Horkheimer arbeitet die Bedeutung des historischen und sozialen Kontextes für die Entwicklung der Wissenschaften heraus und kommt zu dem Schluss, dass wissenschaftliche Fragen zugleich auch immer gesellschaftliche sind – ersichtlich etwa an Fragen der Umsetzung von in der Gesellschaft umstrittenen technischen Möglichkeiten. Damit wird die Stellung der Wissenschaft in der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung angesprochen, die den Wissenschaftler*innen selbst aber in der Regel unbewusst bleibt: „Sie glauben, nach individuellen Entschlüssen zu handeln, während sie noch in ihren kompliziertesten Kalkulationen Exponenten des unübersichtlichen gesellschaftlichen Mechanismus sind.“ (ebd.: 253)

Auch idealistische Philosophie untersteht diesen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sodass auch sie Ziel der Kritik wird. Allerdings enthält diese einen Anknüpfungspunkt für Kritische Theorie, insofern sie einen

„verkleideten“, unbewussten Entwurf einer gesellschaftlichen Utopie impliziert: So enthalte der Anspruch, das Seiende aus rein geistigen Kategorien heraus zu erklären, die Vorstellung, eine nach vernünftigen Maßstäben organisierte Gesellschaft errichten zu können, die in der Kritischen Theorie nun zum strukturierenden Element wird (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 626).¹³⁰ Ziel der Kritischen Theorie müsse es aber sein, den „Begriff von Theorie weiter zu entwickeln“ (Horkheimer 1980: 255). Um dies zu erreichen, muss die historische und soziale Bedingtheit der Erkenntnisobjekte wie auch die der erkennenden Individuen – deren körperliche Organe ebenso historisch und sozial geprägt sind wie ihr Bewusstsein –, in die Überlegungen einbezogen werden. Kritisches Verhalten – verstanden im Sinn „der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie“ (ebd.: 261, Fußn. 1), also als Fortführung bzw. in Tradition der Theorien von Marx – muss nach Horkheimer dementsprechend die gesamte Gesellschaft fokussieren und darf es nicht bei der „Abstellung irgendwelcher Misstände [sic!]“ (ebd.: 261) bewenden lassen – nicht zuletzt, da die Definition von Misständen innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung gewöhnlich außerwissenschaftlichen Institutionen obliegt. Horkheimer bezeichnet dies wie auch die Nichtbeachtung der historischen Bedingtheit der Wissenschaft als Phänomen der „Entfremdung, die in der philosophischen Terminologie als Trennung von Wert und Wissenschaft, Wissen und Handeln sowie anderen Gegensätzen sich ausdrückt“ (ebd.: 263); die Verdrängung von Werturteilen aus der Wissenschaft wird mit „beflissem Konformismus“ (Horkheimer/Marcuse 1980: 628) gleichgesetzt, der gleichbedeutend mit der Affirmation gegebener gesellschaftlicher Zustände ist.¹³¹

Zwar hält Horkheimer am Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Stellung des Individuums und dessen Erkenntnisvermögen fest, betont aber, dass „die Situation des Proletariats [...] in dieser Gesellschaft keine Garantie der richtigen Erkenntnis [bildet]“ (Horkheimer 1980: 267).

130 Weiter zu diesem Zusammenhang vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 632f.

131 Weiter heißt es bei Horkheimer und Marcuse mit Blick auf die nationalsozialistische Herrschaft, dass „der Nihilismus der Machthaber in der Wirklichkeit mit solcher Illusionslosigkeit brutalen Ernst gemacht“ (Horkheimer/Marcuse 1980: 628) habe. Es wird hier also eine Kontinuität zwischen einer Ausklammerung ethischer Fragen aus der Wissenschaft und ethisch indifferentem oder gewalttätigem Handeln in der Gesellschaft aufgezeigt. Dies entspricht allerdings nicht der Position Webers: „Gesinnungslosigkeit und wissenschaftliche ‚Objektivität‘ haben keinerlei innere Verwandtschaft“ (Weber 1973: 157, gesperrt im Original).

Unübersehbar ist die Bezugnahme auf Lukács; Horkheimer widerspricht diesem klar durch den Hinweis, dass einer adäquaten Erkenntnis der Gesellschaft zum einen „die von oben noch geförderte Differenzierung seiner sozialen Struktur [derjenigen des Proletariats, K. R.]“ (ebd.), zum anderen die „Gegensätzlichkeit von persönlichem und klassenmäßigem Interesse“ (ebd.) entgegenstehen. Klasseninteresse und individuelle Interessen der Klassenangehörigen sind nicht notwendig deckungsgleich – offensichtlichstes Beispiel ist die Konkurrenz um Arbeitsplätze; mit zunehmender gesellschaftlicher Integration der Klasse insgesamt bzw. der zu ihr gehörenden Individuen, so ist zu vermuten, verstärkt sich dieser Gegensatz tendenziell.

Das wirkt sich auch auf die Rolle von in Horkheimers Sinne kritischen Sozialwissenschaften aus: Diese sollen nicht lediglich eine bloße Beschreibung vorhandener Interessen, Ziele, Motivationen usw. leisten; vielmehr ist ein aus der Theorie und eben nicht der Empirie abzuleitendes Klasseninteresse immer zu reflektieren – ein grundlegender Unterschied zu der weberschen Soziologie, die in genau diesen individuellen Motiven ihren Gegenstand hat. Damit geht auch eine völlig andere Auffassung von der Stellung der (dann in diesem Sinne *kritischen*) Wissenschaftler*innen einher: Ihre Arbeit besteht nicht mehr nur im Sammeln oder Interpretieren von Fakten, sondern wird als Teil der in der Gesellschaft stattfindenden politischen Kämpfe betrachtet. Unterschied zur traditionellen Theorie ist, dass dies hier bewusst geschieht: Während in jener die Lösung eng eingegrenzter Problemstellungen angestrebt und von gesellschaftlichen Zusammenhängen größtenteils abgesehen wird, ist die gesellschaftliche Totalität in dieser das anvisierte Ziel von Veränderung. Dabei wendet sich Horkheimer gegen die Idee des „Hineinwachsens“ in eine andere Gesellschaft und insistiert auf einer „Transformation des gesellschaftlichen Ganzen“ (ebd.: 272). Dabei wird der Formulierung einer konkreten Utopie eine klare Absage erteilt: „Von der Utopie unterscheidet sich diese Idee durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit auf Grund der gewachsenen Produktivkräfte der Menschen.“ (ebd.) Im Mittelpunkt steht also die Kritik, deren Begriff und Ziel vor dem Hintergrund der konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten betrachtet werden müssen (vgl. Kap. 3.1.3). Damit ist zum einen an das Bilderverbot bei Benjamin erinnert¹³², zum

132 Bittner meint, dieses Bilderverbot entspräche nicht Horkheimers Konzeption: Es sei allein Adorno zuzuschreiben und habe bei diesem ausschließlich religiöse Gründe (vgl. Bittner 2016: 142f.). Demgegenüber äußert Adorno, dass eine Umgehung des Bilderverbots zwangsläufig idealistisch sei, insofern es immer

anderen an Lukács: Ihm zufolge ist über eine Konstatierung einzelner Fakten hinauszugehen, um diese Einzelphänomene in einen Gesamtkontext – die gesellschaftliche Totalität – einzuordnen; für Horkheimer ist diese Totalität wie bereits für Lukács vor allem durch die Verallgemeinerung der Warenform gekennzeichnet (vgl. ebd.: 278f.). Er zeigt sich überzeugt, dass die kapitalistische Gesellschaft „nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schliesslich die weitere Entwicklung hintanhält und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt“ (ebd.: 279). Hier lassen sich die Analysen der materialistischen Geschichtsauffassung Marx', aber auch konkrete Erfahrungen wie die Entwicklung des Imperialismus bis hin zum Ersten Weltkrieg wiedererkennen, wiederkehrende ökonomische Krisen und deren Folgen und sicher nicht zuletzt auch damals aktuelle bzw. nicht weit zurückliegende Geschehnisse wie die Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland, der Faschisten in Italien oder die Niederlage der antifaschistischen Kräfte im Spanischen Bürgerkrieg.¹³³

Die Kritische Theorie steht allerdings nicht nur in Opposition zur gesellschaftlichen Totalität – ihr Standpunkt innerhalb der Gesellschaft insgesamt ist prekär. Sowohl im Bürgertum als auch im zunehmend integrierten Proletariat, so ist Horkheimer überzeugt, wird das Ziel grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen in weiten Teilen abgelehnt (vgl. ebd. 282ff.). Dies allerdings macht den eigentlichen Kern Kritischer Theorie aus; so sollen keine „[a]llgemeinen Kriterien für die kritische Theorie als

einen „Rückfall in die Identitätsphilosophie“ (Adorno 2018d: 120) bedeute. Geuss begründet Adornos Zurückhaltung in Bezug auf die Ausformulierung von Utopien mit einer scharfen Abgrenzung von der instrumentellen Vernunft (vgl. Kap. 3.1.2): „Nur eine radikal veränderte Welt wäre vollständig sinnvoll, aber man kann nicht, und zwar aus tiefsitzenden Gründen, erkennen, wie eine angemessene Transformation durchgeführt werden könnte (weil die instrumentelle Vernunft der Dialektik der Aufklärung unterworfen ist), deshalb kann man nur warten und hoffen.“ (Geuss 2016: 184) Auch wenn der letzte Nebensatz – wie noch gezeigt werden wird – so nicht haltbar ist, zeigt sich doch, dass das Bilderverbot zwar sicher religiös inspiriert ist, jedoch nicht ausschließlich auf religiösen Erwägungen beruht. Es ist außerdem von Beginn an ein wesentliches Merkmal der Kritischen Theorie und somit nicht erst von Adorno in diese eingeführt worden.

- 133 In Kapitel 2.2.3 wurde ein ähnlich negatives Geschichtsbild bereits im Zusammenhang mit Walter Benjamin beschrieben, dessen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* allerdings drei Jahre nach den hier bearbeiteten Texten verfasst wurden.

ganzes“ (ebd.: 291) aufgestellt werden – vielmehr ist sie an ihrem Zweck zu messen, der in der Umgestaltung der Gesellschaft nach humanitären Maßstäben besteht. Nötig hierfür ist vor allem Selbständigkeit, die traditioneller Theorie nicht gegeben ist: „Selbst zu bestimmen, was sie leisten, wozu sie dienen soll, und zwar nicht bloss in einzelnen Stücken, sondern in ihrer Totalität, ist das auszeichnende Merkmal der denkerischen Tätigkeit. Ihre eigene Beschaffenheit treibt sie daher zur geschichtlichen Veränderung.“ (ebd.: 291f.)¹³⁴

Nicht zuletzt dieses Verhältnis zur traditionellen Theorie markiert auch einen wesentlichen Unterschied Kritischer Theorie zu anderen Varianten des Marxismus, von denen sich Horkheimer und Marcuse explizit abgrenzen. So wenden sie sich einerseits gegen einen *Ökonomismus*, der sich auf ökonomische Fragen im engsten Sinne beschränkt und Fragen des gesellschaftlichen *Überbaus* ausklammert. Stattdessen sind die komplexen Wechselwirkungen zwischen Ökonomie und anderen gesellschaftlichen Bereichen zu analysieren und zu kritisieren (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 629f.).¹³⁵ Andererseits betonen sie jedoch in Abgrenzung zu philoso-

134 Diese Selbständigkeit schließt allerdings eine Nutzung von in traditioneller Theorie gewonnenen Erkenntnissen nicht aus; ihr Fortschritt ist nicht von den Fortschritten in den Einzelwissenschaften zu trennen. Vielmehr sind die in den Einzeldisziplinen gewonnenen Erkenntnisse zu berücksichtigen, wie diese umgekehrt auch durch die Kritische Theorie beeinflusst werden sollen (vgl. Horkheimer/Marcuse 1980: 626).

135 Dies ist nicht zuletzt eine Reaktion auf die Diskussion um die Stellung der Wirtschaft im Faschismus innerhalb des Instituts für Sozialforschung, insbesondere zwischen den Ökonomen Pollock und Neumann: Neumann argumentierte orthodox marxistisch und begriff den Nationalsozialismus „als Instrument des Monopolkapitalismus“ (Süß 2016: 157). Er unterstrich damit das Primat der Ökonomie, während Pollock eine Unterordnung der Ökonomie unter die Politik sah. Damit wird der Begriff des *Staatskapitalismus* verbunden, der auch für das ökonomische System der UdSSR sowie der USA des New Deal gelten soll. Neumann hingegen sah eine „entscheidende Rolle“ (Neumann zit. n. Braunstein 2016: 146) des Privatkapitals für die Ökonomie des NS-Staats. Diese Staatskapitalismusthese beinhaltet die Idee der (negativen) Aufhebung des gesellschaftlichen Klassengegengesatzes und damit einen antagonismusfreien Kapitalismus. Während Horkheimer die These zunächst übernimmt, ist Adorno skeptisch; nach 1945 distanzieren sich beide davon, auch wenn Adorno den Begriff *Staatskapitalismus* weiter für die Ökonomie des Ostblocks nutzt. (vgl. ebd.: 152ff.) Adorno neigt dann offenbar dem Konzept Neumanns zu, der in *Behemoth* – „die angemessenste gesellschaftlich-ökonomische Darstellung des Faschismus“ (Adorno 2003b: 79) – gezeigt habe, „daß unter der Hülle [...] des totalen Staates ein fast archaischer und anarchischer Kampf der verschiedenen sozialen Gruppen untereinander tobt“ (ebd.: 79f.). Die Idee eines (wenn auch

phischen Entwürfen, dass „[d]ie Theorie der Gesellschaft [...] ein ökonomisches, kein philosophisches System [ist]“ (ebd.: 632).

Dennoch ist eine Kontinuität der Kritischen Theorie mit der Philosophie feststellbar: „Dass der Mensch mehr sein kann als ein verwertbares Subjekt im Produktionsprozess der Klassengesellschaft, durch diese Überzeugung ist die kritische Theorie am tiefsten der Philosophie verbunden“ (ebd.: 644), die sie allerdings – erinnert sei an die elfte Feuerbachthese – hinter sich lassen muss. Insbesondere mit der Philosophie Hegels wird gebrochen, wenn Horkheimer und Marcuse meinen, dass „[d]er Abgrund zwischen ihr [der Kritischen Theorie, K. R.] und dem Bisherigen [...] durch kein begriffliches Denken überbrückt werden“ (ebd.) könne. Damit setzt sich Kritische Theorie sowohl gegenüber idealistischer Philosophie als auch gegenüber materialistischen Ansätzen ab, die von einer „strengen Wissenschaftlichkeit“ (ebd.: 645) ausgehen. Dagegen halten Horkheimer und Marcuse fest: „Wissenschaftlichkeit als solche ist niemals schon eine Garantie für die Wahrheit, und erst recht nicht in einer Situation, wo die Wahrheit so sehr gegen die Tatsachen spricht und hinter den Tatsachen liegt wie heute.“ (ebd.: 646) Damit wird die Kritische Theorie in einem Spannungsfeld positioniert, das zwischen „Phantasie“ (ebd.: 644) als Erkenntnismedium, die „einen hohen Grad der Unabhängigkeit vom Gegebenen, die Freiheit inmitten einer Welt von Unfreiheit“ (ebd.: 644) impliziert, auf der einen und dem „Ausmalen einer zukünftigen Welt“ (ebd.: 645) auf der anderen Seite liegt. Die Absage an das naturwissenschaftliche Modell der Erkenntnis führt also zu einer beginnenden Neuorientierung, die einen engen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Ästhetik bei Adorno zur Folge haben wird (vgl. Kap 3.2.1).

Horkheimer und Marcuse, deren Texte hier zitiert wurden, sind die bedeutendsten Vertreter der Kritischen Theorie in ihrer ersten Phase. Inhaltlich stehen vor allem die Abgrenzung zu Wissenschaftsbetrieb und idealistischer Philosophie sowie die Begründung eines explizit gesellschaftskritischen sozialwissenschaftlichen Programms im Vordergrund. Der Grundton ist dabei häufig kämpferisch und – bei aller Vorsicht gegenüber diesem Begriff – von einem verhaltenen Optimismus geprägt. Dies ändert sich im von Horkheimer gemeinsam mit Adorno verfassten Buch *Die Dialektik der Aufklärung* grundlegend, das den Beginn der zweiten Phase der Kritischen Theorie markiert, die im nächsten Kapitel näher behandelt wird.

negativ) „befriedeten Kapitalismus“ lässt sich mit einer solchen Analyse nicht verbinden.

3.1.2 Zäsur und zweite Phase der Kritischen Theorie

Die *Dialektik der Aufklärung* erschien 1947 und war zutiefst vom Zweiten Weltkrieg, der Shoa und den Erfahrungen der Autoren im Exil geprägt.¹³⁶ In der Vorrede heißt es,

„daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken untrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 3)

Der bereits in *Traditionelle und kritische Theorie* prognostizierte, später offensichtlich gewordene „Rückfall in die Barbarei“ (Adorno 1971: 88) findet hier einen theoretischen Niederschlag. Dass sich „die Barbarei [...] inmitten der entwickelten bürgerlichen Kulturgemeinschaft entfaltet [hat]“ (Müller-Doohm 1996: 106), lässt Horkheimer und Adorno zu dem Schluss kommen, dass dies „mit der historischen Gestalt der Zivilisation selbst“ (ebd.), insbesondere den modernen Wissenschaften und der gesellschaftlichen Entwicklung seit der Aufklärung, zusammenhängt. So gebe es eine Parallele zwischen dem (positivistischen) Beharren auf den Tatsachen in der Wissenschaft und dem Beharren auf gesellschaftlicher Konformität; der Versuch, die Gesellschaft auf reformerischem Wege zu ändern, bleibt dieser verhaftet und bestätigt sie aufs Neue. (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 3f.) Zwei Grundthesen werden zu Beginn des Buches aufgegriffen: „[S]chon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ (ebd.: 5)¹³⁷

136 Grenz hingegen bezeichnet die Zeit um 1850, als „die bürgerliche Klasse [...] ihre welthistorische Stunde [versäumte]“ (Grenz 1984: 243), als wichtigsten historischen Bezugspunkt der Kritischen Theorie. In Hinblick auf die Frage der ausgebliebenen Revolution hat dies sicher eine Berechtigung, erscheint im Gesamtkontext der Entwicklung der Kritischen Theorie in dieser Allgemeinheit allerdings wenig plausibel. Vielmehr wird in der Kritischen Theorie davon ausgegangen, dass das Scheitern der Revolutionen im 19. Jahrhundert als wesentliche Etappe eines Verhängnisses anzusehen ist, das dann in der Shoa kulminierte.

137 Bei Diogenes Laertius wird ein ähnlicher, in der Antike offenbar verbreiteter Gedanke diskutiert, nach dem die Philosophie „ihren Anfang bei den Barbaren genommen“ (Diogenes Laertius 2015: 3) habe. Er selbst lehnt den Gedanken allerdings strikt ab, dass der Ursprung der Philosophie in Magie und vorzeitlichen Religionen zu finden sei (vgl. ebd.).

Ausgangspunkt der Überlegungen ist zunächst die Grundlegung des Empirismus durch Bacon. Horkheimer und Adorno kritisieren die Beschränkung der Wissenschaft auf Tatsachen, durch die „die Menschen auf Sinn Verzicht“ (ebd.: 9) leisteten. Wiederum klingt das Motiv der Abtrennung naturwissenschaftlicher und technologischer Aspekte von der Reflexion der gesellschaftlichen Totalität an; jedoch ändert bzw. verbreitert sich in der zweiten Phase der Kritischen Theorie die Stoßrichtung der Kritik: Ging es bisher eher um die Frage der Positionierung der Wissenschaften innerhalb der Gesellschaft, deren Kritik und Neubestimmung bei einer Neugestaltung der Gesellschaft helfen sollten, wird die Kritik nun grundsätzlicher – in den Blick gerät der Vernunftbegriff der Moderne insgesamt, wobei gezeigt wird, dass dieser bereits – unbewusst – seit Beginn der Menschheitsgeschichte wirksam ist.

Die Argumentation in Horkheimers im selben Jahr erschienen *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* geht in eine ähnliche Richtung. Hier unterscheidet Horkheimer zwischen *subjektiver* und *objektiver* Vernunft, wobei in der modernen Wissenschaft jene über diese gestellt ist. Die objektive Vernunft zielt auf eine objektiv vorhandene Struktur in der Wirklichkeit und ist unabhängig von individuellen Wünschen und Interessen. Wissenschaft besteht hier aus „Reflexion oder Spekulation“ (Horkheimer 2007: 25) – die jeweiligen Schlüsselbegriffe der kantischen bzw. der hegelschen Philosophie – in Bezug auf diese objektive Struktur, während das Klassifizieren und ähnliche Operationen dieser Reflexion bzw. Spekulation untergeordnet sind. Horkheimer diagnostiziert eine Krise der Vernunft, die daraus bestehe, „daß das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine solche Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten“ (ebd.: 20). Gegenüber der objektiven setzte sich infolge der Aufklärung die subjektive Vernunft durch.

Die Konzeption der subjektiven Vernunft erinnert stark an Webers Idee der Zweck-Mittel-Analyse: Die Zwecke selbst sind der Beurteilung entzogen, während lediglich die Angemessenheit der zu ihrer Verwirklichung gewählten Mittel analysiert werden kann. Dass die objektive zugunsten der subjektiven Vernunft aus den Wissenschaften verdrängt wurde, hat derweil immense Folgen: „Die Annehmbarkeit von Idealen, die Kriterien für unser Handeln und unsere Überzeugungen, die leitenden Prinzipien der Ethik und Politik, alle unsere letzten Entscheidungen werden von anderen Faktoren als der Vernunft abhängig gemacht.“ (ebd.: 21) Vernunft wird also auf ein Verfahren reduziert, das den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepasst ist: „Es ist, als wäre das Denken selbst auf das Ni-

veau industrieller Prozesse reduziert, einem genauen Plan unterworfen – kurz, ein fester Bestandteil der Produktion.“ (ebd.: 35) Horkheimer bringt dies mit einer umfassenden Verdinglichung in Beziehung; das betrifft sowohl individuelle Handlungen – die entweder als Arbeit vor allem der Mehrwertproduktion dienen oder in Form von Hobbies letztlich ohne objektiven Sinn ausgeführt werden – als auch das Denken. Dieses muss sich einer verkürzten Rationalität und dem Anspruch auf Verwertbarkeit unterstellen: „Produktive Arbeit, manuelle oder geistige, ist ehrbar geworden, in der Tat zur einzigen akzeptierten Weise, das Leben zuzubringen, und jede Beschäftigung, die Verfolgung eines jeden Ziels, das schließlich ein Einkommen abwirft, wird produktiv genannt.“ (ebd.: 55)¹³⁸ Deutlich wird, dass der gesellschaftlichen Totalität eine bestimmte Form des (wissenschaftlichen) Denkens entspricht. Zur Kritik der materiellen Verhältnisse tritt wie bei Lukács somit die Kritik des verdinglichten Bewusstseins, das sich in der Gesellschaft im Allgemeinen sowie in der Wissenschaft im Besonderen wiederfindet.

In der Moderne besteht die starke Tendenz, alle nicht empirisch überprüfbareren Aussagen aus der Wissenschaft auszuschließen, während Quantifizierbarkeit und Objektivität zu Leitidealen werden, wie im ersten Text der *Dialektik der Aufklärung, Begriff der Aufklärung*, ausgeführt wird: „[D]ie Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1980: 10), die „Denken und Mathematik in eins“ (ebd.: 26) setzt. Diese Vorherrschaft mathematischer Abstraktion wirkt über die Wissenschaft hinaus: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht“ (ebd.: 11). In diesem Zitat werden zwei Tendenzen deutlich, die bereits bei Lukács eine Rolle spielen: Warenförmigkeit und Rationalisierung. Aus der Notwendigkeit, letztlich alle Dinge und Handlungen im Sinne der Warenform austauschbar zu machen, muss von spezifischen Qualitäten abgesehen werden. Diese Rückbindung der gesamten Gesellschaft an den Warentausch wird wiederholt thematisiert. Der in der Gesellschaft wirksame, reale Zwang zur Konformität erinnert an den Systemzwang bei Hegel, bei dem alles unter das Identitätsprinzip fallen und mit dem Geist identisch sein soll. Im geschichtlichen Verlauf erweist sich auch diese Entwicklung als dialektisch:

138 Horkheimer erläutert diese Tendenz vor allem anhand des Pragmatismus Deweys (vgl. Horkheimer 2007: 55ff.)

„Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen. Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Markt kaufen kann, modellieren läßt.“ (ebd.: 15)

Die Abschaffung feudalistischer Zwänge wird durch die Etablierung neuer Zwänge erkaufte, die aus der Warenstruktur herrühren: Zwar wird nun die Freiheit des Individuums ins Zentrum gestellt, eben deshalb aber gleichzeitig eine „repressive Egalität“ (ebd.) in der Gesellschaft etabliert, die auf der aufklärerischen Abstraktion beruht. Besonders einsichtig wird dies mit Blick auf den Arbeitsmarkt: Wie die Waren müssen im industrialisierten Kapitalismus auch die Hersteller*innen der Waren, die Arbeitnehmer*innen, quantifizierbare Normen erfüllen. In der Art der Warenproduktion ist eine Gleichförmigkeit der Menschen angelegt, die sich in andere gesellschaftliche Sphären ausweitet. Diese Gleichförmigkeit wird in der Arbeitswelt wie auch in der Gesellschaft nötigenfalls durch Zwang durchgesetzt.¹³⁹

Die Aufklärung hat die Mythen bekämpft, die allerdings selbst bereits Aufklärung im Sinne einer Erklärung natürlicher Vorgänge waren. Neue Erklärungen verdrängen fortlaufend die älteren, sodass „immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind“ (ebd.: 14). Während im Ritual Mimesis, das Sich-Angleichen an die äußere Natur, das zentrale Prinzip war, geht es in der modernen Wissenschaft um eine klare Abgrenzung des Subjekts vom Objekt – analog zur Trennung von Herrschaft und Arbeit –, die letztlich auf Beherrschung der Objekte hinausläuft. Ziel der Aufklärung ist ein allumfassendes, deduktives System: „Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (ebd.: 18) Dieser Angst wird mit Zwang begegnet, die sich als deduktivistische Wissenschaft und letztlich als Herrschaft manifestiert: „Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit.“ (ebd.: 23) Letztlich führt also die Aufklärung selbst zum zitierten *Rückfall in die Barbarei*: „Die Macht aller Mitglieder der Gesellschaft, denen als

139 Offensichtlich bezieht sich diese Analyse auf Arbeit und Gesellschaft im Fordismus. Die Aktualität dieser Analysen wird in Kapitel 4 thematisiert werden.

solchen kein anderer Ausweg offen ist, summiert sich durch die ihnen auferlegte Arbeitsteilung immer von neuem zur Realisierung eben des Ganzen, dessen Rationalität dadurch wiederum vervielfacht wird“ (ebd.) – ganz wie das Anwachsen des Kapitals dessen Macht vergrößert, vergrößert der Zwang den Zwang selbst und wirkt auf das Denken zurück: „Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft und nicht die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt.“ (ebd.) Leicht ist in dieser Bestimmung das Zusammenspiel von staatlicher Herrschaft und Kollektivitätsgedanken zu erkennen, das den Faschismus ausmacht.¹⁴⁰

Aufklärung wird bei Horkheimer und Adorno als Teil einer umfassenden Verdinglichung verstanden: „Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann.“ (ebd.: 26) Wie bei der Zauberei findet auch hier eine Mimesis statt, „in der das Denken der Welt sich gleichmacht“ (ebd.), wobei als Welt hier die zweite Natur zu verstehen ist. Resultat ist ein Bestehen auf und Verharren bei den empirischen Tatsachen, während außerhalb der Tatsachen stehende Fragen nicht nur nicht beantwortet, sondern nicht gestellt werden können – ausgenommen bleiben die Sphäre der Kunst wie auch die des „offiziellen Kultus“ (ebd.), wie es bei Horkheimer und Adorno ein wenig rätselhaft heißt: Zu vermuten ist, dass es sich hierbei um eine Metapher für *Ideologie* handelt. Die Pointe der Beschreibung des Ganges der Aufklärung ist, dass das Denken durch die Beschränkung auf die Fakten diese immerwährend reproduziert, damit zur Tautologie und letztlich selbst zur Mythologie wird (vgl. ebd.: 27): „In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“ (ebd.: 28)

Dennoch wird das als Mythos Erkannte weiterhin bekämpft. Oberstes Prinzip ist die Selbsterhaltung, die – so könnte in Anlehnung an das

140 Als aktuelles Beispiel könnten etwa die Diskussionen über Integration bzw. Assimilation von zugewanderten Menschen dienen. Czollek macht darauf aufmerksam, dass solchen Forderungen die „Konstruktion eines kulturellen und politischen Zentrums“ (Czollek 2018: 15) zugrunde liegen muss, in das integriert werden soll und damit eine Homogenität unterstellt wird, die so nicht ohne weiteres vorzufinden ist. Am Beispiel der Integration von Jüdinnen und Juden in die deutsche Mehrheitsgesellschaft nach dem 2. Weltkrieg arbeitet er heraus, dass diese Integration vor allem eine entlastende Funktion für das Selbstbild der Mehrheitsgesellschaft erfüllt (vgl. ebd.: 15f.).

Konzept der subjektiven Vernunft bei Horkheimer gesagt werden – der Zweck ist, dem die Mittel entsprechen müssen. So gilt z. B. ein ausschweifender Lebenswandel als unvernünftig; zentral wird hingegen die Arbeit: „Vermittelt durchs Prinzip des Selbst ist die gesellschaftliche Arbeit jedes Einzelnen in der bürgerlichen Wirtschaft; sie soll den einen das vermehrte Kapital, den anderen die Kraft zur Mehrarbeit zurückgeben.“ (ebd.: 30) Dass dies in einer arbeitsteiligen Weise geschieht und eine „Selbstentäußerung der Individuen“ (ebd.) bedingt, ist bereits von Marx und Lukács bekannt. Das Erfordernis des körperlichen Überlebens sichert auch das Bestehen des gesellschaftlichen Zustands: „Durch die Unterstellung des gesamten Lebens unter die Erfordernisse seiner Erhaltung garantiert die befehlende Minorität mit ihrer eigenen Sicherheit auch den Fortbestand des Ganzen.“ (ebd.: 31) Aufklärung und mit ihr Gesellschaft, Zivilisation und Kultur als ganze erscheinen hier letztlich als einziges Verhängnis: „Unter dem Zwang der Herrschaft hat die menschliche Arbeit seit je vom Mythos hinweggeführt, in dessen Bannkreis sie unter der Herrschaft stets wieder geriet.“ (ebd.: 32)

Horkheimer und Adorno exemplifizieren ihre Vorstellung von der Aufklärung als Verhängnis am Beispiel des homerischen Odysseus. Damit datieren sie die Entstehung des bürgerlichen Subjekts bereits in die Antike. Dies mutet zunächst anachronistisch an, soll aber wohl vornehmlich zeigen, dass für die Autoren der Kapitalismus lediglich den Gipfelpunkt einer Entwicklung darstellt, die zugleich Hervorbringung und Zurichtung der Subjekte ist:

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart. [...] Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet.“ (ebd.: 33)

In diesem Sinne ist Aufklärung nicht auf die entsprechend benannte Periode der frühen Moderne beschränkt, sondern gleichbedeutend mit der Entwicklung der menschlichen Zivilisation(en) insgesamt. Horkhei-

mer und Adorno zeigen mit der Einbeziehung des homerischen Epos, „dass sich schon in der griechischen Antike deutliche Auseinandersetzungen mit den großen Themen der ‚Dialektik der Aufklärung‘ finden lassen: Triebverzicht, Entsagung, Rationalität, Selbsterhaltung, Naturbeherrschung und Verleugnung der Identität“ (Marz 2011: 62).¹⁴¹ Insofern macht der Gang der Argumentation, insbesondere durch Verweise auf deren zentrale Werke, deutlich, dass die Entwicklung der europäischen Zivilisation als ganze im Zentrum des Gedankens steht. Dass Mythologie im Allgemeinen bereits die Idee der Aufklärung enthält, zeigt den allgemeinen Geltungsanspruch der *Dialektik der Aufklärung*. Aufklärung ist hier nicht Ausdruck einer spezifischen Zivilisation, sondern beherrscht „den Gesamtverlauf menschlichen Denkens ausnahmslos“ (Sandkaulen 2017: 9).¹⁴²

Wichtiges Kennzeichen der zivilisatorischen Entwicklung ist hier die zentrale Stellung von Arbeit und insbesondere deren gesellschaftliche Organisation. Wie bereits in Hegels Parabel von Herr und Knecht, deren sozialphilosophische Interpretation bei Horkheimer und Adorno offenbar Spuren hinterlassen hat, beschreiben diese die Arbeitslosigkeit – „nicht bloß bei Arbeitslosen sondern selbst am sozialen Gegenpol“ (Horkheimer/Adorno 1980: 34) – als „Verstümmelung“ (ebd.), die auf der Trennung der Betroffenen von der sinnlichen Empfindung der Dinge ebenso beruht wie auf der von Hegel festgestellten Etablierung der Arbeit als wesentliches Element des Selbstbildes des modernen Individuums. Da die Arbeitsteilung als Trennung von Arbeit und Herrschaft bereits in antiker Zeit einsetzt, scheint es gerechtfertigt, den Beginn von Entfremdung hier anzusetzen. Durch den Bereich der Arbeit werden die Grundsätze der rationalisierten Wissenschaft in die Gesellschaft getragen: „Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweisen auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt sie tendenziell wieder der der Lurche an.“

141 Weiter heißt es bei Marz: „Odysseus nimmt die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft vorweg: auf Abstand genießen, sich nicht ganz gehen lassen, die Gefahren vermeiden und dennoch an einer Sache teilhaben und dabei sein, ohne darin aufzugehen und mit allen Konsequenzen zu genießen.“ (Marz 2011: 63) Marz verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Parallele zum von Freud formulierten Realitätsprinzip.

142 Von diesem Gedanken ausgehend wäre das Bilderverbot wohl weniger als theologische Implikation Kritischer Theorie, sondern – ähnlich wie der Odysseusmythos – als Metapher zu verstehen, die einer Auseinandersetzung mit Fragen der Utopie im jüdischen Glauben entstammt, nicht aber als Beweis für eine theologische Grundlegung der Kritischen Theorie gelten kann.

(ebd.: 36) Im Kapitalismus, in den Anforderungen, die durch Fabrikarbeit an die Arbeiter*innen gestellt werden, kulminiert diese Entwicklung, indem Konformität erzwungen wird: „Die Ohnmacht der Arbeiter ist nicht bloß eine Finte der Herrschenden, sondern die logische Konsequenz der Industriegesellschaft, in die das antike Fatum unter der Anstrengung, ihm zu entgehen, sich schließlich gewandelt hat.“ (ebd.)

Bei aller Kulturkritik, die in den Ausführungen der *Dialektik der Aufklärung* deutlich wird, ist doch die von Marx ausgehende materialistische Wende deutlich spürbar: Der Versuch, die Abhängigkeit von natürlichen Gegebenheiten zu minimieren, hat neue Unfreiheiten geschaffen; die notwendige Bezugnahme auf die materielle Außenwelt hat mithin einen Prozess in Gang gesetzt, der als dialektische, unbewusste Bewegung, in der sich geschichtlicher Fortschritt realisiert, seinen Niederschlag gefunden hat und diese neuen Zwänge bedingt. Auch insofern scheint es gerechtfertigt, die dialektische Sichtweise auf die gesamte Menschheitsgeschichte zu übertragen.¹⁴³ In dieser steckt insofern eine implizite Kritik an Herrschaft, als Rationalisierung Objektivität impliziert; Vernunft wird somit allgemein verfügbares Instrument. Hierin steckt ein weiterer Erklärungsansatz für die Durchsetzung positivistischer Positionen: „Heute ist, mit der Verwandlung der Welt in Industrie, die Perspektive des Allgemeinen, die gesellschaftliche Verwirklichung des Denkens so weit offen, daß ihretwegen Denken von den Herrschenden selber als bloße Ideologie verleugnet wird.“ (ebd.: 37) An dieser Stelle wird ebenfalls deutlich, wie stark der zeitgenössische Faschismus den Inhalt der *Dialektik der Aufklärung* beeinflusst; die Analyse des Kapitalismus als weitgehend unpersönliche Herrschaft hat zwar grundsätzlich weiterhin Gültigkeit, jedoch treten bewusste politische Entscheidungen stärker in den Vordergrund (vgl. ebd.). In gewisser Weise ist der Faschismus dann als Höhepunkt des Kapitalismus und damit der Beherrschung der äußeren und der inneren Natur zu betrachten, auch wenn einige konstitutive Elemente des klassischen Kapitalismus – teils stark – modifiziert sind.¹⁴⁴ Aufklärung hat so in einen universellen „Verblendungszusammenhang“ (ebd.: 40) geführt: „Indem sie alles Einzelne in Zucht nahm, ließ sie dem unbegriffenen Ganzen die Freiheit, als Herrschaft über die Dinge auf Sein und Bewußtsein der Menschen zurückzu-

143 Dies geschieht im Rahmen der materialistischen Geschichtsauffassung bereits bei Marx. Allerdings wird dort (insbesondere im *Manifest*) nur grob eine Entwicklungslinie der Menschheit skizziert, während die konkrete Analyse der damals aktuellen Bedingungen im Vordergrund steht.

144 Vgl. Kap. 3.1.1

schlagen.“ (ebd.) Hierin äußert sich ein zentraler Gedanke der mit diesem Buch eingeläuteten zweiten Phase der Kritischen Theorie: Die in Wissenschaft und Technik verübte theoretische Herrschaft über die Dinge hängt eng mit realer Herrschaft über Menschen in der Gesellschaft zusammen.

Sandkaulen stellt fest, dass die hier vorgestellte Grundlegung der *Dialektik der Aufklärung* einige Probleme birgt: „Offenkundig hat man es mit einem Dilemma zu tun. Mit ihrer Kritik unterminieren die Autoren zugleich die Bedingung der Möglichkeit ihrer Kritik, und umgekehrt: Wenn die Bedingung der Möglichkeit der Kritik gegeben ist, läuft ihr radikal negativer Impetus ins Leere.“ (Sandkaulen 2017: 7) Anders formuliert: Wenn Horkheimer und Adorno mit ihrer Analyse richtig liegen, dürfte es keinen Standort außerhalb des Verblendungszusammenhanges geben, von dem aus eine solch radikale Kritik schlüssig zu formulieren wäre. Die Formulierung einer solchen Kritik würde dementsprechend umgekehrt bedeuten, dass sich der Verblendungszusammenhang nicht so umfassend gestaltet, wie von Horkheimer und Adorno dargestellt.

Jaeggi und Wesche thematisieren dieses Problem in allgemeiner Weise. Sie schreiben von der verbreiteten „Behauptung eines epistemologischen Sonderstatus durch den Kritiker, der sich den Verstrickungen in die von ihm kritisierte Realität entziehen zu können glaubt“ (Jaeggi/Wesche 2016: 9). Sie halten diesbezüglich fest, dass „[...] die Fähigkeit zur Distanznahme möglicherweise zu den Bedingungen der kritischen Praxis [gehört]“ (ebd.). Dementsprechend wäre eine gesellschaftliche Sonderposition, wie sie Intellektuellen häufig zugeschrieben wird, förderlich für Gesellschaftserkenntnis – der Verblendungszusammenhang wäre dann nur außerhalb der Wissenschaften ein Problem. Dies widerspräche wiederum der Grundannahme Horkheimers von der grundsätzlichen Verstrickung der Wissenschaft in die gesellschaftliche Totalität – eine Lösung für das aufgeworfene Problem kann durch den Verweis auf eine epistemologische Privilegierung der Wissenschaft also nicht gefunden werden.

Sandkaulen selbst untersucht verschiedene Ansätze zur Lösung dieser Aporie, kann jedoch keine zufriedenstellende finden (vgl. Sandkaulen 2017: 16ff.). Lindner verweist auf einen anderen Abschnitt in der *Dialektik der Aufklärung* (vgl. Lindner 1983: 77). In *Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* heißt es:

„Nicht die Menschengattung ist, wie man gesagt hat, ein Seitensprung der Naturgeschichte, eine Neben- und Fehlbildung durch Hypertrophie des Gehirngorgans. Das gilt bloß für die Vernunft in gewissen Individuen und vielleicht in kurzen Perioden sogar für einige Länder,

in denen die Ökonomie solchen Individuen Spielraum ließ.“ (Horkheimer/Adorno 1980: 198)

Lindner sieht hierin zwar die Form einer „extremen Selbstdarstellung“ (Lindner 1983: 77), da sich die Autoren offenbar selbst in die kleine Zahl der „gewissen Individuen“ einreihen, bemerkt aber, dass der in der *Dialektik der Aufklärung* eingangs aufgezeigte Verblendungszusammenhang nicht so dicht sein könne wie dort formuliert, da es ja offensichtlich Residuen gebe – was wiederum, folgt man Sandkaulen, die Frage nach der Relevanz des Textes aufwirft. Auch wenn dies einen der nach Sandkaulen unhaltbaren Lösungsversuche darstellt, sollen hier die in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellten Gedanken als *Tendenz* aufgefasst werden, auch wenn dies der Text ob seiner rigiden Formulierungen so nicht unmittelbar hergibt. Allerdings ist hier noch einmal auf den Titel des Buches zu verweisen: Würde die Vernunft einseitig mit dem Weg in die Barbarei identifiziert, ließe sich nicht von einer Dialektik sprechen – ebenso, wenn Aufklärung einseitig als Heilsgeschichte interpretiert würde. In diesem Fall wäre davon auszugehen, dass die Eindringlichkeit der Darstellung vor allem dazu dient, die Wichtigkeit und die Alternativlosigkeit des – im Sinne Benjamins – Übergangs in ein anderes Zeitalter zu unterstreichen. In eine ähnliche Richtung weisen auch Müller-Doohm, der schreibt, dass Adornos „[b]ewusstmachende Kritik [...] im Modus bewusst provokanter Übertreibung [operiert]“ (Müller-Doohm 2009: 141) und Seel, demzufolge Adorno „[...] eine Rhetorik der Übertreibung [kultiviert], die nicht zu Unrecht mit derjenigen Thomas Bernhards verglichen worden ist“ (Seel 2006: 83). Seel folgert, dass es sich bei den mit dieser übertreibenden Rhetorik dargestellten Entwicklungen um Tendenzen handelt, es also nicht um die Darstellung einer einseitigen Verfallsgeschichte geht. In dem der Neuausgabe (1969) der *Dialektik der Aufklärung* vorangestellten Kommentar schreiben Horkheimer und Adorno, dass sie „[n]icht an allem, was in dem Buch gesagt ist, [...] unverändert fest[halten]“ (Horkheimer/Adorno 1980: IX), was auch theorieimmanente Gründe hat: „Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegensetzen.“ (ebd.) Einige Aspekte seien „der Realität von heute nicht mehr angemessen“ (ebd.), während sich die Autoren in anderen Punkten bestätigt sehen. Diese Bilanz wird mit der Formulierung eines Anspruchs an Theorie verbunden: „Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig scheinen.“ (ebd.) Auch hier werden also Bereiche in-

mitten der „verwalteten Welt“ (ebd.) zuerkannt, die von dieser (noch) nicht vollends erfasst sind und so einen Ort und Ansatzpunkt für Kritik und verändernde Praxis bieten können.¹⁴⁵ Festzuhalten ist, dass – sowohl im Falle einer teilweisen Revision der *Dialektik der Aufklärung* als auch im Falle, dass in diesem Buch bewusst überspitzt dargestellt wurde – an den*die Rezipient*in hohe Anforderungen gestellt werden.

Die *Dialektik der Aufklärung* ist wie bemerkt als wichtige Zäsur im Werk der Kritischen Theorie anzusehen. Während bis hierhin – wie anhand der Texte von Horkheimer sowie von Horkheimer und Marcuse gezeigt – noch eine Kritikkonzeption vorherrschte, nach der Emanzipation durch Vernunft erreicht werden sollte, werden nun in der Vernunft selbst vorhandene Tendenzen für den *Rückfall in die Barbarei* verantwortlich gemacht. Insofern kann dieser Text als Grundlegung einer zweiten Phase der Kritischen Theorie angesehen werden, in der auch die philosophischen und soziologischen Hauptwerke Adornos entstanden. Zentrale Ansätze dieser Phase lassen sich bereits in der *Dialektik der Aufklärung* finden, allen voran die Bedeutung der bestimmten Negation sowie die zentrale Stellung der Kunst für Erkenntnis und Kritik der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit (vgl. Lindner 1983: 78).

Auch das Thema, das den Hintergrund von Adornos weiteren Arbeiten bestimmen wird, ist mit dem auf das Ausbleiben der Revolution folgenden Rückfall in die Barbarei, den Faschismus, bereits vorgegeben. In Adornos 1966 erschienenem philosophischen Hauptwerk *Negative Dialektik* wird dies besonders deutlich. Nachdem Kant versuchte, einen allgemeingültigen kategorischen Imperativ zu formulieren, der den Individuen als moralische Richtschnur ihres Handelns dienen sollte, hatte Marx verlangt, die Einrichtung einer emanzipierten Gesellschaft zum ethischen Maßstab des Handelns zu machen. Adorno hingegen schreibt: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (Adorno 2018b: 358) Diesen kategorischen Imperativ wird Adorno selbst konsequent befolgen;

145 Breitenstein verweist darauf, dass Adorno zumindest später Andeutungen hinsichtlich eines optimistischeren Geschichts- und Fortschrittsbegriffs macht (vgl. Breitenstein 2013: 99ff.). Mit einer Konzeption der Geschichte als „offener Prozess“ (ebd.: 101) stellt er sich dann gegen ein teleologisches Geschichtsverständnis, sowohl im Sinne einer sich zwangsläufig einstellenden Emanzipation, wie in Teilen der marxistischen Tradition üblich, als auch im Sinne einer Verfallsgeschichte, die Benjamins *Thesen* ebenso wie die *Dialektik der Aufklärung* noch kennzeichnet.

immer geht es ihm darum, Ursachen des Faschismus zu benennen und zu bekämpfen. Nicht zuletzt aus diesem Grund steht die Kritik der Gesellschaft im Mittelpunkt seiner Arbeit.

3.1.3 Immanente Kritik

In Kapitel 3.1.1 wurde gezeigt, dass sich die am Institut für Sozialforschung begründete Theorietradition von anderen Theorietraditionen explizit durch ihr Insistieren auf Kritik als Bestandteil von Gesellschaftstheorie unterscheidet. Dabei ist es eine spezielle Form von Kritik, die das Wesen der Kritischen Theorie ausmacht: die *immanente Kritik*, auf die an dieser Stelle näher eingegangen werden soll.

Der Begriff *Kritik* spielt bereits in der antiken Philosophie eine wichtige Rolle, auch wenn er, zumindest in einzelnen Aspekten und Nuancen, einem häufigen Bedeutungswandel unterworfen war. Im Kern geht es bei Kritik immer um die Beurteilung eines Sachverhalts in einer spezifischen Art und Weise. So kann Kritik in der Antike verstanden werden als „das Urteil des Gebildeten im Gegensatz zu der begrenzten Beurteilung eines Sachverhalts durch den Sachverständigen“ (Bormann 2007: 15199; zur genaueren Aufschlüsselung weiterer Bedeutungsebenen des Begriffs vgl. Bittner 2016: 134ff.). Deutlich wird hier der Anspruch formuliert, oberhalb der Sachfragen eine reflexive Ebene zu errichten, innerhalb derer dann über bestimmte Aspekte von Sachfragen geurteilt wird, indem außerhalb der Sache stehende Maßstäbe auf die Sache selbst angewandt werden.

Auch in der Moderne lassen sich verschiedene Konzepte bzw. Bedeutungen von Kritik identifizieren. Jaeggi und Wesche etwa unterscheiden vier Bedeutungen. In der ersten ist Kritik gleichzusetzen mit Aufklärung im Sinne einer *Abkehr von Mythologie und Dogmatismus*. In dieser Form wird sie etwa bei Kant zentral (vgl. Jaeggi/Wesche 2016: 10), was bereits durch die Wahl der Titel seiner Hauptwerke dokumentiert ist. Inhaltlich geht es hier im Wesentlichen um einen – dann erkenntniskritisch zu nennenden – Versuch, Grenzen etwa der reinen oder der praktischen Vernunft aufzuzeigen, um eine Grundlage für die Wissenschaften oder für moralisches Handeln zu schaffen. (vgl. Holzhey 2007: 15247ff.) Maßstab dieser Kritik, die sich gleichermaßen gegen Dogmatismus und Skeptizismus richtet, soll „die wahre Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft“ (ebd.: 15256) sein. Kant bleibt in Bezug auf Kritik die wesentliche Referenz im modernen Denken, insofern – wie auch Kants philosophische Untersuchungen – „in gleicher Weise Destruktion unbegründeter Orientierungen

und Konstruktion begründeter Orientierungen die Verwendung dieses Begriffs betreffen“ (Mittelstraß 2004c: 499). Dass nach Kant Kritik vor allem mit dem Aspekt der Destruktion in Verbindung gebracht wird und dementsprechend in der Regel auf negative Wertungen verweist, betont Bittner (vgl. Bittner 2016: 136).

Eine zweite Bedeutung erfährt Kritik nach Jaeggi und Wesche in der Bestimmung als *historische Kritik*, bei der es um eine Weiterentwicklung und Abgrenzung von Theorien geht, was in der Regel im Kontext eigener theoretischer Ausführungen geschieht. Zentral ist hierbei eine „Positionierung gegenüber Alternativen“ (Jaeggi/Wesche 2016: 10) – als Beispiele dienen „Aristoteles‘ Platonkritik, Hegels Kantkritik oder Kierkegaards, Feuerbachs und Marx‘ Hegelkritik“ (ebd.).¹⁴⁶ Eine möglichst starke Kontrastierung verschiedener Theorien soll diesem Ansatz nach dazu führen, das Profil einer eigenen Theorie zu schärfen und prägnant darzustellen.

Eine dritte Form bildet die *emanzipatorische Kritik*. Diese ist darauf gerichtet, Öffentlichkeit für politische Anliegen herzustellen: Hierzu „zählen alle erdenklichen Formen der ‚Einmischung‘ von der Partizipation der Wissenschaften an Prozessen der Meinungsbildung über das Schaffen von Öffentlichkeit bis zum politischen Engagement, das sich nicht organisatorisch vereinnahmen lässt“ (ebd.: 11). Jaeggi und Wesche führen diese Tradition auf Dante Alighieri zurück. Prominentester Vertreter dieses Typus von Intellektuellen im 20. Jh. dürfte Jean-Paul Sartre sein: Er vertrat die Meinung, dass Intellektuelle notwendig „in Konflikt mit der herrschenden Ideologie geraten“ (Martin 2019: 415) müssen und radikal „an der Seite der Unterdrückten“ (ebd.) stehen sollten. Auch Adorno kann in der Nachkriegszeit zumindest zum Teil als Vertreter dieses Typs von Intellektuellen angesehen werden: Müller-Doohm verweist darauf, dass auch Adorno „[...] so gut wie jede Gelegenheit genutzt [hat], um beispielsweise im Rahmen von Vorträgen, öffentlichen Podien, Diskussionen im Rundfunk und Fernsehen in der Rolle des Intellektuellen an die Bürger einer sich erstarkenden Öffentlichkeit zu appellieren“ (Müller-Doohm 2009: 140). Müller-Doohm beschreibt – analog zu Sartres Bestimmung von Intellektuellen – Adorno als „Dissident“ und „Ruhestörer“, der „[...] vehement für die Wahrnehmung der Chancen, die eine demokratische Verfassung bietet [plädiert], um doch im gleichen Atemzug darüber aufzuklären, wie sehr die Sphäre der Politik Fassade ist“ (ebd.). Emanzipatorische Kritik, so könnte man zusammenfassen, lässt die Grenzen zwischen Theorie und

146 Adorno weist darauf hin, dass Kants Ansatz wiederum wesentlich durch eine Absetzung von Leibniz und Wolff bestimmt ist (vgl. Adorno 2018c: 786).

Praxis verschwimmen und zielt auf eine bestimmte Richtung gesellschaftlicher Veränderung: „Als Gegenwartskritik stellt sie Diagnosen von Unrecht und greift in das Geschehen durch Stellungnahmen ein, denen über eine Wissenschaftsgemeinschaft hinaus Gehör verschafft wird.“ (Jaeggi/Wesche 2016: 11)

Eine vierte Bedeutung kommt der Kritik im Sinne einer *philosophischen Kritik* zu. Diese ist untrennbar mit dem Namen und der Philosophie Hegels verbunden. Hier wird „Vernunft mit Kritik gleichgesetzt“ (ebd.). Thematisiert werden also ebenso wie im Fall der emanzipatorischen Kritik die gesellschaftlichen Verhältnisse, allerdings sollen „weder unmittelbare Handlungsanweisungen noch Entwürfe einer erlösten Wirklichkeit“ (ebd.: 12) aus der Philosophie abgeleitet werden: „Die normativen Grundlagen der Kritik werden über die Rekonstruktion solcher Praxisformen [habituelle, sprachliche und institutionelle, K. R.], die sich im Bestehenden manifestieren, gesichert.“ (ebd.) Dass bei Hegel der Maßstab der Kritik im untersuchten Gegenstand selbst aufgesucht wird, ist bei ihm – wie bei der Vergegenwärtigung des Aufbaus der *Phänomenologie des Geistes* klar wird – im Aufbau der Wirklichkeit angelegt: Die dargestellten Bewusstseinsstufen entwickeln sich weiter, da das Bewusstsein innerhalb der aktuellen Stufe an Grenzen stößt. Die Weiterentwicklung des Geistes beruht auf den Irrtümern der jeweiligen Stufe; indem der Geist seine eigene Beschränktheit innerhalb der jeweils erreichten Stufe erkennt, wird er über diese hinausgetrieben. Die philosophische Kritik Hegels hängt also mit dem von ihm vermittelten Geschichtsbild zusammen.

Stahl differenziert im Gegensatz zu Jaeggi und Wesche zunächst zwischen zwei Arten von Kritik: *externe* bzw. *dogmatische* sowie eine einfache Form der *internen Kritik*. Dabei richtet Stahl sein Augenmerk weniger auf Ziele oder Inhalte der Kritik, sondern vielmehr auf das formale Vorgehen. Zentral hierbei ist die Frage nach dem Maßstab der Kritik bzw. den der Kritik zugrundeliegenden Normen. Externe Kritik, so Stahl, orientiert sich an normativen Standards, die *von außen* an ein zu kritisierendes, etwa gesellschaftliche Praktiken, herangetragen werden. Interne Kritik hingegen zieht ihre Normen aus der zu kritisierenden Realität selbst und bezieht sich entweder auf Normen, die gesellschaftlich explizit akzeptiert oder aber implizit befolgt werden. (vgl. Stahl 2014: 33ff.) Stahl arbeitet jedoch heraus, dass beide Formen „nicht auszureichen scheinen, um alle wesentlichen Fälle von Gesellschaftskritik plausibel zu beschreiben“ (ebd.: 36) – insbesondere die immanente Kritik sperrt sich gegen eine solche Kategorisierung, da sie über das hier Beschriebene hinausginge. Stahl nähert sich durch Abgrenzung von interner und externer Kritik einer möglichen be-

grifflichen Bestimmung der immanenten Kritik: „Immanente Kritik muss dann eine Kritik sein, die *sowohl* die akzeptierten Normen *als auch* die Realität unter Bezug auf Normen kritisiert, die [...] ‚in‘ der Realität angelegt sind, *obwohl* sie nicht explizit akzeptiert sind.“ (ebd., kursiv im Original)

Allerdings ist bereits die oben als philosophisch bezeichnete Kritik Hegels immanente Kritik. So macht Adorno deutlich, dass immanente Kritik überhaupt erst die Möglichkeit für die Ausarbeitung der Dialektik bereitet. Ausgangspunkt sei dabei die Opposition zur traditionellen zweiwertigen Logik; Hegel

„demonstrierte, daß Begriff, Urteil, Schluß, unvermeidliche Instrumente, um mit Bewußtsein eines Seienden überhaupt sich zu versichern, jeweils mit diesem Seienden in Widerspruch geraten; daß alle Einzelurteile, alle Einzelbegriffe, alle Einzelschlüsse, nach einer emphatischen Idee von Wahrheit, falsch sind.“ (Adorno 1969: 92)

Dies korrespondiert mit einem von Adorno präsentierten Zitat, in dem sich Hegel mit der Möglichkeit von Kritik im Allgemeinen beschäftigt: „Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da Recht behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.“ (Hegel zit. n. Adorno 1972a: 14) Insofern ist zunächst eine gründliche Auseinandersetzung mit einem Thema erste und unabdingbare Voraussetzung dafür, eine angemessene Kritik leisten zu können. Dies gilt nicht zuletzt auch für den Bereich der Sozialwissenschaften. Dass sich Marx also, offenbar trotz einiger innerer Widerstände (vgl. Mohseni 2016: 379), zeit lebens so intensiv mit ökonomischen Fragestellungen auseinandergesetzt hat, dürfte auch mit dem Anspruch auf die Umsetzung sachlich begründeter, immanenter Kritik zusammenhängen.

Stahl zitiert, um die Ansätze für immanente Kritik bei Marx zu belegen, aus einem Brief von Marx an Ruge: „Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. [...] Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.“ (Marx zit. n. Stahl 2014: 31, Auslassung im Original) Hierin wird der Unterschied zu einer emanzipatorischen Kritik deutlich, in der Wissenschaft und Engagement mehr oder weniger nebeneinanderstehen können, ohne einander – bewusst bzw. offensichtlich – zu beeinflussen; die wissenschaftliche Analyse der Gesellschaft deckt sich im Fall der immanenten Kritik mit ihrer praktischen Veränderung.

Marx nahm Hegels Entwurf auf und modifizierte ihn entsprechend seines eigenen, materialistischen Ansatzes. Wo bei Hegel die *Vernunft* in der

Geschichte wirksam wird und deren Entwicklung bedingt, sind bei Marx die materiellen Grundlagen der Gesellschaft, die diese durch die bewusstlos handelnden Individuen bestimmen, die entscheidenden Triebkräfte. Dies entspricht dem Gedanken, dass die Subjekte zwar selbst handeln, dieses Handeln aber immer auf eine konkrete gesellschaftliche Realität bezogen und damit von dieser abhängig ist (vgl. hierzu auch Stapelfeldt 2009: 23f.).

Diese Realität gerät in Anschluss an Marx auf besondere Weise in den Blick, nämlich im Kontext der Ideologiekritik. Der Begriff Ideologie findet bei Marx häufig Anwendung, ist dort allerdings begrifflich nicht konsistent (vgl. Romberg 2007: 11784ff.). Besonders großen Einfluss auf die Kritische Theorie dürfte die Deutung von Ideologie als „falsches Bewusstsein“ haben, die in engem Zusammenhang mit dem bereits explizierten Begriff der zweiten Natur steht. Demnach wird ein Bild der gesellschaftlichen Realität erzeugt, das diese Realität als quasi natürlich und alternativlos ausweist. Dagegen zeigt Marx, dass der kapitalistische Austauschprozess gesellschaftliche Beziehungen als Beziehungen von Dingen bzw. Waren *erscheinen* lässt, was wiederum das Bewusstsein¹⁴⁷ der Subjekte über Gesellschaft, sich selbst und die Beziehung zwischen beiden entscheidend beeinflusst. Marx' Vorgehen ist also insofern ideologiekritisch, als es erstens den Irrtum der Naturwüchsigkeit des gesellschaftlichen Seins aufklärt und zweitens den Ursprung dieses Irrtums auf die historisch und sozial konkrete ökonomische Entwicklung im Kapitalismus zurückführt. So heißt es auch bei Adorno: „Die Selbständigkeit geistiger Produkte, ja die Bedingung ihrer Verselbständigung selbst wird im Namen Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft.“ (Adorno 2018a: 457)

Für Lukács steht vor allem der Begriff der Verdinglichung für das wesentliche ideologische Moment des Kapitalismus. Verdinglichung beruht auf der Warenform, die das Vorbild für gesellschaftliche Vorgänge im Ganzen wie auch für die Subjekte selbst bildet. Das so entstandene falsche Bewusstsein ist dann „Ausdruck des gesellschaftlichen Konflikts und dessen Scheinvermittlung“ (Romberg 2007: 11785) im Subjekt. Allerdings handelt es sich hierbei nicht (nur) um gezielte Strategien der Verblendung: Vielmehr ist dieses Bewusstsein *mit Notwendigkeit* falsch, da es der Ideologie, die der normativen Begründung der gesellschaftlichen Organisation

147 Der Begriff *Bewusstsein* wird hier mit Jaeggi gefasst als ein „kompliziertes Geflecht von Normen, Idealen und Praktiken, die sich wechselseitig beeinflussen“ (Jaeggi 2016b: 275, Fn. 6).

dient, tatsächlich entspricht. Ähnlich argumentiert Jaeggi, die darauf hinweist, dass Ideologien nach Adorno „gleichzeitig wahr und falsch“ (Jaeggi 2016b: 276) seien; beispielsweise seien Freiheit und Gleichheit Voraussetzungen für das Zustandekommen von Arbeitsverträgen,¹⁴⁸ deren Ausführung dann aber zu einem Widerspruch zwischen den Idealen führt, da sich damit die reelle Ungleichheit zwischen den Vertragsparteien manifestiert bzw. vergrößert (vgl. ebd.: 273f.), sodass hier wahres und unwahres tatsächlich zusammenfallen. Ein weiterer Grund für dieses Zusammenfallen liegt in der Rechtfertigungsfunktion von Ideologien. Während sich in Formen absoluter Herrschaft diese gewissermaßen selbst legitimiert und daher keiner Rechtfertigung bedarf, ist die Begründung durch einen Rekurs auf Ideale ein entscheidendes Kennzeichen bürgerlicher Herrschaft. Die Idee der Begründung selbst wiederum impliziert eine Anerkennung der Vernunft, die zur Rechtfertigung genutzt wird.¹⁴⁹ Ideologiekritik kann (und muss) dementsprechend an die in diesen Begründungen vorhandenen Vernunftpotenziale anknüpfen. (vgl. Adorno 2018a: 465)¹⁵⁰

In gewissem Sinne wird hier eine zweite Kritikebene konstruiert: Neben der direkten Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse werden in der Ideologiekritik die Vermittlung dieser Realität im Bewusstsein und die resultierenden Formen des Bewusstseins untersucht und kritisiert. Dass dabei allerdings – anders als von Lukács postuliert – die Klassenlage des Proletariats nicht zwangsläufig einen privilegierten Erkenntnisstandpunkt bildet, wurde von Horkheimer ebenso klar formuliert wie die Notwendigkeit, den Zusammenhang zwischen Erkenntnis und eigener gesellschaftlicher

148 Dies erinnert an die doppelte Freiheit der Arbeiter*innen: Diese sind ebenso frei, Verträge zu schließen, wie Unternehmer*innen, was deren Gleichheit in Bezug auf ihre rechtliche Stellung dokumentiert. Allerdings impliziert die Freiheit der Arbeiter*innen auch den Zwang, die eigene Arbeitskraft verkaufen zu müssen.

149 Ähnliches wurde bereits thematisiert: Wenn sich die Religion auf Fragen nach Begründungen einlässt, hat sie den grundsätzlichen Anspruch auf vernunftgemäße Begründungen bereits akzeptiert. (vgl. Kap. 2.1.1)

150 Adorno führt aus, dass auf diese Weise nur Ideologien kritisiert werden können, die sich selbst als rationale konstituieren: „Wollte man jedoch etwa die sogenannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren, man verfiere der ohnmächtigen Naivetät. Nicht bloß spottet das Niveau der Schriftsteller Hitler und Rosenberg jeder Kritik. Ihre Niveaulosigkeit, über die zu triumphieren zu den bescheidensten Freuden rechnet, ist Symptom eines Zustandes, den der Begriff von Ideologie, von notwendigem falschen Bewußtsein gar nicht mehr unmittelbar trifft. In solchem Gedankengut spiegelt kein objektiver Geist sich wider, sondern es ist manipulativ ausgedacht, bloßes Herrschaftsmittel“ (Adorno 2018a: 465).

Position zu reflektieren, sodass der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Möglichkeit der Kritik in der Kritischen Theorie grundsätzlich bestätigt wird. Jaeggi sieht – sicher nicht zu Unrecht – die Gefahr, dass durch den nötigen Rekurs auf Begriffe wie *Wahrheit* oder *Realität* ein Paternalismus entstehen könnte, der auf einem erkenntnistheoretisch begründeten Machtgefälle zwischen denjenigen, die diese Wahrheit erkennen und den „Verblendeten“ beruht (vgl. Jaeggi 2016b: 271). Dies ist sicher immer zu bedenken, kann jedoch kein Argument gegen Ideologiekritik insgesamt sein. So verweist Zamora darauf, dass eine „[t]heoretische Anwaltschaft des *common sense*“ (Zamora 2014: 105, kursiv im Original) – das gesellschaftlich geteilte Bild der gesellschaftlichen Realität, das sich durch scheinbar natürliche Evidenz gegen Kritik immunisiert und deutliche Bezüge zum Begriff der Ideologie aufweist – „mindestens so paternalistisch wie seine Kritik“ (ebd.) sei. Letztlich stellt sich also wiederum die Frage nach dem Maßstab von Kritik, hier verschärft durch die Frage, ob die Sichtweise der Ideologiekritik oder diejenige der mit einem notwendig falschen Bild behafteten Subjekte diesen Maßstab liefern können bzw. sollen. Insofern könnte Jaeggis Rekurs auf immanente Kritik, die die Grundlage aller Ideologiekritik bilden soll, als Reaktion auf das Paternalismusproblem gelesen werden. Diese immanente Kritik solle „an der *inneren Widersprüchlichkeit* der Realität und der diese konstituierenden Normen“ (Jaeggi 2016b: 287, kursiv im Original) orientiert und auf eine Transformation sowohl der Normen als auch der Realität selbst gerichtet sein. Die Normativität, so Jaeggi, würde dann in der Transformation selbst liegen, die „als *Entwicklungs- oder Lernprozess* zu verstehen“ (ebd.: 287, kursiv im Original) sei. Inwiefern das Anstoßen des Prozesses selbst normativ begründet ist, kann auf diese Weise allerdings nicht geklärt werden, sodass die von Jaeggi vorgeschlagene Lösung nicht ohne weiteres einsichtig ist.

Die von Marx selbst angewandte Kritik kann nicht ausschließlich auf Ideologiekritik reduziert werden und vollzieht sich nach Heinrich in drei Entwicklungsstadien: Während in Marx' Frühschriften zunächst das „Wesen des Menschen“ den Maßstab der Kritik bildete, folgte anschließend eine positive Bezugnahme auf Ricardo, dessen Ergebnisse Marx in kritischer Absicht als Argumente verwendete, bevor er dazu überging, die Wissenschaft der bürgerlichen Ökonomie als ganze zu kritisieren (vgl. Heinrich 2009: 42ff.). Heinrich interpretiert die in dieser dritten Phase auftretende immanente Kritik als ein Aufzeigen von alternativen Möglichkeiten der Entwicklung. Diese Darstellung soll vor allem auf der Analyse der aktiven Herstellung gesellschaftlicher Realität durch die Subjekte fußen und durch eine andauernde Selbstkritik der Kritiker*innen ergänzt

werden. Keinesfalls sei immanente Kritik jedoch als Konfrontation der gesellschaftlichen Realität mit den in der Gesellschaft verbreiteten Werten zu verstehen. (vgl. ebd.: 44f.) Hier zeigt sich ein offensichtlicher Widerspruch zur Systematisierung von Stahl, nach dem der Maßstab immanenter Kritik aus in der Realität angelegten Normen zu gewinnen ist (s. o.).

So gehen die Meinungen zu der Frage, was immanente Kritik sei, durchaus weit auseinander. Romero differenziert diesbezüglich drei verschiedene Ansätze immanenter Kritik (vgl. Romero 2014: 17ff.). Zum einen ist dies eine reformistische Variante, in der die gesellschaftlich akzeptierten Werte als eigene normative Grundlage anerkannt werden. Die zweite Variante ist die bereits erwähnte Möglichkeit, Ideale und gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüberzustellen und wird von Romero – analog zu den Ausführungen Jaeggis – als „Ideologiekritik“ bezeichnet. Romero zählt zu Vertretern dieser Form – wiederum im Gegensatz zu Heinrich – vor allem Marx, Horkheimer und Adorno. Beiden Varianten ist das Problem inhärent, inwieweit mit in der Gesellschaft akzeptierten Idealen die gesellschaftliche Wirklichkeit transzendiert werden kann, oder ob in diesem Fall Kritik nicht letztlich im Reformismus verbleibt. Als dritte Variante stellt Romero die Infragestellung gesellschaftlicher Wirklichkeit „kraft der *historischen Möglichkeiten*“ (ebd.: 22, kursiv im Original), die in jener liegen, vor. Als mögliches dann nötig werdendes externes normatives Kriterium, an dem die Wirklichkeit in diesem Fall zu messen wäre, schlägt Romero das Ziel der Bedürfnisbefriedigung vor, das im Kapitalismus nur zweitrangig sei, aber wohl dennoch eine breite Akzeptanz in der Gesellschaft finden könne.

Dieser kurze Überblick zeigt bereits die große Vielfalt an Versuchen, Kritik und besonders immanente Kritik begrifflich zu fassen. Zusätzlich offenbart der Überblick die Heterogenität in Bezug auf Fragen der Zuordnung prominenter Vertreter*innen – für die vorliegende Arbeit ist dies besonders in Bezug auf Adorno von Bedeutung – immanenter Kritik zu diesen Entwürfen oder auch nur zu einzelnen der angesprochenen Aspekte. Umso wichtiger ist es, Äußerungen zum Thema von Adorno selbst in die Betrachtung einzubeziehen.

Adorno legt Wert darauf, dass die Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft nicht vor dem Hintergrund eines ihr gegenüberzustellenden Entwurfs zu realisieren sei – diese Absage wurde bereits vor dem Hintergrund des sogenannten „Bilderverbots“ thematisiert –, sondern lediglich in der Konfrontation der in der Gesellschaft vertretenen Werte mit der in ihr vorzufindenden Realität geschehen, also in diesem Sinne immanente Kritik sein solle. (vgl. Adorno 2015a: 52) Für Adorno ist immanente Kritik

mit der *bestimmten Negation*, für ihn „Nerv der Dialektik als Methode“ (Adorno 1969: 96), identisch. Die bestimmte Negation zielt auf die Nicht-identität von Begriff und Sache (vgl. Kap. 3.2.2):

„Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei.“ (Adorno 1969: 96f.)

Bestimmte Negation bildet dadurch, dass sie ihren Ausgangspunkt im konkreten Gegenstand nimmt, den Gegensatz zur abstrakten Negation. Dieser ist, ähnlich dem skeptischen Zweifel, der konkrete Gegenstand gleichgültig; ihre Folge ist immer das reine Nichts. Resultat der bestimmten Negation „ist eine bestimmte Realität, welche die Aufhebung der Faktizität der negierten Realität beinhaltet, jedoch keine komplette, abstrakte Annullierung, da es sich vielmehr um die Entstehung einer neuen Figur handelt“ (Romero 2014: 8).¹⁵¹ Es können hieraus zwei wesentliche Momente von Kritik entnommen werden, die im Begriff der bestimmten Negation zusammenfallen: Zum einen handelt es sich um die Wirkmächtigkeit der Kritik selbst, die nur durch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand, keinesfalls aber durch leichtfertige negative Urteile Wirkung entfalten kann. Zum anderen geht es um den Umgang mit dem Gegenstand als solchen. Eine Kritik in Form abstrakter Negation kann diesem nicht gerecht werden, insofern von individuellen Eigenschaften abstrahiert werden muss, um den Gegenstand letztlich nicht als individuell, sondern als Fall eines übergeordneten Begriffs – wie Adorno schreibt – zu erledigen (vgl. Adorno 1969: 96). Die bestimmte Negation deutet Adorno somit ebenso als Absage Hegels an die abstrakten Oberbegriffe im Allgemeinen – oder zumindest an deren Verabsolutierung –, wie auch als Anspruch auf einen tätigen Eingriff in die gesellschaftliche Realität

151 Dies kann sowohl anhand der sich jeweils neu entwickelnden Formen des Geistes in Hegels *Phänomenologie* als auch anhand der Entwicklung der menschlichen Geschichte in Stadien in Marx' und Engels' *Manifest* plausibilisiert werden: In beiden Fällen ergeben sich neue Figuren aus einer inhaltlichen Abgrenzung von denjenigen, die ihnen vorangehen. Dies ist nur durch eine direkte Bezugnahme auf deren Inhalte möglich, was eine gewisse Kontinuität in der Entwicklung impliziert.

selbst (vgl. ebd.: 94). Die Herkunft der bestimmten Negation aus dem Idealismus dürfte allerdings ein Grund dafür sein, dass die Dialektik bei Hegel affirmativ wird: „Die Lehre Hegels, daß, als ‚bestimmte Negation‘, nur der Gedanke etwas taugt, der sich mit der Schwere seines Gegenstands sättigt, anstatt unverweilt über ihn hinauszuschießen, ist nun freilich in den Dienst [...] der Rechtfertigung des Seienden getreten.“ (ebd.: 99; vgl. auch Adorno 2018c: 786f.) Konkret sieht Adorno die Gefahr, dass die Negation als neue Position gesetzt und damit affirmiert wird (vgl. Adorno 1969: 99) – wie etwa das Materielle, so könnte hinzugefügt werden, im Vulgärmaterialismus in Umkehrung der Philosophie Hegels zum absolut Ersten wird.

In engem Zusammenhang mit der Affirmation des gesellschaftlichen Zustandes als bürgerliche Ideologie steht bei Adorno der Begriff der Kulturindustrie – ein Begriff, dem in der *Dialektik der Aufklärung* ein eigenes Kapitel gewidmet ist und dessen Erscheinungsform bereits im Titel als „Massenbetrug“ gekennzeichnet wird.¹⁵² Hierin habe sich die Ideologie insoweit gewandelt, als in den Erzeugnissen der Kulturindustrie „[d]as gesellschaftlich bedingte falsche Bewußtsein [...] wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten wird“ (Adorno 2018a: 474f.). Kulturindustrie, so Hindrichs, „ertränkt die freie Gesellschaft im Amusement“ (Hindrichs 2017: 78), bildet auf diese Weise eine subtile Form totaler Herrschaft und fungiert als „Einübung des Menschen in seine eigene Unmündigkeit“ (ebd.: 79). Ideologisch ist Kulturindustrie, da sie als „Anti-Aufklärung“ (Adorno 2018d: 345) wirkt: „Die Ersatzbefriedigung, die die Kulturindustrie den Menschen bereitet, indem sie das Wohlgefühl erweckt, die Welt sei in eben der Ordnung, die sie ihnen suggerieren will, betrügt sie um das Glück, das sie ihnen vorschwindelt.“ (ebd.) Die Produkte der Kulturindustrie sind darauf ausgerichtet, am Markt erfolgreich zu sein, weshalb sie sich konsequent an vorhandenen Interessen und Vorstellungen potentieller Konsument*innen orientieren. Auf diese Weise wird tendenziell bereits Bekanntes aus Kultur und Gesellschaft immer wieder neu aufgelegt, sodass sich der Schein der Natürlichkeit gesellschaftlich und historisch kontingenter Praktiken verfestigt.¹⁵³ Aufgabe der Forschung, so Adorno,

152 Dieses Kapitel ist sehr stark geprägt vom Aufenthalt des Instituts in den USA. So sind vor allem die Filme aus Hollywood und die damals populäre Jazzmusik Vorbilder für die Ausarbeitung der Kulturindustriethese.

153 Adorno deutet an, dass hier durchaus auch eine bewusste Steuerung stattfindet. So gehe es um „die Totalität dessen, was konfektioniert wird, um die Massen als Konsumenten einzufangen, und wenn möglich ihren Bewußtseinszustand zu modellieren und zu fixieren“ (Adorno 2018a: 474). Es bleibt unklar, ob

sei es, „Massenmedien im Sinne der Ideologiekritik zu behandeln“ (Adorno 2018a: 476) und auf diese Weise zu hinterfragen. Eine bloße Beschreibung dieser Phänomene käme dagegen einer „stillschweigende[n] Anerkennung“ (ebd.) derselben gleich und mache letztlich „selbst ein Element der Ideologie aus“ (ebd.).

Insgesamt ist zu konstatieren, dass für Adorno Kritik offenbar *sowohl* immanente Kritik im Allgemeinen *als auch* Ideologiekritik im Besonderen meint. Immanente Kritik – gleichbedeutend mit der bestimmten Negation – ist dabei auf die Aufhebung des Bestehenden im vollen Sinn des hegelschen Aufhebungsbegriffs gerichtet: Die inneren Widersprüche des Gegenstandes sind es, die ein Hinausgehen über diesen ermöglichen. Folgt man der Argumentation Romeros, würde dies mit einem zentralen Anliegen Kritischer Theorie, eben dem Transzendieren des Bestehenden, kollidieren. Allerdings zeigen sich bei Adorno Ansätze, die Romero als Rekurs auf die in der aktuellen Verfasstheit der Gesellschaft liegenden historischen Möglichkeiten bezeichnet – so hält auch Wesche fest, dass der „Maßstab der Kritik [bei Adorno, K. R.] [...] der Rückfall der Moderne hinter ihre geschichtlichen Möglichkeiten und ihren geschichtlichen Anspruch“ (Wesche 2011: 322) sei. Ähnliche Ansätze der Interpretation finden sich auch bei Navigante. Er verweist auf die Bedeutung des – von Nietzsche inspirierten – genealogischen Vorgehens bei Adorno, durch das der Fokus auf die historische Entwicklung gesellschaftlicher Aspekte gerichtet wird: „Die Aufgabe der Kritik wäre es, den Verbergungs- und Verdrängungsmechanismen nachzugehen, welche den Bestimmungsvorgang vom werdenden zum Sein, respektive zur zusammenhängenden Identität ermöglichen.“ (Navigante 2011: 347) Mit anderen Worten: Es geht darum, Sachverhalte in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen und zu verdeutlichen, dass sie keine Ewigkeitswerte darstellen, sondern bestimmten historisch-sozialen Praxen entspringen und als solche prinzipiell auch veränderbar sind. Explizit führt Adorno – es liegt die Vermutung nahe, dass sich Romero hierauf bezieht – den Widerspruch zwischen Profitstreben und Bedürfnisbefriedigung an. Er schreibt, „daß unsere Gesellschaft bei aller Rationalität eben selber doch irrational bleibt, das heißt, daß sie

hiermit eine politische Steuerung gemeint ist oder die bewusste Schaffung von Nachfrage nach Produkten. Zwar ist die zweite Variante angesichts der herausgestellten Bedeutung der Warenform und mithin des Primats der Ökonomie die wahrscheinlichere. Die Annahme einer politischen Steuerung könnte z. B. vor dem Hintergrund der insbesondere während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichten Propagandafilme auf allen beteiligten Seiten allerdings ebenfalls Plausibilität beanspruchen.

nach wie vor unter dem Gesetz des Profits steht und nicht unter dem Gesetz der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen“ (Adorno 2015a: 208). Während sich hier etwa in den Produktions- und Distributionsabläufen Rationalität zeigt, bleiben die Zwecke, die mit durchrationalisierten Mitteln erreicht werden sollen, irrational: Sie werden nicht durch Vernunft gefasst, sondern kommen unbewusst durch das Spiel von Angebot und Nachfrage zustande (vgl. hierzu auch Adorno 2003b: 223f.). Wenn Mittel und Zweck im Kapitalismus derart verkehrt sind, dass die Bedürfnisbefriedigung Mittel zum Zweck der Profiterzielung ist, kann der von Romero konstruierte Gegensatz nicht gehalten werden: Schließlich ist die Bedürfnisbefriedigung als Idee – unter umgekehrten Vorzeichen, nämlich als flexibles Mittel zur Erlangung eines vorab definierten Zwecks, des Profits – dem Kapitalismus immanent.¹⁵⁴ Hinzu kommt, gewissermaßen als materielle Basis dieser Möglichkeit, die gestiegene Produktivität. Wenn hier also von Adorno eine reale lokale Rationalität gegen eine mögliche globale Rationalität gestellt wird, zeigt sich in gewissem Sinne eine überraschende Pointe in Bezug auf die *Dialektik der Aufklärung*: Die Durchsetzung der Rationalität ist auf halbem Wege stehen geblieben und hat vor allem durch ihre einseitige Umsetzung die beschriebenen negativen Folgen gezeitigt. „[T]otalitär“ (Horkheimer/Adorno 1980: 10) wird Aufklärung vor allem in ihrer nur teilweisen Verwirklichung. Was ihr vor allem fehlt, ist Selbstkritik, die sich dann nicht nur auf die Analyse des Verhältnisses von Zwecken und Mitteln, sondern eben auch auf die Setzung von Zwecken und Mitteln erstrecken müsste. Allerdings bleibt das Problem des normativen Maßstabs auch hier bestehen: Die Umkehrung selbst ist im Kapitalismus nicht angelegt und bedarf einer normativen Begründung. Eine andere mögliche Argumentation wäre ein Verweis auf den historischen Materialismus: So könnte argumentiert werden, dass die Entfaltung der Produktivkräfte im Kapitalismus durch das Streben nach Profit behindert wird. Inwieweit eine solch – wenn auch sehr vorsichtig – optimistische Einschätzung durch philosophische und gesellschaftstheoretische Betrachtungen Adornos gedeckt ist, wird sich in den nächsten Teilkapiteln zeigen.

Zunächst ist jedoch noch kurz auf ein weiteres Problem einzugehen, das mit einem jeden kritischen Anspruch verbunden ist: die Frage nach der Konstruktivität von Kritik. Braunstein verweist darauf, dass eine wie

154 Bereits bei Hegel kritisiert sich die Realität, indem sie sich fortentwickelt, gewissermaßen selbst. Auch dies geschieht durch die in der Realität selbst enthaltenen, aber noch nicht entfalteten „Realitätspotenziale“ (Romero 2014: 9). Insofern ist die Gegenüberstellung Romeros nicht gänzlich stichhaltig.

von Adorno geforderte bestimmte Negation, eine „konkrete Kritik an konkreten Verhältnissen im Gegensatz zur ‚konstruktiven Kritik‘“ (Braunstein 2009: 54) stünde, die in der positiven Formulierung einer Lösung, die innerhalb des Kritisierten umsetzbar ist, ihr Ziel hat, also reformistisch wirkt. Die Kritik dieser Bedingung, der „Anrufung des Positiven“ (Adorno 2018c: 792) zu unterwerfen, ist für Adorno „[w]esentlich deutsch“ (ebd.). Empfehlungen abzugeben ist nicht immer möglich; zumal in der Kritik einzelner gesellschaftlicher Erscheinungen werden die von der gesellschaftlichen Totalität bedingten Grenzen sichtbar. Adorno konstatiert, dass die Anforderung, Kritik konstruktiv zu formulieren, die Möglichkeiten der Kritik selbst einschränkt: „Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht.“ (ebd.) Insofern ist die Negativität, die Adorno im Titel seines philosophischen Hauptwerks, der *Negativen Dialektik*, zum Ausdruck bringt, auch als inhaltliche Forde- rung zu verstehen.

3.2 Nichtidentität: Philosophie und Gesellschaft

Is there anybody out there?

– Pink Floyd

Die Individuen sind in der bürgerlichen Gesellschaft vor allem als Träger*innen der für den Kapitalismus zentralen Ware, der Arbeitskraft, von Belang. Dies erfordert eine weitgehende Entindividualisierung und Angleichung der Individuen selbst. Der Zusammenhang zwischen ihnen wird in der bürgerlichen Gesellschaft durch ihre Teilnahme an und ihre Rolle im Produktionsprozess gestiftet. Die Individuen sind daher innerhalb der Gesellschaft vor allem als atomisierte, isolierte zu denken, deren Kontakt untereinander durch die von ihnen hergestellten Produkte und ihre Konkurrenz auf den Märkten vermittelt wird. Dies ist eine zentrale Erkenntnis der marxischen Theorie, die gemeinsam mit der hegelschen Dialektik den wichtigsten Einfluss auf die Philosophie Adornos darstellt. Es ist gezeigt worden, dass sich beide Theorien in einem wesentlichen Punkt unterscheiden: Während Hegels Dialektik vielfach als Höhepunkt des Deutschen Idealismus angesehen wird, wandte sich Marx mit den Junghegelianern, insbesondere mit Feuerbach, von diesem Idealismus ab und setzte diesem eine dezidiert materialistische Variante entgegen. Die Bedeutung dieser materialistischen Dialektik wurde im Verlauf der Rezeption des marxischen Denkens zunehmend marginalisiert. Nicht zuletzt gegen diese Marginalisierung richtete sich Lukács' Insistieren auf eine Reintegration der Dialek-

tik in den sich auf Marx berufenden Materialismus. Er übte damit einen großen Einfluss auch auf die späteren Mitglieder des Instituts für Sozialforschung aus. Die Beschäftigung mit dem Thema führte bei Adorno dazu, eine eigene Konzeption von Dialektik auszuarbeiten.

3.2.1 Negative Dialektik

Ausgangspunkt der Überlegungen Adornos ist die Erkenntnis von Widersprüchen in den Begriffen wie auch in den Dingen selbst¹⁵⁵, die ihren gemeinsamen Ursprung in der doppelten Herrschaft über Menschen und Umwelt haben. Die idealistische Philosophie, für die das „Prinzip der Identität“ (Adorno 2007: 21) konstitutiv ist, ist letztlich die „geistige Reflexion“ (ebd.) eben dieser Herrschaft. Dass dieses Problem im Rahmen einer materialistischen Dialektik nicht gelöst werden konnte,¹⁵⁶ ist für Adorno ein entscheidender Grund, eine eigene Variante auszuarbeiten. Dies ist allerdings nicht als Absage an den Materialismus zu verstehen; an vielen Stellen macht Adorno deutlich, dass er sich den materialistischen Ideen von Marx verpflichtet fühlt. So heißt es etwa im zweiten Band der Vorlesung zur *Philosophischen Terminologie*:

„Es ist möglich, und ich meine, in der Geschichte der Philosophie ist es in weitestem Maß tatsächlich so gewesen, daß der Materialist, der die herrschende Abhängigkeit der Menschen von dem Unteren, die Erniedrigung der Menschen durch materielle Bedingungen behauptet und was damit zusammenhängt, jenem Hohen, das er scheinbar verleugnet, die bessere Treue hält und ihm besser dient als jene, die auf die hohen Güter sich berufen.“ (Adorno 1974: 35)

155 Adorno spricht hier selbstironisch – in Abwandlung von Leibniz' berühmten Diktum – von einer „prästabilierten Disharmonie“ (Adorno 2007: 21). Im Gegensatz zu dessen Monadologie soll allerdings die Widersprüchlichkeit der Welt sich aus der Auseinandersetzung mit dieser selbst ergeben und nicht lediglich postuliert werden.

156 Adorno bezieht sich hierbei vor allem auf Lenin (vgl. Adorno 2007: 37f.). Dieser hätte etwa in *Materialismus und Empirio-kritizismus* „einfach eine These mit unablässigen Beschimpfungen und Varianten“ (ebd.: 38) dargestellt und somit, statt eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus zu führen, diesem lediglich ein anderes Dogma entgegengesetzt. Vgl. zu problematischen Implikationen materialistischer Dialektik auch Adorno 1974: 252f.

Mit und in Nachfolge von Lukács greift Adorno auf Hegel zurück, um von diesem Ausgangspunkt aus eine eigenständige materialistische Philosophie zu entwickeln, die der von ihm selbst formulierten Kritik am vorherrschenden sich auf Marx berufenden Materialismus nicht anheimfallen kann. Hierbei kann Adorno an bei Hegel vorhandene Impulse anknüpfen: „Hegels Begriff der Negation nähert sich einem materialistischen an, indem er anerkennt, daß Begriffe im Zusammenspiel mit dem gebildet werden, was in Bezug auf sie nichtidentisch ist“ (Bernstein 2006: 108) – die dem Geist nicht identischen, materiellen Dinge.

Adorno verfolgt diesen Ansatz weiter, indem er die Verbindung von Marx und Hegel aktualisiert und dessen Philosophie auf weitere Anknüpfungspunkte hin untersucht. In diesem Zusammenhang betont Adorno die Bedeutung der Philosophie – mit und gegen Marx: „Die Welt ward sicher nicht nur aus geistigen Gründen nicht verändert, aber sie ward wahrscheinlich *auch* deswegen nicht verändert, weil sie zu wenig interpretiert worden ist.“ (Adorno 2007: 89, kursiv im Original) Die Bezugnahme auf Marx' elfte Feuerbachthese ist offensichtlich, deren Schlussfolgerung lehnt Adorno jedoch ab. Da die Philosophie eben nicht wie angedacht in Praxis übergegangen ist, sondern da im Gegenteil der Beginn des 20. Jh. in die „Barbarei“ geführt hat, ist Philosophie nach wie vor aktuell: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 2018b: 15), heißt es gleich zu Beginn der *Negativen Dialektik*. Kritische Theorie ist von diesem Gedankengang nicht zu lösen und nur vor diesem Hintergrund adäquat zu verstehen; es geht um eine tiefgreifende Selbstkritik bzw. „kritische Selbstreflexion“ (ebd.: 16) der Philosophie, die Adorno anzustoßen bestrebt ist.

Das Buch *Negative Dialektik* erschien 1966 und damit drei Jahre vor Adornos Tod. In der Vorrede zum Buch verweist er darauf, dass negative Dialektik als Philosophie ein „Antisystem“ (Adorno 2018b: 10) sei; Adorno setzt sich damit in Gegensatz zu den großen philosophischen, vor allem idealistischen Systemen – allen voran demjenigen Hegels. Dies zeigt sich sowohl an der inhaltlichen Konzeption des Buches als auch an dessen Stellung in Adornos Gesamtwerk: „Was, nach der herrschenden Vorstellung von Philosophie, Grundlage wäre, entwickelt der Autor erst, nachdem er längst vieles ausgeführt hat, wovon jene Vorstellung annimmt, es erhebe sich auf einer Grundlage.“ (ebd.: 9) Dies will Adorno durchaus auch als inhaltliche Aussage verstanden wissen, denn es „impliziert ebenso Kritik am Grundlagenbegriff, wie den Primat inhaltlichen Denkens“ (ebd.: 9). Er betont jedoch explizit, keine rückblickende Grundlage seines Werks

verfasst zu haben. Vielmehr bestreitet er, dass es sich bei der *Negativen Dialektik* um die Darlegung einer Methodologie handelt, die eine Kontinuität seines philosophischen und soziologischen Werks herstellen sollte. Vielmehr geht es ihm darum, „solche Diskontinuität, und was aus ihr an Anweisungen fürs Denken herauszulesen ist“ (ebd.), zu behandeln.

Die negative Dialektik zielt vor allem auf die Identität, die insbesondere bei Hegel eine zentrale Rolle einnimmt: „Mit konsequenzlogischen Mitteln trachtet sie [die negative Dialektik, K. R.], anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was außerhalb des Banns solcher Einheit wäre.“ (ebd.: 10) In der im Wintersemester 1965/1966 gehaltenen *Vorlesung über Negative Dialektik* bezeichnet Adorno die negative Variante der Dialektik in Abgrenzung von Hegel als eine „Dialektik nicht der Identität sondern der *Nichtidentität*“ (Adorno 2007: 15, kursiv im Original).

Die Behauptung der Identität von Begriff und Sache, wie sie bei Hegel in der Pointe der *Phänomenologie des Geistes* als Identität von Geist und Welt postuliert wird, ist Adorno zufolge der „Lebensnerv überhaupt idealistischen Denkens“ (ebd.: 37);¹⁵⁷ dieses Postulat ist ein wesentlicher Angriffspunkt Adornos. Wenn keine Identität zwischen Begriff und Sache festgestellt werden kann, wenn also „zwischen keinem endlichen Begriff und dem, was er bezeichnen soll, wirkliche Identität herrscht“ (Adorno 2008: 62), bezeichnet diese Identität doch als noch herzustellende die Zielrichtung von idealistischer Dialektik. So sei „der Motor der gesamten Hegelschen Philosophie [...] der Versuch, diese Differenz wettzumachen, also durch die *Totalität* des ausgeführten Systems im ganzen eben doch jene Identität zwischen dem Gedanken und der Sache, zwischen Subjekt und Objekt herzustellen“ (ebd., kursiv im Original). Wenn also der Begriff mit der von ihm bezeichneten Sache konfrontiert wird, um die Nichtidentität zwischen beiden sichtbar zu machen, geschieht dies letztlich in der Absicht, doch Identität zwischen beiden zu realisieren (vgl. Adorno 2015a: 18); in diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Adorno schreibt: „Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor

157 Demgegenüber meint Adorno, der den Idealismus als spezifisch deutschen geistigen Ausdruck der Aufklärung fasst (vgl. Horkheimer/Adorno 1980: 104), an anderer Stelle, dass die „Gesambewegung der Aufklärung aber auch ein antiterminologisches Element“ (Adorno 1973: 66) in sich trage, dem Identitätszwang also nicht vollends unterliegt. Dies würde noch einmal die in Kapitel 3.1.2 vermutete Bedeutung des Begriffs der *Dialektik* der Aufklärung unterstreichen.

das, was Denken begreifen will.“ (Adorno 2018b: 17)¹⁵⁸ Demgegenüber ist es Adornos Position, „den individuellen Gegenstand für unendlich viel komplexer und heterogener zu halten als jeden seiner potentiellen Begriffe“ (Honneth 2006: 19). Die Herstellung von Identität zwischen Begriff und Sache bedeutet letztlich, dass das Erkenntnisobjekt durch den „übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes“ (Adorno 1969: 104) „gewaltsam“ identifiziert wird. Adorno insistiert demgegenüber darauf, „[a]n der Zweiheit von Subjekt und Objekt [...] kritisch festzuhalten“ (Adorno 2018b: 177).

Im Identitätsprinzip zeigt sich für Adorno hingegen die geistige Reflexion realer Herrschaft; dementsprechend erscheint eine auf dem Identitätsprinzip beruhende Erkenntnis im Kern (auch) als moralisches Problem. Honneth skizziert dies in zweifacher Hinsicht. So ist zunächst die Einstellung gegenüber dem Erkenntnisobjekt zu ändern: „[W]ir werden angehalten, unsere kognitive Aufmerksamkeit statt der zielstrebigem Gewinnung von Ergebnissen möglichst vollständig der genauen Erfassung all jener qualitativen Eigenschaften zu widmen, die dem Gegenstand ansonsten noch zukommen mögen.“ (Honneth 2006: 19). Dies hat natürlich Auswirkungen auf das Erkenntnisobjekt: „Das Subjekt, das nicht mehr glaubt, sich die Welt begrifflich aneignen zu können, wird sich umgekehrt durch diese mitbestimmt wissen und daher einen Teil seiner bislang unterstellten Souveränität einbüßen müssen.“ (ebd.: 20) Während bei Hegel das Subjekt in das Zentrum der Erkenntnis rückte, will Adorno also das Objekt in den Mittelpunkt stellen: „Durchgeführte Kritik an der Identität tastet nach der Präponderanz des Objekts.“ (Adorno 2018b: 184) Dieses Übergewicht des Objekts¹⁵⁹ ist eine Folge grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Überlegungen: „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt.“ (ebd.) Mit dieser Feststellung greift Adorno hinter Hegel zurück und verweist auf die

158 Dies ist allerdings ein grundsätzliches Charakteristikum des Denkens, wie Adorno an anderer Stelle erkennen lässt: „So wenig ein bloß Faktisches ohne den Begriff gedacht werden kann, weil es denken immer schon es begreifen heißt, so wenig ist noch der reinste Begriff zu denken ohne allen Bezug auf Faktizität.“ (Adorno 2017: 17). Dieser Zusammenhang wurde von Hegel in der *Phänomenologie* im Kapitel zur Wahrnehmung dargestellt.

159 An anderer Stelle macht Adorno klar, dass dieser Vorrang des Objekts nur innerdialektisch zu denken ist, aber keinesfalls einem ontologischen Status entspricht (vgl. Adorno 2007: 197).

Eigenständigkeit des Objekts bei Kant: Die Trennung von Wesen und Erscheinung führt zur Konstatierung des unerkennbaren *Dings an sich*, das strikt von den wahrnehmbaren Erscheinungen des Dings zu trennen ist. Kant, so Adorno, habe „das Moment des Vorrangs von Objektivität nicht sich ausreden lassen“ (ebd.: 185). Neben der – in der kopernikanischen Wende deutlich gewordenen – zentralen Bedeutung des Subjekts in Kants Erkenntnistheorie – dem Adorno zusätzlich als Entsprechung des mündigen Subjekts des Aufklärungsideals eine politische Dimension zuerkennt – zeichnet sich Kants Erkenntnistheorie dadurch aus, dass sie dem Objekt „Gerechtigkeit widerfahren lässt“ (Früchtel 2011: 312). Diesem wird ein unerkennbarer Rest zugestanden, der vom Subjekt aus grundsätzlichen Gründen nicht gefasst werden kann. Auch Adorno geht – gegen Hegel – nicht nur davon aus, dass Begriff und Sache bzw. Erscheinung und Wesen auseinanderweisen; er zielt auf grundsätzlicheres, wenn er postuliert, dass der unbegriffene Rest in den Dingen prinzipiell *unbegrifflich* ist, also im Begriff nicht aufgehen *kann*. Hierin sieht Adorno eine Konfrontation mit „herkömmlicher“ Philosophie: Für ihn besteht ein zentrales Problem der Philosophie darin, dass beständig mit Begriffen über Begriffe geredet wird, sodass das Begriffslose ausgeschlossen bleibt. Sein Ziel ist es hingegen explizit, „daß die Philosophie diesen Prozeß, daß sie nur von Begriffen handelt, selbst begrifflich reflektiert und, indem sie ihn selber zum Begriff erhebt, ihn revidiert und ihn, so gut das eben mit Mitteln des Begriffs angeht, wieder rückgängig macht“ (Adorno 2007: 95). Damit stellt sich Adorno in Gegensatz zu Hegel: „Philosophie hat [...] ihr wahres Interesse dort, wo Hegel [...] sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.“ (Adorno 2018b: 19f.) Die Formulierungen machen deutlich, wie sehr sich Adorno in Widerspruch zur traditionellen Philosophie sieht, insbesondere da er offenbar alle philosophischen Strömungen von Platon bis Hegel als Exponenten des von ihm kritisierten, aufs Begriffliche fixierten Philosophierens ansieht.¹⁶⁰ Demgegenüber bestimmt er sein

160 Demgegenüber erkennt Adorno an, dass Lebensphilosophie und Phänomenologie, namentlich Bergson und Husserl, als „Ausbruchsversuche“ (Adorno 2007: 110) aus eben diesem Denken anzusehen seien. Ähnlich äußert er sich über Sartre, dem er jedoch vorwirft, seine Philosophie zu formalistisch entworfen zu haben (vgl. ebd.: 211) und Kierkegaard (vgl. ebd.: 211f.). Wenn Naeher Ähnlichkeiten zwischen der Ontologie Heideggers und der negativen Dialektik anspricht (vgl. Naeher 1984: 225f.), ist wohl eben auch hier der Versuch der Überwindung der Fixierung aufs Begriffliche gemeint.

Interesse am Begriffslosen als *das* Interesse der Philosophie überhaupt, das dieser bis hierhin aber offenbar nicht als solches ersichtlich war.¹⁶¹ Indem Adorno das Erkenntnisinteresse der Philosophie in den Bereich des Begriffslosen überführt, widerspricht er sowohl Hegel als auch Kant. Dieser hatte mit der Konstruktion des Dings an sich formuliert, dass im Objekt immer ein vom Subjekt nicht zu fassender Rest übrigbleibe, die Wirklichkeit als solche also nicht erkennbar sei; Erkenntnis müsse sich entsprechend mit den Erscheinungen bescheiden. Hegel ging mit seiner spekulativen Methode darüber hinaus und postulierte die Identität von Identität und Nichtidentität, dass sich also Begriff und Sache annähern, um schließlich identisch zu werden. Adorno meint zwar mit Hegel gegen Kant, dass das Objekt zu erkennen sei, gegen Hegel jedoch, dass dies nicht in begrifflicher – identifizierender – Weise geschehen könne.

Negative Dialektik kann als „konsequente[s] Bewußtsein von Nichtidentität“ (Adorno 2018b: 17) in Fragen der Erkenntnis nicht über diese hinwegsehen, will allerdings den grundsätzlichen Anspruch auf Erkenntnis der Wirklichkeit nicht aufgeben. Es muss also ein Weg gefunden werden, sowohl den Erkenntnisansprüchen des Subjekts als auch dem „Recht“ des Objekts auf Adäquanz der Erkenntnis gerecht zu werden. Letztlich dient eine solche Erkenntnis, wie Seel feststellt, auch der Freiheit der Subjekte selbst: „Denn nur durch ein teilweise entfunktionalisiertes Erkennen gewinnen diese die Freiheit, in den Gestalten der Welt mehr als nur Mittel, sondern selbst Zwecke ihres eigenen Daseins zu sehen.“ (Seel 2006: 84) Eine solche Korrektur der Erkenntnis ist einer der zentralen Ansprüche, die Adorno mit dem Entwurf seiner negativen Dialektik realisieren will. So soll das Nichtbegriffliche nicht identifiziert, sondern vielmehr „in seiner Nichtbegrifflichkeit“ (Adorno 2018b: 88) begriffen werden. Dass hierin ein gewisser Widerspruch besteht, sieht auch Adorno selbst:

„[E]s wäre die Utopie der Erkenntnis, das Begriffslose nun nicht etwa durch irgendwelche begriffslosen, angeblich höheren Methoden zu ergreifen, sondern das Begriffslose vermittels des Begriffs und vermittels der Selbstkritik der Begriffe aufzuschließen, – ohne daß dabei das Begriffslose, das Begriffene seinerseits gewalttätig von außen her den Begriffen gleichgemacht werden dürfte.“ (Adorno 2007: 112)

Eine auf solche Weise erlangte Erkenntnis könne dann, so Adorno, um einiges reichhaltiger sein als diejenige, die auf den Begriff fixiert bleibt. So

161 Auch hierin wird nochmals eine wohl bewusst kultivierte Außenseiterstellung, die allerdings auch inhaltlichen Prämissen folgt, ersichtlich.

könne Philosophie dann „ihren Gehalt in der ungeschmälernten Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände aufsuchen“ (ebd.: 122). Diese Wortwahl erinnert an das erste Stadium der Erfahrung des Geistes in Hegels *Phänomenologie*, dasjenige der sinnlichen Gewissheit. Diese von Hegel als „reichste Erkenntnis“ (Hegel 2010: 78, kursiv im Original) angesehene Form sieht den Gegenstand „in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich“ (ebd., kursiv im Original). Da dieser Form der Erkenntnis aber die Begriffe fehlen, kann sie die Eigenschaften des Gegenstandes nicht benennen. Im Gegensatz hierzu ist die von Adorno vorgestellte Philosophie durch die Erfahrung begrifflicher Erkenntnis hindurchgegangen – sie „wäre soviel wie die volle, unreduzierte Erfahrung *im Medium der begrifflichen Reflexion*“ (Adorno 2007: 122, kursiv K. R.). Um dies zu ermöglichen, führt Adorno den Begriff der „geistige[n] Erfahrung“ (ebd.) ein. Eine solche geistige Erfahrung sei zwar einerseits nicht identisch mit Erfahrung im empiristischen Sinn, kann andererseits aber als „Rettung des Empirismus“ (ebd.) gegen eine vereinseitigte, vom Konkreten abgewandte Rationalität verstanden werden. Dieses Erkenntnisideal bedeutet Adorno zufolge – trotz der stärkeren Orientierung am Objekt – ebenso eine gestiegene Bedeutung des Subjekts: So bedürfe „die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt“ (Adorno 2018b: 50). Damit bringt sich Adorno bewusst in Gegensatz zum klassischen Wissenschaftsideal, das auf die Objektivität der Erkenntnis und die interpersonelle Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse gerichtet ist. Stattdessen sei Erkenntnis vor allem im Bereich der Philosophie elementar an das subjektive Erkenntnisvermögen geknüpft. Adorno antizipiert den Vorwurf des Elitären, wendet dies aber gesellschaftskritisch: „Geistig können nur die dagegen [gegen die verwaltete Welt, K. R.] an, die sie nicht ganz gemodelt hat. Kritik am Privileg wird zum Privileg: so dialektisch ist der Weltlauf.“ (ebd.: 51) Wie bereits in der *Dialektik der Aufklärung* wird Erkenntnis an eine (mehr oder weniger) starke Außenseiterposition geknüpft, die aber anders als das idealisierte Proletariat bei Lukács nicht mit einem Klassenstandpunkt identifiziert werden kann.

Wenn Adorno dem Objekt eine Eigenständigkeit zuerkennt, die tendenziell tatsächlich erkannt werden kann, ist damit unvermeidlich ein Bezug auf ein objektives Wahrheitskonzept verbunden, wie Adorno auch selbst äußert (vgl. ebd.: 52). Kern bezeichnet die zugrunde liegende erkenntnistheoretische Haltung als einen „nicht-naive[n] Realismus“ (Kern 2006: 50) und verweist auf Adornos Auseinandersetzung mit dem naiven Realismus. In diesem sieht dieser ein „krude[s] Gegenüber von Subjekt und Objekt“ (Adorno 2018c: 746), das er als „Produkt falscher Abstraktion, schon ein

Stück Verdinglichung“ (ebd.) begreift. Wenn Adorno herausarbeitet, dass im naiven Realismus nicht erkannt bzw. nicht ausreichend gewürdigt wird, dass Subjekt immer *auch* Objekt sei, wird der gesellschaftskritische Impetus seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen ersichtlich: Das Subjekt als „Inbegriff der Vermittlung“ (ebd.) ist, wie oben angerissen, immer durch Gesellschaft als deren Objekt präformiert – auch in Fragen der Erkenntnis.¹⁶² Insofern es von einem Außenseiterstandpunkt allerdings fähig sein kann, Kritik zu formulieren, erfolgt die „Aufwertung seiner subjektiven Erfahrungen zu einem zentralen Erkenntnismedium“ (Honneth 2006: 22). Als Gegenentwurf zu den klassischen Erkenntnismodellen von Empirismus und Rationalismus plädiert Adorno für eine Orientierung an der Erkenntnis von Kunstwerken. So fordert er, „daß dies Verfahren, das die Betrachtung der Kunstwerke uns vorzeichnet, in einem gewissen Sinn prototypisch sein muß für die Erkenntnis, für die philosophische Erkenntnis der Wirklichkeit“ (Adorno 2007: 126) Diese Idee steht in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Mimesis, die bereits in der *Dialektik der Aufklärung* thematisiert wurde, dort aber zunächst negativ konnotiert war; Ausgangspunkt ist nun die Feststellung, dass Zauberei mimetisch ist und von der Aufklärung, der Rationalität verdrängt wurde. Aber: „Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert“ (Horkheimer/Adorno 1980: 53). Mimesis tritt hier im Verbund mit bzw. als Voraussetzung der – inneren und äußeren – Herrschaft über die Natur auf. Allerdings ist die erreichte Erkenntnis nicht vollständig:

„Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche erkauf. Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken, bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen – der ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben. Er besteht nicht im bloßen Wahrnehmen, Klassifizieren

162 Die Folgerungen Schelers und Mannheims, die zur Ausarbeitung der Wissenssoziologie führten, werden von Adorno – wie relativistische Tendenzen insgesamt – strikt abgelehnt (vgl. Adorno 2018b: 197f.; Bernstein 2006: 89f.).

und Berechnen, sondern gerade in der bestimmenden Negation des je Unmittelbaren.“ (ebd.: 27; vgl. hierzu auch Hindrichs 2000: 159ff.)

Erkenntnis, so Horkheimer und Adorno, muss hierfür die Objekte auf „bloßes Material“ (Hindrichs 2000: 160) reduzieren, um diese beherrschen zu können und wiederholt auf diese Weise lediglich die Tatsachen; „der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie“ (Horkheimer/Adorno 1980: 27). Die Rationalität, die Grundlage dieser Erkenntnisform ist, wird in das Erkannte projiziert. Für die so präformierten Objekte erweisen sich wiederum die Gesetze der Logik und der Rationalität als adäquate Erkenntnisgrundsätze: „Traditionelle Theorie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich selbst ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt. Idee einer veränderten wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt“ (Adorno 2018b: 153), die Nichtidentität also anerkennt.

Eine von Adorno avisierte Weise der Erkenntnis würde der Beschränkung der Erkenntnis, die die Herrschaft über das Objekt impliziert, nicht entsprechen. Stattdessen ist für ihn „der Gedanke der Passivität, des Sich-Anschmiegens, des Der-Sache-selber-Folgens“ (Adorno 2015a: 185), das er der Erkenntnis von Kunstwerken entlehnt hat, zentrales Moment des Erkenntnisprozesses.¹⁶³ Insofern hat die Ästhetik eine zentrale Stellung in Bezug auf Fragen der Erkenntnistheorie. Vorbild seien insbesondere „jene Momente der Identifikation mit der Sache – anstelle der Identifikation der Sache –, die begriffslos in der mimetischen Verhaltensweise gelegen sind und die von der Kunst ererbt worden sind“ (Adorno 2007: 135, kursiv im Original). Zu insistieren ist dabei immer auf der „Nichtidentität von Geist und Welt, Geist und Wirklichkeit“ (ebd.: 136); auch eine solche Form der Erkenntnis erlaubt keinen unmittelbaren Zugriff auf die Welt. Allerdings betont Adorno auch die grundsätzliche Verschiedenheit von Philosophie und Kunst: „[D]ie Philosophie hat dieses ästhetische Moment aufzuheben in der Verbindlichkeit ihrer Einsichten in Wirkliches.“ (ebd.) Keinesfalls solle Philosophie „Gedankendichtung“ (ebd.) werden:

„[D]ie Beziehung zwischen der Philosophie und der Kunst besteht eben [...] in dem *τέλος*, das sich nicht mit der Klassifikation von Tatsachen begnügt, das aber in beiden einen total verschiedenen Weg

163 Hindrichs erwähnt, dass hierin zum Teil eine Herabsetzung der Kunst gesehen worden sei: „Die Autonomie der Kunst werde hierbei beschädigt, weil diese den Interessen der Theorie zu folgen habe: Kunst sei Erfüllungsgehilfe der kritischen Theorie und müsse sich heteronomen Diktaten beugen.“ (Hindrichs 2000: 171)

gehen muß, und das zwar im Gehalt der beiden Sphären konvergiert, [...] das aber im Augenblick korrumpiert und verdorben wird, in dem man die Methoden der Kunst nun unmittelbar, ungebrochen auf die Philosophie übertragen wollte.“ (ebd.)

Den Unterschied von Philosophie und Kunst zu bewahren betrifft sowohl die Idee der reinen Intuition, die der Philosophie nicht angemessen erscheint, als auch die Frage der Darstellung, die Adorno als zentrales Element der Philosophie begreift: „Ihr integrales Ausdrucksmoment, unbegrifflich-mimetisch, wird nur durch Darstellung – die Sprache – objektiviert.“ (Adorno 2018b: 29; vgl. hierzu auch Adorno 1973: 56) Stünde aber allein die Darstellung im Mittelpunkt, würde die Stringenz der Philosophie leiden, was wohl zur erwähnten Gestalt der Gedankendichtung führen würde. Vielmehr müsse beides in ausgeglichenem Verhältnis zueinanderstehen. Für Honneth bezeichnet hierbei der Ausdruck das subjektive Moment, während Stringenz eine Erfordernis „theoretische[r] Exaktheit“ (Honneth 2006: 25) sei.

Dieses Spannungsmoment zwischen Ausdruck und Stringenz in der von Adorno präferierten Weise der Darstellung seiner Philosophie spiegelt sich in „Denkmodellen“ (Adorno 2018b: 39), die der „Forderung nach Verbindlichkeit ohne System“ (ebd.) entsprechen. Zwar gibt es keine elaborierten Regeln, nach denen in diesen Modellen zu verfahren ist, doch identifiziert Seel vier solcher Modelle in der *Negativen Dialektik*. Hierbei handelt es sich – neben dem angesprochenen Modell der *Kunsterkenntnis* – um das Modell des *Namens*, das der *Sprache* sowie das des *Freiheitsbegriffs*. In diesen vier Modellen, so Seel, „diagnostiziert Adorno ein Potential, von dem er meint, daß es in Geschichte und Gegenwart weitgehend ungenutzt geblieben ist“ (Seel 2006: 83). Seel verweist in diesem Zusammenhang auf die Idee einer „anerkennende[n] Erkenntnis“ (ebd.: 87), die zur „Bändigung des instrumentellen Denkens und Handelns“ (ebd.) führen und dabei helfen soll, „daß auch diese Vernunft zur Vernunft kommen [...] möge“ (ebd.).

Einige Anhaltspunkte zur Frage, wie eine angemessene philosophische Darstellung aussehen könnte, liefert Adornos Aufsatz *Der Essay als Form*. Charakteristisch für den Essay ist seine „ästhetische[n] Selbständigkeit“ (Adorno 2017: 11); er unterscheidet sich von Kunst jedoch „durch sein Medium, die Begriffe, [...] und durch seinen Anspruch auf Wahrheit“ (ebd.). Der Essay befindet sich somit zwischen den Sphären Wissenschaft und Kunst, die beide infolge ihrer Trennung für Adorno „[...] die Spur repressiver Ordnung [tragen]“ (ebd.: 15). Das Misstrauen, das dem Essay von wissenschaftlicher Seite Adorno zufolge oft entgegenschlägt, beruht

auf der Missachtung eben dieser Trennung wie auch auf der Hintergehung wissenschaftlicher Standards, etwa der Verweigerung der „Definition seiner Begriffe“ (ebd.: 19). Adorno sieht hier eine Kontinuität zu Kant, Hegel und Nietzsche, deren Kritik an den Begriffen von der Wissenschaft nicht aufgenommen worden sei. Der bei diesen Philosophen anzutreffende „antisystematische Impuls“ (ebd.: 20) wird im Essay deutlich: Begriffe werden unmittelbar eingeführt, „[p]räzisiert werden sie erst durch ihr Verhältnis zueinander“ (ebd.). Dies entspricht einem Verständnis von Begriffen, nach dem deren Bedeutungen implizit, auch ohne Definition, durch Verknüpfung mit anderen Begriffen „bewußtlos in der Sprache schon genannt sind“ (ebd.). Im Zentrum steht „die Wechselwirkung seiner [des Essays, K. R.] Begriffe im Prozeß geistiger Erfahrung“ (ebd.: 21). Wichtig ist, dass die Begriffe im Text „kein Kontinuum der Operationen“ (ebd.), also keinen deduktiven Zusammenhang bilden. Adorno benutzt hier das Bild, dass sich „die Momente [...] teppichhaft [verflechten]“ (ebd.). Diese Offenheit führt zu einem „Mangel an jener Sicherheit [...], welchen die Norm des etablierten Denkens wie den Tod fürchtet“ (ebd.). Im Essay hingegen „[desavouieren] [s]eine Übergänge [...] die bündige Ableitung zugunsten von Querverbindungen der Elemente, für welche die diskursive Logik keinen Raum hat“ (ebd.: 31). Allerdings geht es hierbei – wie auch bei der Dialektik – nicht um einen diametralen Gegensatz zur Logik: „Er ist nicht unlogisch; gehorcht selber logischen Kategorien insofern, als die Gesamtheit seiner Sätze sich stimmig zusammenfügen muß. [...] Nur entwickelt er die Gedanken anders als nach der diskursiven Logik“ (ebd.) – eben nicht durch Ableitung und Hierarchisierung, sondern in einem offenen Verfahren des In-Bezug-setzens. Die Mittel der Darstellung folgen dabei bestimmten inhaltlichen Anforderungen bzw. eröffnen neue inhaltliche Möglichkeiten. So bezeichnet Adorno den Essay als „die kritische Form par excellence; und zwar, als immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, Ideologiekritik“ (ebd.: 27). Insofern stellt der Essay, wie Adorno ihn beschreibt, die wohl angemessenste Form zum Ausdruck der Kritischen Theorie dar. Dabei folgt er, wie schon angedeutet, in der Form dem antisystematischen Gedanken. So „zieht der Essay, der Idee nach, die volle Konsequenz aus der Kritik am System“ (ebd.: 16), wobei der Begriff „System“ hier nicht auf die ausgearbeiteten philosophischen Systeme des Deutschen Idealismus beschränkt ist; vielmehr sei die Systemform auch in empiristischen Ansätzen der Sozial- und Geisteswissenschaften anzutreffen. Dies allerdings wird den Gegenständen nicht gerecht, was im Aufbau des Essays zum Ausdruck kommt: „Weil die lückenlose Ordnung der Begriffe nicht eins ist mit dem

Seienden, zielt er nicht auf geschlossenen, deduktiven oder induktiven Aufbau.“ (ebd.: 17) Dementsprechend sollen „[i]n einem philosophischen Text [...] alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen“ (Adorno 2003a: 79). Ansätze hierzu finden sich – paradoxerweise – bereits bei Hegel, wo diese Intention zwar nicht ausgesprochen, aber doch implizit vorhanden ist. Zentraler Ansatzpunkt für diese Kritik ist der Widerspruch zwischen dem dynamischen Aspekt der hegelschen Philosophie und ihrem Bemühen um Identität. Diesem habe Dialektik im eigentlichen Sinn entgegenzuarbeiten: „Zu den Aufgaben der dialektischen Logik gehört es, die letzten Spuren des deduktiven Systems [...] zu beseitigen.“ (ebd.) Der Begriff des Systems ist dabei von dem der Systematik zu unterscheiden: Während dieser lediglich die einheitliche Form der Darstellung meint, geht es in jenem um einen umfassenden Zusammenhang der Dinge, letztlich um die „Entwicklung der Sache selbst aus einem Prinzip heraus“ (Adorno 2007: 59). Das System ist demnach letztlich die Summe der Begriffe, denen die Dinge subsummiert werden und übt ebenso wie diese „Herrschaft über sein Material“ (ebd.: 171) aus. Wird wie bei Hegel eine Vorentscheidung für das System als bevorzugte Form der Philosophie getroffen, bedeutet dies auch eine Vorentscheidung über das Resultat des Philosophierens: Eben jenes System von Hierarchien und Ordnungen, in denen die begriffenen Dinge unter ihren jeweiligen Begriffen befangen bleiben. Das Offenheitsgebot in Adornos negativer Dialektik konturiert sich nicht zuletzt aus dieser Entgegensetzung. Dabei nimmt Adorno allerdings auch Anleihen am Systemdenken: „[A]ufs Ganze zu gehen“ (ebd.: 267), also der Anspruch des Idealismus auf Erkenntnis einer Wahrheit im umfassenden Sinn, hat Vorbildcharakter auch für die negative Dialektik. So plädiert Adorno dafür, die „Kraft, die einmal in den großen Systemansätzen aufgespeichert war“ (ebd.: 59), in das Denken aufzunehmen.

Zwar wird der Anspruch, ein System aufzustellen, in der Regel mit dem Deutschen Idealismus verbunden; Adorno macht jedoch darauf aufmerksam, dass hinsichtlich dieses Aspekts eine gewisse Nähe zwischen Hegel und Marx besteht. Möglicherweise war es eben gerade „die Nähe zwischen revolutionärem und bürgerlichem Denken“ (Bernstein 2006: 91), die das Ausbleiben der Revolution verursachte. Insofern scheint es folgerichtig, wenn Adorno hinter Marx zurückgreift. Die Nähe zwischen Hegel und Marx besteht in der jeweiligen Berufung auf ein absolut Erstes als grundlegendes Prinzip: im Idealismus der Geist, im Materialismus die Materie, was Adorno als letztlich undialektisch bezeichnet (vgl. Adorno 2015a: 29). Dieses Festhalten an einem absolut Ersten als grundlegendem Urprinzip führt in beiden Fällen zur Etablierung philosophischer Systeme

(vgl. Adorno 1974: 242), was Adorno nicht zuletzt aufgrund der beiden immanenten Logik der bloßen Deduktion ablehnt. Vielmehr muss es eine Reflexionsebene zwischen Geistigem und Materiellem geben, die er zwar bei Marx in der Betonung des Moments des Tausches findet, im zum System geronnenen Marxismus-Leninismus so aber nicht mehr anzutreffen ist (vgl. ebd.: 214f.). Zwar erkenne Marx, dass „die Totalität dieser Gesellschaft der Schlüssel für alle einzelnen sozialen Prozesse“ (Adorno 2015a: 128f.) sei, und dass „Ganzes und Teil nur durch Beziehung aufeinander begriffen werden können“ (ebd.: 129), doch sind beide nicht direkt auseinander abzuleiten. Vielmehr ist das dynamische Verhältnis beider Elemente zu betonen: Sie „produzieren sich wechselseitig gegenseitig und sind nicht gleichsam zeitlos, dinghaft, gleichzeitig miteinander da“ (ebd.). Adorno identifiziert im Materialismus einen Selbstwiderspruch: „Im Grunde könnte es materialistische Systeme nicht geben, und doch ist der Materialismus, soweit er monistisch ist, soweit er also sagt: alles ist Materie [...], immer wieder zum System genötigt.“ (Adorno 1974: 242) Letztlich wird also auch hier eine Identitätsbeziehung postuliert, die Adorno zu überwinden beabsichtigt.

Bereits angedeutet wurde in diesem Zusammenhang die Funktion der Sprache. So zeigt sich bei Adorno häufig ein stark metaphorischer Sprachgebrauch, der die Nichtidentität von Begriff und Sache aufgreift: „[S]o ist [...] die Differenz zwischen der rein begrifflichen Bedeutung der Worte und dem, was die Sprache mit ihnen ausdrückt, in Wahrheit das Medium, in dem erst der philosophische Gedanke gedeiht.“ (Adorno 1973: 56) Metaphern können somit bei Adorno als „Agenten des Nicht-Identischen“ (Marz 2011: 49) betrachtet werden, zumal „das Definieren und Identifizieren [...] als Antithese zum Metaphorischen [erscheint]“ (ebd.). Metaphern haben im Vergleich zur Definition einen wichtigen Vorteil: „Für kognitive Prozesse haben metaphorische Umschreibungen ein gewichtiges Plus im Verhältnis zur klassischen Definition: sie ermöglichen auch dann noch Erkenntnis, wenn Eindeutigkeit nicht mehr möglich ist.“ (Junge 2010: 268) Dass Metaphern also für eine Theorie, für die die grundsätzliche Unmöglichkeit eindeutiger Definitionen konstitutiv ist (vgl. Adorno 2015a: 275), als Ausdrucksmittel geradezu prädestiniert sind, ist offensichtlich.¹⁶⁴

164 Im weiteren Verlauf argumentiert Junge funktionalistisch, indem er schreibt: „[E]ine Metapher ist eine gute Metapher, wenn sie die Chance auf Anschlusskommunikation erhöht und damit Sozialität wahrscheinlicher werden lässt.“ (Junge 2010: 275) Anschließend wirbt er dafür, „ein pragmatisches und semantisches Gütekriterium für den wissenschaftlichen Einsatz von Metaphern“ (ebd.:

Marz macht allerdings darauf aufmerksam, dass Metaphern ebenso wenig wie Begriffe in der Lage sind, Realität als solche abzubilden: Auch „[Metaphern] reduzieren [...] Objekte; nicht mehr jedoch als positivistische Versuche der Generierung von Begriffen auch. Weder Begriffe noch Metaphern bilden folglich das Seiende ab.“ (Marz 2011: 52) Durch Metaphern kann aber die Unvollständigkeit der Begriffe ergänzt werden, da sie „[...] das Potential [bergen,] unübersichtliche Realitäten zu erschließen“ (ebd.: 53). In diesem Sinne könnte das mimetische Moment in Metaphern genutzt werden, um „der Gewaltförmigkeit der Sprache zu entgehen“ (ebd.: 55). Es zeigt sich, dass die metaphernreiche Sprache Adornos kein Selbstzweck ist; vielmehr folgt diese inhaltlichen Überlegungen und Anforderungen. Die Ablehnung von Begriffsdefinitionen im herkömmlichen Sinn korrespondiert dem sprachlichen Ausdruck, der die Offenheit gegenüber dem sonst in der Philosophie üblichen streng exakten Sprachgebrauch anzeigt. Adorno betont, dass Philosophie „gegenüber der Totalität der Methode, wie sie in der traditionellen Vorstellung von Philosophie gelehrt wird, wesentlich ein Moment des *Spiels*“ (Adorno 2007: 133, kursiv im Original) enthalten muss, das mit der angestrebten Offenheit seiner Philosophie korrespondiert. Das Spiel, wie es weiter heißt, markiert die Zugehörigkeit der Philosophie zu „einer Sphäre des *Ungebändigten*“ (ebd.: 135, kursiv im Original) im Gegensatz zur verdinglichten verwalteten Welt. Allerdings ist auch eine solche Methode immer nur zweitrangig gegenüber dem Inhalt: Immer gilt es, über die Methode hinausgelangen zum „Gegenstand selber [...], damit das Denken der Sache gerecht wird anstatt bloß einer sich selbst befriedigenden Ordnung“ (Adorno 2015a: 193).

Auch hierin steckt ein strikter Gegensatz zum System: In diesem ist die Deduktion die allumfassende Methode, durch die die konkreten Inhalte unter die Begriffe gefasst werden. Dialektik im adornoschen Sinne hingegen „läuft, ihrer subjektiven Seite nach, darauf hinaus, so zu denken, daß nicht länger die Form des Denkens seine Gegenstände zu unveränderlichen, sich selber gleichbleibenden macht; daß sie das seien, widerlegt die Erfahrung“ (Adorno 2018b: 157). Die Idee einer Kreisform der Dialektik bei Hegel, die „Rückkehr des Resultats der Bewegung an ihren Beginn“ (ebd.: 158), erscheint der zu untersuchenden Wirklichkeit nicht angemessen.

276) zu erarbeiten. Gewissermaßen könnte durch ein solches Unterfangen die Offenheit, die für Adorno wohl der wesentliche Grund für die gehäufte Nutzung von Metaphern darstellt, untergraben werden. Interessant ist jedoch der Hinweis, dass Philosophie und Wissenschaft grundsätzlich einen starken Bezug zur Metaphorik haben (vgl. ebd.: 274ff.).

sen – auch wenn Adorno einschränkt, dass die Synthese bei Hegel bei weitem keine so große Rolle spielt wie die bestimmte Negation (vgl. ebd.: 158f.). Zwar ist auch eine negative Dialektik auf Begriffe angewiesen, muss dabei jedoch selbstkritisch bleiben. So ist auch Nichtidentität nicht als Position zu setzen: „Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht.“ (ebd.: 161) Hier liegt der eigentliche Grund für die Benennung der *negativen* Dialektik: „Ist das Ganze der Bann, das Negative, so bleibt die Negation der Partikularitäten, die ihren Inbegriff an jenem Ganzen hat, negativ.“ (ebd.) Adorno spielt in diesem Zitat auf die Aussage Hegels, nach der das Ganze – also das voll entwickelte System, in dem alle Begriffe entfaltet wären – das Wahre sei (vgl. Hegel 2010: 22), an. Bereits in der *Minima Moralia* hatte er dieser Idee widersprochen, indem er dort formulierte, dass „[d]as Ganze [...] das Unwahre“ (Adorno 2003a: 55) sei. Aber dieser Unwahrheit korrespondiere im selben Gedanken auch Wahrheit:

„Die Idee eine Positivität, die alles ihr Widerstrebende zu bewältigen glaubt durch den übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes, verzeichnet spiegelbildlich die Erfahrung des übermächtigen Zwanges, der allem Seienden durch seinen Zusammenschluß unter der Herrschaft innewohnt. Das ist das Wahre an Hegels Unwahrheit.“ (Adorno 1969: 104)

Die Feststellung des Positiven des ausgeführten Systems ist dementsprechend eng mit den real in der Gesellschaft wirkenden Kräften verbunden. Spätestens mit Auschwitz, so Adorno, sei die Behauptung der Sinnhaftigkeit der Welt, die also der gesellschaftlichen Totalität Vernunft zuschreibt, zynisch geworden (vgl. Adorno 2007: 35);

„eine Philosophie, die dem gegenüber sich blind machte und mit der törichten Arroganz des Geistes, der die Realität nicht in sich aufgenommen hat, behaupten würde: trotz allem, dennoch ist ein Sinn, – das scheint mir wirklich einem Menschen, der noch nicht vollkommen durch Philosophie verdummt ist [...], nicht zumutbar zu sein.“ (ebd.)

Wiederum zeigt sich die enge Verknüpfung von Philosophie, Soziologie und Gesellschaftskritik bei Adorno: Klar weist das Konzept der negativen Dialektik weit über den engeren philosophischen Bereich hinaus. Im nächsten Teilkapitel soll nun gezeigt werden, wie stark die hier angeris-

senen Themen – allen voran die Nichtidentität – mit der Frage nach Erkenntnis und Wesen der Gesellschaft verwoben sind.

3.2.2 Gesellschaft und Arbeit

Adorno hat sich intensiv mit gesellschaftstheoretischen Fragen und der Geschichte der Wissenschaft von der Gesellschaft, der Soziologie, auseinandergesetzt, dabei jedoch „weder eine systematische Methodologie noch eine zusammenhängende soziologische Theorie“ (Neckel 2005: 189) vorgelegt. Die etablierte Soziologie kritisiert Adorno für ihren Verzicht auf eine ethische Haltung wie auch – beispielhaft in der weberschen Konzeption – für ihre Konzentration auf das Handeln der Individuen und die damit verbundenen Aufgabe des Anspruchs, aktiv in das gesellschaftliche Geschehen einzugreifen (vgl. Adorno 2003b: 23ff.). Ebenso grenzt er sich von Theoretikern wie Comte ab, nach denen Soziologie – analog zu den Naturwissenschaften – als Sozialtechnologie die Gesellschaft kontrollieren soll, um einzelne Abläufe effizienter zu gestalten. Beiden Richtungen hält Adorno einen eigenen Entwurf von Soziologie entgegen, in dem die gesellschaftliche Realität ihrem Selbstbild gegenüber gestellt wird, „um in diesem Widerspruch zugleich die Potentiale, die Möglichkeiten einer Veränderung der gesellschaftlichen Gesamtverfassung aufzuspüren“ (ebd.: 31) – kurz: Soziologie in Adornos Sinne ist vor allem immanente Kritik der Gesellschaft.¹⁶⁵

Soziologische Ansätze, in denen die Befassung mit einzelnen, empirisch messbaren Daten und Fakten im Vordergrund steht, subsumiert Adorno dem Positivismus, mit dem er sich – ähnlich der Auseinandersetzung mit der Ontologie Heideggers oder der Phänomenologie Jaspers‘ auf philosophischem Gebiet – theoretisch beständig auseinandersetzt.¹⁶⁶ Zum Positivismus zählt er neben den soziologischen Strömungen, die sich auf Weber berufen, auch die an Durkheim orientierten Schulen (vgl. ebd.: 141).

165 Adorno betont indes, der werturteilsfreien Soziologie keine „wertende“ Soziologie gegenüberstellen zu wollen; so plädiert er dafür, „nicht sowohl gegen Wertfreiheit oder gegen Werte [zu, K. R.] sein [...], sondern über beidem“ (Adorno 2003b: 134) zu stehen.

166 Prägnantestes Beispiel hierfür ist sicher die unter dem Schlagwort „Positivismustreit“ bekannt gewordene Auseinandersetzung mit Karl Popper und dessen Erkenntnistheorie des „Kritischen Rationalismus“. Die Auseinandersetzung ist u. a. in *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie* ausführlich dokumentiert (vgl. Adorno 1972b).

Adornos Positivismusbegriff geht somit weit über die wissenschaftlichen Richtungen hinaus, die sich selbst explizit als positivistisch bezeichnen; gemeinsames Merkmal ist häufig eine erkenntnistheoretische Grundlage, die keine Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung eines Gegenstandes zulässt. Adorno ist aus grundlegenden Erwägungen heraus jedoch nicht bereit, diese Unterscheidung preiszugeben. Wie gezeigt ist diese bereits bei Hegel ebenso konstitutiv wie in der materialistischen Dialektik. Auch wenn Schmidt die Frage, inwieweit eine solch idealistische Position in materialistischen Ansätzen tatsächlich sinnvoll anwendbar ist, als offenes Problem (vgl. Schmidt 2016: 20) kennzeichnet, ist dialektisches Denken doch auf die Differenz von Wesen und Erscheinung verwiesen. Ein Werk wie dasjenige Adornos, das grundlegend auf der engen Verbindung von Philosophie und Soziologie basiert, kann sich im soziologischen Bereich dementsprechend nicht mit der Sammlung von Fakten bescheiden. Gerade der zumindest implizit immer vorhandene Rekurs auf das Vorhandensein eines dem spezifischen (soziologischen) Gegenstand eigenen Wesens hinter den bloß empirisch erfassbaren Fakten enthält den Anspruch, eben jenem Gegenstand, der in soziologischer Forschung immer ein menschlicher ist, Gerechtigkeit zukommen zu lassen, um eine vorschnelle und verabsolutierende Identifizierung des individuellen Gegenstands mit objektivierenden Allgemeinbegriffen zu verhindern. Fehlt dieser Rekurs auf das Wesen des Gegenstands, kann Gegenstandsangemessenheit nur noch aus praktischen Erwägungen erfolgen, um eine größere Genauigkeit der identifizierenden Festlegung zu erlangen, verbleibt also im identifizierenden Denken.¹⁶⁷

Im Gegensatz hierzu will Adorno ein Verfahren etablieren, das auf einem eigenen Begriff von Erfahrung beruht; eine Erfahrung, die vor allem vom zu erfahrenden Gegenstand gelenkt sein soll. (vgl. Adorno 2003b: 89ff.) Während in der traditionellen empirischen Sozialwissenschaft „der Research-Angestellte, der sich seine Aufgaben stellen läßt und auf je anfallende Aufgaben bereits vorliegende Methoden anwenden kann“ (ebd.: 40)

167 Die Beschäftigung mit der Frage nach der Gegenstandsangemessenheit hat seit Adornos Lebzeiten vor allem im Kontext der qualitativen Sozialforschung an Bedeutung gewonnen. So sollen spezifische Verfahren jeweils für einen „besonderen Forschungsgegenstand“ (Flick/Kardorff/Steinke 2008: 22) entwickelt werden und „der untersuchte Gegenstand und die an ihn herangetragene Fragestellung den Bezugspunkt für die Auswahl und Bewertung von Methoden darstellen“ (ebd.: 22), damit „nicht [...] das aus der Forschung ausgeschlossen bleibt, was mit bestimmten Methoden nicht untersucht werden kann“ (ebd.: 22f.).

zum Idealbild im Bereich des wissenschaftlichen Arbeitens wird, plädiert Adorno für eine Autonomie der Wissenschaft, in der ein Wissenschaftler „seine Fragestellungen auf Grund der eigenen Erfahrung sich selber aus sucht und der natürlich in Tuchfühlung mit dem vorhandenen und anstehenden Wissen sich seine eigenen Techniken und Methoden ebenfalls dabei entwickelt“ (ebd.).

Adornos Kritik am Positivismus ist jedoch nicht als Parteinahme für irrationalistische Ansätze zu verstehen. So beschreibt er die Gefahr einer polarisierten Soziologie „in bloße Tatsachenfeststellung auf der einen Seite und in die unverbindliche Deklamation von wahren oder vermeintlichen Wesenseinsichten auf der anderen Seite“ (ebd.: 41). Vielmehr müssen die Einzelheiten, die in den Fakten aufzufinden sind, und das Ganze der Gesellschaft, in dem sich ihr Wesen ausdrückt, in ihrer dialektischen Verbindung betrachtet und untersucht werden.

Diese Forderung an die Forschungspraxis ist eine Folge des dialektischen Begriffs von Gesellschaft, der Adornos Arbeiten zugrunde liegt und auf die Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum, und damit auf ein Grundthema soziologischer Theorie, verweist. Der Forderung dialektischen Denkens entsprechend ist die Beziehung von zwei Seiten zu betrachten: So gibt es auf der einen Seite keine Individuen, „die als Personen mit eigenem Anspruch und vor allem als Arbeit verrichtende existieren können und existieren, es sei denn mit Rücksicht auf die Gesellschaft, in der sie leben und die sie bis Innerste hinein formt“ (ebd.: 69). Individualität, scheinbar der klare Gegensatz zum gesellschaftlichen Ganzen, ist also ohne eben diese Gesellschaft nicht denkbar, wird vielmehr von dieser entscheidend geformt und determiniert. Andererseits aber ist Gesellschaft nicht vorstellbar, „ohne daß ihr eigener Begriff vermittelt wäre durch die Individuen“ (ebd.), die die Gesellschaft bilden und gestalten. Entscheidendes Bindeglied zwischen individueller und gesellschaftlicher Sphäre ist „der Lebensprozeß, der Arbeitsprozeß, der Produktions- und Reproduktionsprozeß, der durch die einzelnen, in der Gesellschaft vergesellschafteten Individuen in Gang gehalten wird“ (ebd.: 69f.).

Den Gedanken, nach dem der Gesellschaftsbegriff selbst metaphysisch sei, eine Gesellschaft als solche nicht existiere und gesellschaftliche Erscheinungen letztlich allein auf interessegeleitetes Handeln von Individuen oder Gruppen zurückzuführen seien, weist Adorno zurück (vgl. ebd.: 80). Die gesellschaftliche Organisation zeigt vielmehr die klare Tendenz, sich gegenüber den Individuen zu verselbständigen, sodass sie nicht allein mehr aus deren Handeln abgeleitet werden kann, auch wenn Gesellschaft nicht als eigenständige Entität anzusehen ist, die losgelöst von den Indi-

viduen existiert: Gesellschaft ist kein Gegenstand, sondern eine „Vermittlungskategorie“ (ebd.: 174).

So ist es auch zu verstehen, wenn Adorno schreibt, dass Gesellschaft „wesentlich Prozeß“ (Adorno 2018a: 9), nämlich Vergesellschaftung und dementsprechend der Prozess ihrer eigenen Konstituierung sei. Gesellschaft sei ein „Funktionszusammenhang, [...] der gewissermaßen keinen ausläßt, in den alle Angehörigen der Gesellschaft verflochten sind und der ihnen gegenüber eine gewisse Art von Selbständigkeit annimmt“ (Adorno 2003b: 55). Diese Tendenz zur umfassenden Vergesellschaftung ist allerdings erst in der Moderne gegeben, sodass in Adornos Gesellschaftsbegriff auch die von Tönnies‘ getroffene Unterscheidung von traditionellen Gemeinschaften und modernen Gesellschaften (vgl. Jonas 1981b: 170) anklingt.

Entsprechend wäre es ein Fehler, den Begriff der Gesellschaft zu verdinglichen; zum einen ist es das Handeln der Individuen, das – wenn auch nicht immer selbstbestimmt – die Gesellschaft erhält,¹⁶⁸ zum anderen können empirisch erfassbare Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaften nicht ignoriert werden. So soll der Bezug auf das Handeln der Individuen, ihre Motivation etc. als methodische Prämisse ebenso wie die Betrachtung der jeweiligen Eigenheiten von verschiedenen Gesellschaften in ihrer jeweiligen historischen, ökonomischen oder politischen Verfasstheit eine Verdinglichung des Gesellschaftsbegriffs in der soziologischen Theorie verhindern, darf allerdings jeweils nicht zentrales oder gar alleiniges Merkmal von Gesellschaftstheorie sein.

Festzuhalten ist, dass Gesellschaft nicht durch die Summe ihrer Mitglieder zu bestimmen ist; anderenfalls wären die zu beobachtenden Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlicher und individueller Ebene so nicht existent. Adorno zufolge ist „das spezifisch Gesellschaftliche im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte sie nachgerade sind“ (Adorno 2018a: 9), zu suchen. Dieser Vorrang des gesellschaftlichen Seins und die Abhängigkeit der Individuen von diesem verweisen nicht zuletzt auf die marxsche Theorie, wobei dort wie auch bei Adorno die gesellschaftskonstituierende Funktion der Individuen betont

168 Die unterschiedliche Bewertung dieser Pole in der begrifflichen Betrachtung von Gesellschaft ist auch der Kern des Gegensatzes von soziologischen Handlungs- und Systemtheorien (vgl. hierzu Krossa 2018: 50ff.). Beispielsweise mit Blick auf die Position der ehemaligen englischen Premierministerin Thatcher, nach der es keine Gesellschaft gebe (vgl. Raphael 2019: 112) zeigt sich, dass es hierbei nicht allein um innerwissenschaftliche Fragestellungen geht, sondern auch andere Bereiche – insbesondere die Politik – betroffen sind.

wird: „Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen.“ (ebd.: 10). Damit ist auch die herausgehobene Bedeutung von Arbeit angesprochen, die in Form von Lohnarbeit die dominierende Tätigkeitsform moderner Gesellschaften darstellt. Adorno verweist damit auf die wirklichkeitsstiftende Funktion der Arbeit, die die gesellschaftlichen Zusammenhänge als zweite Natur konstituiert: Durch ihre Arbeit erschaffen die Individuen die Gesellschaft, die die Individuen wiederum zur Arbeit anhält.

Die grundlegenden Mechanismen der Vergesellschaftung sind in der Moderne, deren Gesellschaft wesentlich als kapitalistische gekennzeichnet ist, vor allem durch ökonomische Motive bestimmt. Gesellschaftlich sind vor allem zwei Momente ausschlaggebend: die gesellschaftliche Organisation der Arbeit als arbeitsteilige Lohnarbeit und der Warentausch.¹⁶⁹ Die zentrale Stellung des Warentauschs bei Adorno¹⁷⁰ ist eine Folge der Orientierung an Benjamin und besonders Lukács. Honneth weist darauf hin, dass Adorno wie Lukács in der „Generalisierung des Warentauschs“ (Honneth 2005: 173) den Grund dafür sehen, „dass die Lebensverhältnisse unter dem Kapitalismus im Ganzen die Form von in allen Richtungen versachlichten Beziehungen angenommen haben“ (Honneth 2005: 173) – erinnert sei hier an die von Lukács auf der Analyse der Warenform bei Marx basierende Theorie der Verdinglichung. Die auf dem Warentausch beruhende Gesellschaft „verlangt von den Menschen, ihre Vernunftfähigkeit auf die egozentrische Kalkulation von verwertbaren Gegebenheiten zu konzentrieren“ (ebd.: 175). Die Idee, dass die Logik der Rationalisierung – bei Lukács untrennbar mit der Warenform verbunden – das Bewusstsein

169 Etwas widersprüchlich findet sich bei Adorno allerdings auch die Frage, „wie weit die gegenwärtige Gesellschaft noch eine Tauschgesellschaft überhaupt ist“ (Adorno 2003b: 238). Der Kontext legt es nahe, dass Adorno dabei an Prozesse der Konzentration des Kapitals dachte (vgl. Marx 2009: 577). Ebenso wären trotz der offensibaren Abkehr Adornos von Pollocks Staatskapitalismusthese Anklänge an diese möglich.

170 Für Söllner besteht im Insistieren auf der „Unüberwindbarkeit der Tauschrationalität“ (Söllner 2016: 343) die „Crux von Adornos Denken“ (ebd.). Insgesamt zeichnen sich die im gleichen Sammelband zur Adorno-Konferenz 1983 erschienenen Aufsätze, zu denen auch der Text Söllners zählt, durch eine verbreitete Ablehnung der ökonomischen Implikationen von Adornos Kritischer Theorie aus. Stattdessen wird hier meist die durch Habermas initiierte kommunikative Wende der Kritischen Theorie präferiert und offenkundig versucht, das marxische Erbe der Kritischen Theorie zu marginalisieren.

der Individuen präformiert und wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung des modernen Subjekts hat, ist hier der zentrale Gedanke.¹⁷¹

Es zeigt sich, dass die Ablehnung des identifizierenden Denkens bei Adorno eng mit der Analyse des realen gesellschaftlichen Geschehens zusammenhängt. Ebenso wie in der Begriffsbildung von individuellen Qualitäten abgesehen werden muss, um die erkannten Dinge den vorhandenen Begriffen subsumieren zu können, impliziert der Tauschwert, der die Bedingung für einen umfassenden Warentausch darstellt, eine erzwungene Unterordnung – hier die der Individuen unter die Gesellschaft: Die „Abstraktion des Tauschwertes geht [...] mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsglieder zusammen.“ (Adorno 2018a: 13f.) Vergesellschaftung ist in der Moderne somit vor allem unter ökonomische Erfordernisse gestellt; die Imperative der Selbsterhaltung – erinnert sei an Horkheimers Auseinandersetzung mit diesem Thema im Zusammenhang mit objektiver und subjektiver Vernunft – nötigen die Menschen, den ökonomisch dominierten gesellschaftlichen Zwangszusammenhang immer wieder zu reproduzieren. Wie von Marx und Lukács beschrieben, findet dieser Zusammenhang seine ideologische Rechtfertigung in seiner Naturwüchsigkeit, als zweite Natur. Diese Erscheinung wird von Adorno als „Schleier“ (Adorno 2015a: 171) bezeichnet, den die Gesellschaft „vermöge ihrer eigenen immanenten Gesetzlichkeit [...] produziert“ (ebd.) und der durch eine dialektische Gesellschaftstheorie aufzudecken ist.

Die Betonung der grundlegenden Bedeutung des Warentauschs für die kapitalistische Gesellschaft soll allerdings nicht dahingehend missverstanden werden, dass die Gesellschaft ein in sich stimmiger Zusammenhang wäre, der von einem zentralen Prinzip ausgehend eine bruchlose Ordnung darstellt; in diesem Fall wäre das hegelsche System, in dem das Ganze vernünftig sein soll, als adäquate Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit anzusehen. Wenn Adorno – nicht zuletzt mit Bezug auf die kapitalistische Gesellschaft – meint, dass das Ganze „das Unwahre“ (Adorno 2003a: 55) sei, so berührt dies auch die Widersprüchlichkeit des Tauschvorgangs. Zwar ist es das Tauschverhältnis, „das virtuell alle Menschen, die

171 Andererseits weist Adorno darauf hin, dass sich im Kapitalismus irrationale Residuen finden lassen, die der Rationalität des Gesamtprozesses dienen (vgl. Adorno 2003b: 78f.). Möglicherweise unter diesem Aspekt sind auch die irrationalen Momente der Arbeitswelt zu fassen, die Graeber dem Begriff *Bullshit-Jobs* subsumiert (vgl. Graeber 2018). Im Gegensatz zu Adorno ist dieser allerdings der Meinung, dass diese Irrationalitäten nicht dem kapitalistischen System zuzuordnen, sondern vielmehr aktualisierte feudale Praxen seien (vgl. ebd.: 258f.).

an diesem Begriff von Gesellschaft teilhaben, zusammenschließt“ (Adorno 2003b: 57), insofern dieser Tausch weitgehend Bedingung der Teilhabe an der Gesellschaft und Grundlage der eigenen Reproduktion ist;¹⁷² andererseits werden die Menschen jedoch durch die mit dem Tauschverhältnis zusammenhängende Konkurrenz gleichzeitig voneinander getrennt: „Die Totalität, in der wir leben [...], ist eine Einheit nicht nur von Getrenntem, sondern eine Einheit, die sich durch den Trennungs-, durch den Abstraktionsmechanismus hindurch überhaupt eigentlich erst vollzieht, eigentlich erst konstituiert“ (ebd.: 77). Phänomene wie die Konkurrenz um Ressourcen und Arbeitsplätze, Profitorientierung etc. sind dabei keine ethisch-moralischen Fragen, also keine Fragen des individuellen Fehl- oder Wohlverhaltens; Marx hat gezeigt, dass die Konkurrenz der Unternehmen und der Arbeiter*innen untereinander das unhintergehbare Prinzip der kapitalistischen Ökonomie ist. Lukács zeigte, anknüpfend an Marx und Weber, dass dieses und andere Prinzipien der kapitalistischen Ökonomie die Gesellschaft als ganze wie auch ihre Mitglieder wesentlich bestimmen.

Dass gerade die Konkurrenz, also das Gegeneinander-Wirken der Individuen und der Klassen, die gemeinsame Grundlage der Gesellschaft ist, ist für die Widersprüchlichkeit des Kapitalismus charakteristisch; die Individuen sind sich nur einig in ihrer Uneinigkeit. Der Klassenbegriff selbst wird von Adorno vehement verteidigt: Trotz aller Veränderungen in den gesellschaftlichen Bedingungen bleibt das Klassenverhältnis, das „auf der Stellung von Unternehmern und Arbeitern im Produktionsprozeß, letztlich der Verfügung über die Produktionsmittel“ (Adorno 2018a: 355) beruht, bestehen. Dass vor allem die Arbeiter*innen infolge ihrer verstärkten Integration in die Gesellschaft, die im Widerspruch zur ursprünglichen Verelendungstheorie bei Marx steht,¹⁷³ ein weit geringeres Klassenbewusstsein tragen als noch im 19. Jh., spricht also nicht gegen das Vorhandensein von Klassen. Ebenso findet sich bei Adorno die – vorsichtig formulierte –

172 Daneben wurden allerdings auch immer wieder Versuche initiiert, Alternativen zu diesen Abhängigkeiten zu etablieren. Als Beispiele auch für die letzten Jahrzehnte seien selbstverwaltete Betriebe (Heider 2008: 521), die Theorie der sozialen Ökonomie (Bauer 2000: 158) oder auch die autonome Bewegung in Deutschland (Haunss 2008: 460) genannt.

173 Adorno merkt an, dass eine breite Verelendung nicht zuletzt durch staatliche Interventionen, also wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen, verhindert wurde. Insofern erweist sich zum einen der Kapitalismus anpassungsfähiger als von Marx prognostiziert; zum anderen können staatliche Interventionen nicht als systemfremd angesehen werden, sondern sind vielmehr in ihrer systemstabilisierenden und –erhaltenden Wirkung zu betrachten. (vgl. Adorno 2018a: 367f.)

Überlegung, dass das Klassenverhältnis sich in dem Verhältnis von Industrienationen und Entwicklungsländern fortsetzt. (vgl. ebd.: 360f.)

Adorno richtet sich auch gegen Versuche, den Begriff des Kapitalismus als nicht mehr zeitgemäß zu disqualifizieren und alternative Bezeichnungen für die aktuelle Gesellschaftsform zu etablieren. Mit Blick auf die Produktivkräfte, den Stand der technischen Entwicklung, erkennt Adorno das Zutreffende im Begriff der Industriegesellschaft an. Bezüglich der Produktionsverhältnisse allerdings hält er nach wie vor den Kapitalismusbegriff für angemessen, um die auftretenden gesellschaftlichen Widersprüche beschreiben zu können. (vgl. ebd.: 361) Letztlich konstituiert sich die Gesellschaft als kapitalistische nicht trotz, sondern mittels dieser Widersprüche; so schreibt Adorno, dass „dadurch, daß in den herrschenden Gesellschaftsformen die je einzelnen Menschen ihre je einzelnen Vorteile, den Profit suchen, das Ganze überhaupt sich stöhnend, ächzend und unter unaussprechlichen Opfern am Leben erhält und überhaupt reproduziert“ (Adorno 2003b: 78). Gesellschaftliche Reproduktion kann also letztlich nur durch „die einander entgegengesetzten Interessen der Verfügenden und der Produzierenden hindurch“ (Adorno 1969: 95) stattfinden. Dieser Gedanke beruht, so ist unschwer zu erschließen, auf dem in der Kritik der politischen Ökonomie dargestellten gesellschaftlichen Prozess, der ökonomischen Maximen folgt. Diese sind auch die Grundlage der gesellschaftlichen Integration der Individuen, die sich als ebenso widerspruchsvoll erweist.

Mit Spencer macht Adorno deutlich, dass Integration als wesentliches Element der gesellschaftlichen Dynamik eine Zunahme der wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen Individuen und verschiedenen Bereichen der Gesellschaft bedeutet (vgl. Adorno 2003b: 73). Auf diese Weise werden die der Gesellschaft zugrundeliegenden Regeln und Mechanismen für die Individuen in zunehmendem Maße verbindlich; so kommt Adorno zu der Feststellung, dass die Gesellschaft, „indem sie die Menschen in stets wachsendem Maß integriert, gleichzeitig den Menschen ihre Möglichkeit unterschlägt“ (ebd.: 100). Potenziale der individuellen Entwicklungen werden – tendenziell – nur insofern realisiert, wie sie sich dem gesellschaftlichen Ganzen subsumieren lassen und dessen Reproduktion dienen können. Bauer, der ähnliche Tendenzen unter dem Stichwort *Ambiguitätsintoleranz* in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen nachzeichnet, zitiert aus einem Aufsatz Stefan Zweigs von 1925, in dem dieser sein „Grauen vor der Monotonisierung der Welt“ (Zweig zit. n. Bauer 2019: 11) beschreibt. Als Konsequenz der Angleichung z. B. von Architektur oder Kleidung prognostiziert Zweig: „[D]ie Monotonie muß notwendig nach innen dringen.

Gesichter werden einander ähnlicher durch gleiche Leidenschaft, Körper einander ähnlicher durch gleichen Sport, die Geister ähnlicher durch gleiche Interessen“ (Zweig zit. n. Bauer 2019: 11) – eine Tendenz, die bereits Hegel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkannte. Sicher nicht zufällig entstand Zweigs Text in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, also in einer Zeit, in der das Thema der Entfremdung – wie Lukács meinte – überall „in der Luft“ (Lukács 1983: 23) lag.

Adorno erhält die Entfremddiagnose wie auch die von Lukács hergestellte analytische Verankerung des Problems in der ökonomischen Sphäre noch einige Jahrzehnte später aufrecht; die Integration hatte sich seit Etablierung des fordistischen Systems noch verstärkt. Dies hatte durchaus auch positive Folgen: So schreibt Adorno vom Proletariat als denjenigen, „die da angeblich nichts zu verlieren haben sollen und die nun durch dieses Anwachsen der Gütermenge doch einiges zu verlieren haben“ (Adorno 2003b: 45). Jedoch, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* heißt, handelt es sich hierbei um eine „materiell ansehnliche und sozial klägliche Hebung des Lebensstandards der Unteren“ (Horkheimer/Adorno 1980: 4) – die Verbreitung von Massenproduktion und Massenkonsum führte zu einer Ausbreitung materiellen Wohlstands, der allerdings keine nennenswerte Entsprechung in Bereichen der Politik oder der gesellschaftlichen Hierarchie hatte und im Vergleich zum Wachstum des gesamtgesellschaftlichen Reichtums marginal blieb.¹⁷⁴

Die Widersprüchlichkeit, die die Gesellschaft kennzeichnet, ist auch in Bezug auf Integrationsprozesse zu vermerken. So sind diese untrennbar mit verstärkten Prozessen der Differenzierung – etwa der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit –, aber auch der Desintegration verbunden. Dies, so Adorno, wird in der Soziologie in der Regel nicht ausreichend reflektiert – im Gegenteil: In einigen soziologischen Theorien werden Auseinandersetzungen zur Triebfeder gesellschaftlichen Fortschritts stilisiert und auf diese Weise undifferenziert bejaht. Während bei Hegel und Marx Konflikt zwar ebenfalls als *Movens* der Geschichte angesehen wird, werden die konkret aufzufindenden gesellschaftlichen Konflikte in den Soziologien etwa Simmels oder Dahrendorfs aber nicht im Zusammenhang mit den grundlegenden Bewegungen der gesellschaftlichen Kräfte

174 In der eben zitierten *Dialektik der Aufklärung* wurde die Gegenwartsdiagnose angesichts des zeitgenössischen Faschismus gestellt. Nach dem Zweiten Weltkrieg macht Adorno deutlich, dass der Faschismus eine Extremsituation darstellt, in der sich die der kapitalistischen Gesellschaft innewohnende Tendenz lediglich besonders deutlich zeigt. (vgl. Adorno 2003b: 79)

betrachtet. (vgl. Adorno 2003b: 114ff.) Für Adorno zeigt sich hier ein grundlegendes Problem vorgeblich wertfreier Soziologie: Indem sie „von dem spezifischen Inhalt des gesellschaftlichen Streites absieht, [...] wird [...] eine gesellschaftliche Entscheidung vollzogen, nämlich eben für den antagonistischen Zustand, der den Streit hervorbringt“ (ebd.: 117). Da die Antagonismen zunächst zwar als „Medium“ (Adorno 2018a: 14) des Vergesellschaftungsprozesses dienen, jedoch „gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen“ (ebd.: 15), ist eine solche Neutralität ihm zufolge weder umsetzbar noch wünschenswert.¹⁷⁵ Vielmehr wäre es, wie Neckel formuliert, gerade die Aufgabe der Soziologie, „den zwanghaften Charakter der Vergesellschaftung noch in den ephemeren Erscheinungen des Alltags aufzuspüren“ (Neckel 2005: 192).

Dieser Zwang bezeugt, dass Gesellschaft, „außerhalb ihrer selbst nichts duldet“ (Adorno 2018b: 309), die Integration also immer breiter und intensiver vorantreiben muss. Dies entspricht nach der Analyse der idealistischen Dialektik dem „immanenten Bestreben allen Geistes, sein Anderes, das was an ihn herangetragen wird oder worauf er stößt, sich gleichzumachen und dadurch in seinen eigenen Herrschaftsbereich hineinzuziehen“ (Adorno 2007: 21). Der Geist ist dort letztlich die Abstrahierung und Subjektivierung dieses gesellschaftlich wirksamen Allgemeinen, das auf die in oder vielmehr unter ihm vereinten Besonderen Zwang ausübt; dieser reale, in der Gesellschaft wirksame Identitätszwang ist bei Hegel als Geist von der gesellschaftlichen Wirklichkeit abgetrennt und in eine eigene Sphäre verschoben. (vgl. Adorno 2018b: 310)

Bereits Smith, dessen ökonomisches Werk nicht zufällig im Kontext seiner Moralphilosophie steht, macht den Markt zur zentralen Steuerungsinstanz nicht nur der Wirtschaft, sondern der Gesellschaft insgesamt.¹⁷⁶ Die Analyse dieses Verhältnisses bei Marx zeigt, dass der Markt dem inhärenten Imperativ der Ausbreitung folgt, indem etwa durch Prozesse der – modern gesprochen – Globalisierung neue Märkte erschlossen oder durch Intensivierung und Innovation bestehende Märkte ausgebaut werden. An-

175 Hier klingt an, was Adorno bereits über die idealistische Philosophie schrieb: „Die idealistische Generalthese [...] impliziert Identität von Begriff und Sache und schlägt sich auf Seite des Weltlaufs“ (Adorno 2007: 197). Das Stehenbleiben bei den Fakten, gleichbedeutend mit dem Zurückweisen eines „Wesens“, macht eine tiefere Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse unmöglich.

176 Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Smith selbst nicht als Vertreter eines Laissez-faire-Kapitalismus gelten kann, da er – trotz einer gewissen Abneigung gegen zeitgenössische Politiker – dem Staat einige wichtige gesellschaftliche Aufgaben zuschreibt (vgl. Kuttner 2015: 40f.).

ders ausgedrückt: Die Gesellschaft verstärkt über den Markt ihre integrativen Bestrebungen nach innen wie nach außen. Diese Integration erreicht ihren Höhepunkt nach Lukács in der kapitalistischen Nutzbarmachung des Subjekts selbst zur gesteigerten Generierung von Arbeitskraft.

Es zeigt sich, dass am Markt gehandelte Lohnarbeit nicht nur von zentraler Bedeutung für die Schaffung von Kapital ist, sondern die wesentliche Instanz zur Schaffung von Zusammenhalt und Integration in kapitalistischen Gesellschaften darstellt. Diese grundlegende Eigenschaft der bürgerlichen Gesellschaft lässt sich, so Adorno, bereits in verklausulierter Form Hegel entnehmen. Dieser erhebt den Anspruch, mit dem Geist das absolute Prinzip gefunden zu haben; eine vollständige Deduktion kann aber nicht gelingen (vgl. Adorno 1969: 31). Gegen Hegel insistiert Adorno auf die Vermittlung alles Seienden durch die Gesellschaft – genauer durch die gesellschaftliche Arbeit: „Die Ausdrücke, durch welche der Geist in den idealistischen Systemen als ursprüngliches Hervorbringen bestimmt wird, waren ausnahmslos, schon vor Hegel, der Sphäre der Arbeit entlehnt.“ (ebd.: 33). Hegel habe auch „wenn nicht in der Theorie so doch kraft der Sprache den spontanen Geist als Arbeit erkannt“ (ebd.). Die Herrschaft über die Dinge, die Hegel dem Knecht zuspricht, und die Herrschaft über die Natur – in der *Dialektik der Aufklärung* mit der auf Verwertung abzielenden Wissenschaft identifiziert – haben dann den gleichen Ursprung, was allerdings infolge der gesellschaftlichen Teilung geistiger und körperlicher Arbeit so nicht mehr kenntlich ist. Dies hat immense Auswirkungen auf die gesellschaftliche Betrachtung von Arbeit selbst:

„Losgelöst von dem, was nicht identisch ist mit ihr selber, wird Arbeit zur Ideologie. Die über die Arbeit anderer verfügen, schreiben ihr Würde an sich, jene Absolutheit und Ursprünglichkeit zu, gerade weil die Arbeit nur eine für andere ist. Arbeitsmetaphysik und Aneignung fremder Arbeit sind komplementär. Dies gesellschaftliche Verhältnis diktiert die Unwahrheit an Hegel, die Maskierung des Subjekts als Subjekt-Objekt, die Verleugnung des Nichtidentischen in der Totale, wie sehr jenem auch in der Reflexion jeden partikularen Urteils das Seine wird.“ (ebd.: 36)

So wird die „ins Unermessliche überhöhte Auslegung des bürgerlichen Lobs der Arbeit“ (ebd.: 38) bei Hegel zum ideologischen Kern der Affirmation der bürgerlichen Gesellschaft. Die Vorherrschaft der Arbeit in der Gesellschaft wird universalisiert: „Noch die reine Natur, wofern Arbeit keine Macht hat über sie, bestimmt sich eben durch ihr sei's auch negatives Verhältnis zur Arbeit. Erst das Selbstbewußtsein von all dem könnte die He-

gelsche Dialektik über sich hinausführen, und dies eine Selbstbewußtsein ist ihr verwehrt“ (ebd.). Für Adorno ist die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft wie bereits für Marx dementsprechend nur denkbar mit einer gleichzeitigen Überwindung der idealistischen Philosophie Hegels. Aber auch diese Erkenntnis ist in der Philosophie Hegels bereits implizit enthalten: „[D]ie Verabsolutierung der Arbeit ist die des Klassenverhältnisses: eine der Arbeit ledige Menschheit wäre der Herrschaft ledig. Das weiß der Geist, ohne es wissen zu dürfen; das ist das ganze Elend der Philosophie“ (ebd.)¹⁷⁷, weshalb – in verkehrter Form – „sich die Arbeit zum metaphysischen Prinzip schlechthin aufwirft“ (ebd.), wenngleich auch losgelöst von ihrer materiellen Grundlage. Bei Hegel ist also die Welt tatsächlich durch konkrete Arbeit konstituiert, die, obwohl sie den „Inbegriff des Zwangs“ (ebd.: 39) darstellt, in eben dieser produzierenden Funktion als Freiheit erscheint. Adorno betont, dass dies nicht ausschließlich falsch sei, da aufgrund der universellen Vermittlung „keiner aus der durch Arbeit konstituierten Welt in eine andere, unmittelbare hinauszutreten vermag“ (ebd.); die Aneignung von erster und zweiter Natur erfolgt tatsächlich über Arbeit.

Von diesem Punkt aus wird auch die Konstitution des bürgerlichen Subjekts in der kapitalistischen Gesellschaft nachvollziehbar, die – ebenso wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, in und aus denen es entsteht – widersprüchlich ist:

„Der Mensch als fessellos Produzierender erscheint der bürgerlichen Gesellschaft autonom, [...] [d]as Einzelindividuum aber, in dieser Gesellschaft in Wahrheit bloßer Agent des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, dessen eigene Bedürfnisse von diesem Prozeß gleichsam nur mitgeschleift werden, gilt darum zugleich auch als ganz ohnmächtig und nichtig.“ (ebd.: 59)

Das Individuum erscheint hier als eigenständiges Subjekt vor allem in der ökonomischen Sphäre; die dort aufzufindende Freiheit – die in Form der freien Berufswahl historische Konzeptionen wie diejenige Luthers, nach der der Beruf eines Menschen gottgegeben sei (vgl. Weber 2005: 66ff), ablöst – ist allerdings nur eine scheinbare, da das Handeln hier durch ökonomische Imperative präformiert ist. So kommt Adorno zu dem Schluss, dass Hegel „[...] ausdrücklich und unausdrücklich den Menschen

177 Mit der Formulierung „Elend der Philosophie“ verweist Adorno auf die gleichnamige Schrift Marx', in der er sich mit der *Philosophie des Elends* von Proudhon kritisch auseinandersetzt.

[befiehlt], als gesellschaftlich notwendige Arbeit Verrichtende einer ihnen fremden Notwendigkeit sich zu unterwerfen“ (Adorno 1969: 59).

Was als gesellschaftlich notwendige, also produktive Arbeit in kapitalistischen Ökonomien zu gelten hat, zeichnet Adorno mit Marx nach: „[P]roduktive Arbeit im Sinn des herrschenden kapitalistischen Systems [ist] überhaupt nur eine solche Arbeit [...], die ihrerseits in den kapitalistischen Verwertungsprozeß fällt, das heißt, die Tauschwert produziert“ (Adorno 1974: 274). Auch hierbei spielt das Identifizieren eine entscheidende Rolle: So wird in der kapitalistischen Gesellschaft „abgesehen von den spezifischen Qualitäten der Arbeitsprodukte und der Arbeitenden“ (Adorno 1969: 32) zugunsten des Tauschwerts. Insofern bestehen zwischen den Produkten und den Subjekten der Arbeit strukturell keine Unterschiede: Beide sind nicht für sich selbst, sondern existieren nur als Elemente des Warentauschs – die bei Hegel in den Vordergrund gestellte schöpferische und individualisierende Funktion von Arbeit tritt vollständig in den Hintergrund: „Eben die Welt, in der nichts um seiner selbst willen da ist, ist zugleich die des losgelassenen, seiner menschlichen Bestimmung vergessenden Produzierens.“ (ebd.: 40) Die in diesen Widersprüchen befangene Gesellschaft, so Adorno, muss durch die Arbeit hindurch zur Versöhnung gelangen „oder das alte Unwahre dauert fort bis zur Katastrophe. Das Ganze der Gesellschaft, als ein Widersprüchliches, treibt über sich hinaus.“ (ebd.: 95) Auch bei Hegel wäre das Absolute, das am Ende der Austragung aller Widersprüche steht, „nichts anderes als das versöhnte Leben, das des gestillten Triebes, das keinen Mangel mehr kennt und nicht die Arbeit, der allein es doch die Versöhnung dankt“ (ebd.: 44). Ziel der Arbeit ist in dieser Perspektive also letztlich das Ende der Arbeit – und vice versa: Ein Ende des mit Arbeit verbundenen Zwangszusammenhangs ist ohne Arbeit nicht denkbar.

Diese Perspektive tritt bereits bei Marx deutlich hervor: Die von ihm skizzierte Entwicklung der Menschheitsgeschichte, mitsamt aller ihrer Phasen, läuft analog zur hegelschen Teleologie auf das Ziel einer befreiten Gesellschaft zu. Aus der Perspektive der befreiten Gesellschaft – erinnert sei hier nochmals an Benjamins Idee einer Neugründung des historischen Materialismus – erhielten somit auch die Katastrophen und negativen Seiten der menschlichen Geschichte einen Sinn, indem Jahrtausende der Herrschaft von Menschen über Menschen, über innere und äußere Natur schließlich die Bedingungen für ihre eigene Abschaffung geschaffen hät-

ten.¹⁷⁸ Nach Adorno ist bei Marx „Arbeit in keiner Gestalt, der des Fleißes der Hände so wenig wie der der sogenannten geistigen Produktion, zu hypostasieren“ (Adorno 2008: 338), letztlich also immer jenem schlussendlichen Zweck untergeordnet. Demgegenüber würden allerdings „in dem modernen DIAMAT das Arbeitsethos und das Gemeinschaftsethos absolut gesetzt [...] auf Kosten einer jeglichen Erfüllung des Anspruchs des realen einzelmenschlichen Subjekts“ (Adorno 1974: 254). Insofern handelt es sich auch bei den sog. realsozialistischen Staaten, in denen der Marxismus als Diamat dogmatisiert worden war, nicht um eine fortschrittliche Alternative.

Die Entwicklung jener Staaten wie auch die dort betriebene Dogmatisierung der Werke von Marx und Lenin bestärken Adorno darin, keine „ausgepinselte Utopie“ (Adorno 2018d: 120) vorzulegen, die sich aus der Kritik gleichsam von selbst ergibt: Das Besondere, das jede gesellschaftliche Umwälzung mit sich bringen muss, Spontaneität, würde von vornherein durch den Identitätszwang, die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, bedroht. Jedoch ist Adornos Philosophie ohne den Fluchtpunkt einer befreiten Gesellschaft nicht denkbar. Das Mittel zur Überwindung bürgerlicher Herrschaft ist, mit Honneths Worten, „die Aufdeckung der prinzipiellen Grenze allen begrifflichen Bemühens“ (Honneth 2006: 15f.), das Ergebnis bleibt hingegen weitgehend unbestimmt.

Der Aphorismus *Sur l'eau*¹⁷⁹ aus Adornos *Minima Moralia* bildet insofern eine Ausnahme, als hier recht konkrete Anhaltspunkte gegeben werden, was eine emanzipierte Gesellschaft ausmachen könnte. Entgegen idealistisch anmutender Ideen wie der der individuellen Entfaltung meint Adorno: „Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll.“ (Adorno 2003a: 178) An anderer Stelle macht Adorno deutlich, dass dies nichts mit dem Stand der technischen Entwicklung zu tun hat, da „[a]uch in den ärmsten Ländern [...] keiner mehr zu hungern [brauchte]“ (Adorno 2018a: 362); das Problem liegt also in der Frage der Organisation der Gesellschaft, nicht in der Produktivität. Diese Beschränkung der Utopie steht daher auch in engstem Zusammenhang mit dem angerissenen Ideal

178 Dies erklärt Adornos Befund, nach dem Marx „die Theodizee der Geschichte nicht fremd war“ (Adorno 2007: 197).

179 Der Titel geht zurück auf ein gleichnamiges Buch des in diesem Aphorismus erwähnten Maupassant, in dem es u. a. heißt: „Glücklich, wem das Leben genügt.“ (Maupassant 2015: 36) Auch in der kritischen Betrachtung der gesellschaftlichen Entwicklung und dem Motiv der Abkehr vom produktiven Tun zeigen sich gewisse Parallelen zwischen Maupassants Buch und Adornos Aphorismus.

der Arbeit und Produktion, geht also über Fragen der Leiblichkeit weit hinaus:

„Alles andere setzt für einen Zustand, der nach menschlichen Bedürfnissen zu bestimmen wäre, ein menschliches Verhalten an, das am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist. In das Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen ist eben der Fetischismus der Ware eingesickert, der in der bürgerlichen Gesellschaft Hemmung, Ohnmacht, die Sterilität des Immergleichen mit sich führt.“ (Adorno 2003a: 178)

Die Forderung nach Abschaffung des Hungers bedeutet in letzter Konsequenz auch, eines der zentralen Prinzipien der Aufklärung umzusetzen: die Verallgemeinerung der Freiheit von bloßen Naturnotwendigkeiten. Dass dies kaum ohne technischen Fortschritt möglich ist, ist offensichtlich. Entscheidend ist allerdings, dass die Anwendung von Technik und menschlicher Arbeit nicht mehr den Imperativen der Kapitalverwertung, sondern denen der Bedürfnisbefriedigung unterstellt wird. Dies zielt zum einen auf die Warenproduktion, also auf eine Form der Produktion, in der Bedürfnisse letztlich zweitrangig und der Platzierung der Waren am Markt nachgeordnet sind, zum anderen auch gegen die ideologische Verschleierung dieser Tatsache, deren Ergebnis die Idealisierung der Arbeit als Selbstzweck ist. Adorno thematisiert auch die enge Verbindung von Arbeit und Herrschaft:

„Die Vorstellung vom fessellosen Tun, dem ununterbrochenen Zeugen, der pausbäckigen Unersättlichkeit, der Freiheit als Hochbetrieb zehrt von jenem bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren.“ (ebd.)

Entgegen dieser Tendenzen, die Adorno in Ost und West wirksam sieht, bemüht er sich, „Fluchtlinien“ (ebd.) sichtbar zu machen, „die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben“ (ebd.). Vielmehr geht es um eine Freiheit, die etwa auch darin besteht, nicht alle technischen Möglichkeiten zu nutzen.¹⁸⁰ Es zeigt

180 Für Adorno impliziert moderne Technik angesichts vor allem der Verbreitung von Atomwaffen auch stets die Möglichkeit der Vernichtung der Zivilisation. Insofern könnte letztlich auch die Selbsterhaltung diese Nichtrealisierung technischer Möglichkeiten nötig machen. Im Gegensatz hierzu findet in kapitalistischen Gesellschaften keine Kontrolle nach ähnlichen Maßstäben statt, sodass auch Massenvernichtungswaffen – sofern ein Markt für diese existiert – nützlich

sich bereits hier, dass die eingangs von Adorno gegebene Bestimmung, dass es in einer emanzipierten Gesellschaft keinen Hunger geben solle, nicht die einzige Anforderung an eine solche bleibt. Jaeggi arbeitet heraus, dass es zunächst elementar um Formen der Grausamkeit sowie solches Verhalten geht, das diese begünstigt oder entstehen lässt. Jedoch zielt Adorno darüber hinaus immanent letztlich wieder auf Kategorien des individuellen Glücks ab (vgl. Jaeggi 2005: 129f.); deren Ursprung jedoch ist offenbar in den Themen Arbeit und Produktivität zu finden. Elementar ist dabei eine neue Rolle von Gesellschaft, die nun nicht mehr als Zwangsinstanz, sondern ganz in Marx' Sinne als Verein freier Menschen auftritt: „Gesellschaft als ‚richtige‘ nämlich würde die Glücksmöglichkeiten des Einzelnen nicht nur nicht behindern, sondern erst ermöglichen. Sie würde seine Individualität nicht nur nicht beschränken, sie ist die Bedingung ihrer Möglichkeit“ (ebd.: 131).

Bezogen auf die Frage von Arbeit und Produktivität bedeutet dies, dass eine vernunftgemäße Einrichtung der Gesellschaft auch eine Form von Produktion und Reproduktion einschließt, die dem individuellen Zwang zur Arbeit entgegensteht. So heißt es in *Sur l'eau*:

„Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne weitere Bestimmung und Erfüllung‘ könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.“ (Adorno 2003a: 179)¹⁸¹

„Nichts tun wie ein Tier“ – in dieser Formulierung spiegeln sich einige zentrale Aspekte wider, die bei Adorno mit der emanzipierten Gesellschaft verbunden sind. Wie der Verweis, dass die dialektische Logik in ihren

che Produkte im Sinne der Kapitalverwertung sein können. Dementsprechend scheint Adornos Bild von Technik meist negativ. Allerdings spricht er sich gegen „Maschinenstürmerei auf erweiterter Stufenleiter“ (Adorno 2018a: 362) aus; er schreibt: „Nicht die Technik ist das Verhängnis, sondern ihre Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen“ (ebd.), und betont die in der Technik selbst angelegten „Potentiale, die von Herrschaft, Zentralismus, Gewalt gegen die Natur sich entfernen und die es wohl auch gestatten würden, viel von dem zu heilen, was wörtlich und bildlich von der Technik beschädigt ist“ (ebd.: 363).

181 Die Passage könnte eine Anlehnung an ein Gedicht von Brentano enthalten, das Adorno für sein Fragment gebliebenes Buch über Beethoven als Motto vorgesehen hatte: „Selig, wer ohne Sinne/Schwebt, wie ein Geist auf dem Wasser“ (Brentano zit. n. Adorno 2015b: 31).

Ursprung münden solle, andeutet, könnte die menschliche bzw. geschichtliche Entwicklung in eine Abkehr von der fortschreitenden Produktivität münden, die die Geschichte bisher kennzeichnet. Gesellschaftliche Voraussetzung wäre ein – möglicherweise bereits erreichter – Stand der Produktivität, der die Lebensgrundlagen der Individuen sichert, ohne diese auf eine Unterordnung unter den Produktionsprozess zu verpflichten. Die individuelle Voraussetzung wiederum wäre es, die eigene Erfüllung im augenblicklichen Erleben finden zu können. Autonomie würde dann also sowohl in der Freiheit von Naturzwängen als auch in der Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen bestehen; Arbeit hätte ihre eigene Abschaffung ermöglicht.

In eben diese Richtung führt auch ein Gespräch zwischen Adorno und Horkheimer, das in dessen gesammelten Werken dokumentiert ist. Auch hier wird von einer Absolutierung der Arbeit gesprochen, die einer Absolutierung des Tauscherts folgt. (vgl. Horkheimer 1996: 37) Ebenso wird das Verhältnis von Arbeit und Reproduktion thematisiert:

„Die Arbeit ist dazu da, um der Lebensnot zu steuern, um die Menschen zu reproduzieren. Der Erfolg der Arbeit steht zu der Anstrengung in einem problematischen Verhältnis. Sie reproduziert nicht unbedingt und mit Sicherheit das Leben derer, die arbeiten, sondern nur das Leben derer, die sie arbeiten lassen. Um die Menschen dazu zu kriegen, daß sie doch arbeiten, muß man den Sums machen, daß die Arbeit das Ding an sich ist.“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 37f.)

Allerdings wird in diesem Gespräch stärker als etwa im besprochenen *Sur l'eau* betont, dass die gesellschaftliche Arbeit eben ein notwendiger Faktor gesellschaftlicher Entwicklung ist, u. a. dadurch, „daß die Arbeit potentiell die Arbeit überflüssig macht“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39), dass letztlich „alles Glück mit der Arbeit verschwistert ist“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39). Aus diesem Grund kann nun das tierische Stadium, das die Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung hinter sich gelassen hat, nicht wiederum den Endpunkt derselben bilden: Das „Stadium des Tiers, in dem man gar nichts tut, ist nicht wiederherzustellen“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39). Allerdings ist dies nicht als völlige Abkehr vom *Rien faire comme une bête* zu verstehen, denn „[a]m Tier könnte man lernen, was Glück ist“ (Adorno zit. n. Horkheimer 1996: 39). So fasst auch Horkheimer im selben Gespräch den Gedanken zusammen: „Den Zustand des Tiers erreichen auf der Ebene der Reflexion, das ist Freiheit. Freiheit bedeutet, daß man nichts arbeiten muß.“ (ebd.) Es ist davon auszugehen, dass dieser Satz Horkheimers auch Adornos diesbezüglichen Gedanken

abbildet: Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit hat letztlich dazu geführt, die Arbeit als Mittelpunkt des individuellen Lebens überflüssig machen zu können; dies umzusetzen scheitert allerdings an den gesellschaftlichen Verhältnissen.

Diese Idee Adornos und Horkheimers ist aufs engste mit der revolutionären Theorie von Karl Marx verknüpft. Jedoch – wie bereits angerissen – konnten sich die Hoffnungen auf eine Revolution nicht erfüllen; im Gegenteil war die Geschichte des 20. Jahrhunderts von Krieg und Gewalt Herrschaft geprägt. Die Erfahrung von Zweitem Weltkrieg, Faschismus und Shoa hatte immensen Einfluss auf die Kritische Theorie Adornos und hatte Anteil an dem ihr eigenen, äußerst defensiven Gestus in Bezug auf utopische Haltungen. Vor dem hier entfalteten Hintergrund wird das als realisierbar angenommene auf ein Mindestmaß reduziert, das den Erhalt und die Verteidigung zivilisatorischer Errungenschaften, die im Faschismus verloren gingen, impliziert. In diesem Sinne griff Adorno nach dem Zweiten Weltkrieg häufig in öffentliche Debatten ein, insbesondere im Zusammenhang mit Fragen von Erziehung und Pädagogik. Der Grund hierfür liegt in der diagnostizierten prekären Situation des Individuums in der modernen Gesellschaft, die in diesem Kapitel bereits angedeutet wurde. Dieser Zusammenhang soll im nächsten Teilkapitel nochmals aufgegriffen und näher betrachtet werden.

3.2.3 Subjekt und Pädagogik

Bereits im letzten Teilkapitel ist deutlich geworden, dass das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in der kapitalistischen Moderne äußerst spannungsreich ist. Mehr noch: Die Situation des Individuums ist unsicher und wird durch die Steigerung der gesellschaftlichen Integration zunehmend prekärer. Dies zeigt sich in Extremsituationen wie dem Faschismus besonders ausgeprägt, ist jedoch allgemein Teil des Alltags in der kapitalistischen Moderne.

Nach Marx – und mit ihm Adorno – sind die gesellschaftlichen Bedingungen entscheidend für die Konstitution des Subjekts. Allerdings kann die marxsche Theorie die Vermittlung zwischen Gesellschaft und Individuum ebenso wenig erklären wie die Tatsache, dass Menschen dazu neigen, nicht „rationale Interessen und allen voran das der Erhaltung des eigenen Lebens“ (Adorno 2018a: 42) ins Zentrum ihres Handelns zu stellen, sondern – namentlich im Faschismus – einer „Katastrophenpolitik“ (ebd.)

zu folgen, die ihren eigenen Interessen entgegensteht.¹⁸² Daher sieht Adorno die Notwendigkeit, „die Theorie der Gesellschaft durch Psychologie, zumal analytisch orientierte Sozialpsychologie zu ergänzen“ (ebd.). Dies geschah seit Beginn der Leitung Horkheimers am Institut für Sozialforschung – dort vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs prominent von Erich Fromm vertreten – im Rekurs auf Freud.¹⁸³ Versuche, die Theorien von Freud und Marx zu verbinden, gab es zwar auch vereinzelt außerhalb des Instituts; in der Sowjetunion wurden diese aber spätestens unter Stalin unterbunden, was auch Auswirkungen auf die an der UdSSR orientierten Marxist*innen Europas hatte. In Deutschland sind Siegfried Bernfeld und Wilhelm Reich prominente Vertreter dieser Idee, die allerdings auch hier in marxistischen Kreisen nur temporär und lokal begrenzt Einfluss gewinnen konnte. Umgekehrt empfand Freud die marxische Theorie aufgrund ihrer Herkunft von und Anleihen bei Hegel als idealistisch und lehnte sie daher ab. (vgl. Lohmann 2006a: 373f.)

Eine Auseinandersetzung mit Psychologie findet sich bei Horkheimer, der die Beziehung zwischen ökonomischen und psychischen Kräften wie folgt einordnet: „Das Ökonomische erscheint als das Umfassende und Primäre, aber die Erkenntnis der Bedingtheit im einzelnen, die Durchforschung der vermittelnden Hergänge selbst und daher auch das Begreifen des Resultats hängen von der psychologischen Arbeit ab.“ (Horkheimer zit. n. Lohmann 2006b: 377) Auch bei Adorno lassen sich „vielfältige implizite Bezugnahmen auf die Theorie des Unbewußten“ (ebd.: 380) finden, die allerdings nicht immer als solche gekennzeichnet sind.¹⁸⁴ Adorno sieht eine entscheidende Parallele zwischen seiner Theorie und der Psychoanalyse Freuds in der Beschäftigung mit dem „Abhub der Erscheinungswelt“ (Adorno 2007: 104); in beiden Fällen geht es um eine Beschäftigung mit dem Begriffslosem: dem Unbewussten in der Psychoanalyse

182 Dies steht nur in scheinbarem Gegensatz zum bereits ausgeführten Bestreben der Individuen nach Selbsterhaltung im Sinne subjektiver Vernunft, das immer innerhalb eines von der Gesellschaft vorgegebenen Rahmens stattfindet; so kann sich ein Individuum z. B. erhalten, indem es seinen Lebensunterhalt mit der Herstellung von Waffen erarbeitet, die sein Leben auf anderer Ebene bedrohen. Ebenso könnte etwa eine starke Solidarität unter Arbeitnehmer*innen zu hohen Tariflöhnen führen, während ihre Konkurrenz in der Realität häufig zu Niedriglöhnen führt.

183 Zur institutionellen und organisatorischen Verflechtung von Kritischer Theorie und Psychoanalyse in Frankfurt am Main vgl. Whitebook 2009: 32f.

184 Zum unterschiedlichen Verständnis der Psychoanalyse bei Horkheimer und Adorno vgl. Schneider 2011: 285.

und dem Nichtidentischen in der Philosophie. Diese solle, so Adorno, der freudschen Theorie darin folgen, „sich auf das zu konzentrieren, was nicht durch den kategorialen Mechanismus der Gesellschaft, des gesellschaftlich verbreiteten Denkens und der Wissenschaft vorher bereits zugerichtet ist“ (ebd.: 105).

Auch hinsichtlich Adornos Beschäftigung mit der Psychoanalyse ist die theorie- und lebensgeschichtliche Zäsur durch den Faschismus von Bedeutung, wie auch bereits die Eindrücke des Ersten Weltkriegs Freud zur Postulierung eines Todestriebs führten (vgl. Whitebook 2009: 33): So war Adorno nach seiner Rückkehr aus dem Exil der Meinung, „nur mittels psychoanalytischer Einsichten sei es möglich, sich vom lastenden Erbe des Nationalsozialismus zu befreien und eine stabile demokratische Kultur zu entwickeln“ (Schneider 2011: 283; vgl. Adorno 2018c: 684).

Lohmann zufolge ist Adornos Freudrezeption Schwankungen unterworfen. Auch richten sich einige Aspekte der Kritischen Theorie gegen von Freud aus den eigenen Grundannahmen gezogene Folgerungen. Als Beispiel führt Lohmann den Exkurs zu Odysseus an; in diesem – bereits in Kapitel 3.1.2 besprochenen – Abschnitt der *Dialektik der Aufklärung* wird die Entstehung des bürgerlichen Subjekts vor allem unter dem Aspekt der Gewalt gegenüber der inneren und äußeren Natur betrachtet, während die Individuation bei Freud vor allem als Bedingung zur Emanzipation angesehen wird. Insofern handelt es sich beim Odysseuskapitel um eine „fundamentale[n] Kritik an Freuds Kulturtheorie, sofern diese sich einem linearen Fortschrittsdenken verpflichtet weiß“ (Lohmann 2006b: 378). Der Text basiert auf einer „triebfreundliche[n] Version des Freudianismus“ (ebd.), die Horkheimer und Adorno dazu brachte, „ein nicht-asketisches Ich, das der Lust das Ihre gibt, statt sie mit Fluch zu belegen“ (ebd.), in den Mittelpunkt ihrer Konzeption zu stellen. Freud selbst wird von Adorno kritisiert, da er die „Möglichkeit der Individuation“ (Adorno 2003b: 193) unterschätzt und die „Verhältnisse gesellschaftlicher Repression als unabdingbar, nämlich als einzige Möglichkeit einer sozial akzeptablen Auflösung des sogenannten Ödipuskomplexes“ (ebd.), angesehen habe. Die Fokussierung eben jener gesellschaftlichen Verhältnisse ist es auch, die Adornos Bild vom Ich prägt. Whitebook verweist mit Loewald darauf, dass die strikte Trennung von Es und Ich bei Adorno im Grunde „eine pathologische Form der Ich-Bildung“ (Whitebook 2009: 41) darstelle. Die Beharrung auf einem positiven Bild der Beziehung zwischen Ich und Es aber könnte zu einer Idealisierung der Beziehung zwischen Individuum und Außenwelt und somit zu einer Überbetonung der gesellschaftlichen Integration führen. Momente vollständig gelungener psychischer Integrati-

on könnten, so Whitebook, in Adornos Perspektive lediglich „bruchstückhafte Fortschritte in der Entwicklung der Menschheit“ (ebd.) sein. Angesichts der systemstabilisierenden Wirkung ist – hier sind sich Adorno und Marcuse einig – eine „Einheit des Selbst per se repressiv“ (ebd.: 46).

Adorno wendet sich in verschiedenen Zusammenhängen gegen Abweichungen von der ursprünglichen Theorie Freuds. Hierin liegt auch ein wesentlicher Grund für die Entfremdung zwischen dem Psychoanalytiker Fromm und dem Institut für Sozialforschung während des Exils in den USA (vgl. Schneider 2011: 285), die – wie auch die Ablehnung Adornos reformerischer Varianten der Psychoanalyse – Schneider vor allem in der Diskrepanz zwischen der Theorie der Psychoanalyse und ihrer therapeutischen Praxis begründet sieht (vgl. ebd.). Dies wird besonders deutlich, wenn sich Adorno im Aufsatz *Die revidierte Psychoanalyse* gegen Versuche stellt, die Bedeutung der Triebdynamik zu relativieren. Dies gilt insbesondere für das Bestreiten der Rolle der libidinösen Triebe wie auch der Bedeutung der Kindheitserinnerungen (vgl. Adorno 2018a: 22f.). Insbesondere wendet sich Adorno gegen die Idee eines in sich geschlossenen Subjekts, da dies „[...] einen harmonistischen Glauben an die Einheit der Person [impliziert], die in der bestehenden Gesellschaft unmöglich, vielleicht nicht einmal zu ersehnen ist“ (ebd.: 25). Freud selbst habe mit seiner Theorie hingegen das „Wesen der gesellschaftlichen Verstümmelung“ (ebd.) erkannt. Ebenso wird die Idee eines kohärenten Subjekts als „Voraussetzung der Milieutheorie“ (ebd.: 26), nach der das jeweilige Milieu¹⁸⁵ die Persönlichkeitsbildung allein bestimme, angesehen und daher kritisch betrachtet. Adorno betont, „daß nicht nur das Individuum, sondern schon die Kategorie der Individualität ein Produkt der Gesellschaft ist“ (ebd.: 27) und folgert: „Anstatt erst das Individuum aus den gesellschaftlichen Prozessen herauszuschneiden, um dann deren formenden Einfluß zu beschreiben, hätte eine analytische Sozialpsychologie in den innersten Mechanismen des Einzelnen bestimmende gesellschaftliche Kräfte aufzudecken.“ (ebd.) Wenn eine wesentliche Ursache von Konflikten tatsächlich mit der Libido verknüpft sei, müssten „jene Punkte [...], wo das gesellschaftliche Prinzip der Herrschaft mit dem psychologischen der Triebunterdrückung koinzi-

185 Gegenüber dem Adorno zufolge auf objektiven Faktoren beruhenden Klassenbegriff, der analog zu den Ausführungen von Marx auf der Stellung der Individuen zu den Produktionsmitteln beruht (vgl. Adorno 2018a: 355), basieren die in der Theorie beschriebenen verschiedenen Milieus auf „ähnliche[n] Werthaltungen, Prinzipien der Lebensgestaltung, Beziehungen zu Mitmenschen und Mentalitäten“ (Hradil 2006: 4).

diert“ (ebd.), Ziel der Psychoanalyse sein. Anhand mehrerer Beispiele arbeitet Adorno eine „Sympathie für Anpassung“ (ebd.: 34) auf Seiten neuerer Strömungen der Psychoanalyse, namentlich derjenigen Horneys,¹⁸⁶ heraus. Diese zentrale Stellung der Anpassung des Individuums an die Gesellschaft indes findet sich bereits bei Freud und somit bereits im Ursprung der Psychoanalyse: „Im Namen des Realitätsprinzips rechtfertigt sie die psychischen Opfer des Individuums, ohne das Realitätsprinzip selber einer rationalen Prüfung auszusetzen.“ (ebd.: 39)¹⁸⁷ Bei Freud selbst seien es vor allem die unaufgelösten Widersprüche, die der Psychoanalyse Relevanz verliehen:

„Er macht den antagonistischen Charakter der gesellschaftlichen Realität offenbar, soweit innerhalb der vorgezeichneten Arbeitsteilung seine Theorie und Praxis reicht. Die Unsicherheit des eigentlichen Zwecks der Anpassung, die Unvernunft vernünftigen Handelns also, die die Psychoanalyse aufdeckt, spiegelt etwas von objektiver Unvernunft wider.“ (ebd.: 40)

An anderer Stelle heißt es, Freud schwanke „theorielos und in Anpassung ans Vorurteil, ob er den Triebverzicht als realitätswidrige Verdrängung negieren oder als kulturfördernde Sublimierung preisen soll“ (Adorno 2003a: 67). Dieser „Januscharakter“ (ebd.) der freudschen Theorie weist auf einen eben solchen in der Gesellschaft – auf deren grundlegenden Antagonismus – hin. In den revisionistischen Richtungen der Psychoanalyse würde hingegen der Aspekt der Anpassung, und damit die gesellschaftliche – zwanghafte – Integration verabsolutiert. Dementsprechend harsch fällt Adornos Urteil über die Psychoanalyse – trotz aller bei Freud genommenen Anleihen – letztlich aus:

„Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten, und ein gerader Weg führt vom Evangelium der Lebensfreude zur Errichtung von Menschenschlachthäusern so weit hinten in Polen, daß jeder der eigenen Volksgenossen

186 Dass Adorno seine Kritik an der „revisionistischen“ Psychoanalyse vor allem an der Theorie Horneys exemplifiziert, ist möglicherweise darauf zurückzuführen, dass es sich bei ihr um eine Mitarbeiterin Erich Fromms handelte, Adorno hier also auf Umwegen den ehemaligen Kollegen attackierte.

187 Marcuse kritisierte an Freud in diesem Zusammenhang, dass dieser unhistorisch vorgegangen sei und das Realitätsprinzip, das in der kapitalistischen Gesellschaft mit dem Leistungsprinzip identisch sei, verabsolutiert habe (vgl. Marquard 2007b: 30799).

sich einreden kann, er höre die Schmerzensschreie nicht. Das ist das Schema der ungestörten Genußfähigkeit. Triumphierend darf die Psychoanalyse dem, der es beim Namen nennt, bestätigen, er habe halt einen Ödipuskomplex.“ (ebd.: 70)

Wiederum geht es hierbei um die Stellung des Individuums im gesellschaftlichen Ganzen; subjektive Genussfähigkeit steht unter dem Vorbehalt der insgesamt falsch eingerichteten Gesellschaft. So heißt es auch an anderer Stelle: „Nicht bloß die objektive Möglichkeit – auch die subjektive Fähigkeit zum Glück gehört erst der Freiheit an.“ (ebd.: 102) Zwar ist eben diese Fähigkeit sicher nicht das geringste Ziel von Gesellschaftsveränderung, kann aber im umfassenden Sinn eben auch nur als Folge derselben gedacht werden. Entsprechend komplex ist das Verhältnis der Kritischen Theorie zu Möglichkeiten der Individualisierung: Eine wirkliche Versöhnung der individuellen Freiheit mit der Gesellschaft ist nur jenseits der gegenwärtigen Welt denkbar; Versuche, ein wie auch immer definiertes individuelles Glück innerhalb der bestehenden Verhältnisse einzufordern, bergen immer die Gefahr der Apologie derselben.

Im Aufsatz *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* – „das Resümee einer zu diesem Zeitpunkt gut dreißig Jahre umfassenden Auseinandersetzung mit der Freudschen Theorie“ (Schneider 2011: 283) – schreibt Adorno, dass die Revision der Psychoanalyse und die Überbetonung ihrer Integrationsleistung „der Kräfteverschiebung zwischen Gesellschaft und einzelem adäquat“ (Adorno 2018a: 83) sei. So begünstige der Zeitgeist auf der einen Seite einen durch nichts zu rechtfertigenden Narzissmus, auf der anderen ein großes Bedürfnis nach Kollektivität, wobei beides ein Anzeichen für eine verbreitete Ich-Schwäche sei. Mit dem Freudschüler Nunberg meint Adorno, „daß die Menschen im Übereifer der Anpassung und des prompten Reagierens auf Einzelsituationen die Ausbildung eines in sich festen, beharrenden, nicht von Situation zu Situation wechselnden Ichs nicht vollbringen können“ (Adorno 2003b: 99). Insbesondere die ökonomischen Anforderungen verhindern dies; Adorno verweist darauf, dass heute „die Arbeitsprozesse [...] gar nicht mehr die spezifisch individuellen Eigenschaften erfordern“ (Adorno 1971: 117), die Austauschbarkeit der Subjekte als solche der Austauschbarkeit der Arbeitskräfte folgt. Angesichts der zunehmenden Vergesellschaftung, also der Integration der Individuen in die gesellschaftlichen Mechanismen, sei es „in einem gewissen Sinn geradezu realitätsgerecht [...], wenn man das Ich nicht allzusehr ausbildet, nach dem alten Berliner Sprichwort: ‚Du hast’s gut – Du bist doof.‘“ (Adorno 2003b: 99)

Adorno diskutiert die wissenschaftlichen Probleme, die sich aus der disziplinären Arbeitsteilung zwischen Soziologie und Psychologie ergeben, vor allem aber die Folgen einer unreflektierten Nivellierung der Unterschiede zwischen soziologischer und psychologischer Perspektive. Er plädiert dafür, „die Gegenstandsbereiche von Psychologie und Gesellschaftstheorie bis auf weiteres strikt auseinanderzuhalten“ (Lohmann 2006a: 375). Am Beispiel Parsons‘ zeigt Adorno, wie durch eine „Harmonisierung“ (Adorno 2018a: 45) der Einzeldisziplinen inhaltliche Vorentscheidungen getroffen werden – dort etwa hinsichtlich der anzustrebenden Übereinstimmung zwischen dem Funktionieren der Gesellschaft und individuellen Bedürfnissen. Dies führe zu einem Integrationsverständnis, das ein „positivistisches Nachbild der Identität von Subjekt und Objekt“ (ebd.) sei. Dieser Integrationsbegriff, so Adorno, „[ließe] einem unvernünftigen Zustand der Gesellschaft Raum [...], wofern er nur Macht genug hätte, die ihm Angehörigen vorweg zu modellieren“ (ebd.: 45f.). Im Falle der modernen Gesellschaft bedeutet Integration folgerichtig vor allem die Inkorporierung ökonomischer Verhaltensmuster, die mit der „Angst vorm Ausgestoßenwerden“ (ebd.: 47) und der „gesellschaftliche[n] Sanktionierung des wirtschaftlichen Verhaltens“ (ebd.), die auf die ursprüngliche „Angst vor der physischen Vernichtung“ (ebd.) rekurriert, einhergeht.¹⁸⁸

In dieser Auseinandersetzung wird zunächst ein zentraler Aspekt deutlich: Adorno spricht sich dagegen aus, aus der jeweiligen Perspektive von Soziologie oder Psychologie die jeweils andere herrschaftlich in Dienst zu nehmen, also die disziplinären Eigenarten – insbesondere das Vokabular der jeweils anderen – unreflektiert der eigenen Disziplin anzupassen. So sei es etwa nicht zielführend, „wirtschaftliche Verhaltensweisen von Erwachsenen aus ihrer Kindheit“ (ebd.: 50) zu erklären, da jene den „objektiven ökonomischen Gesetzen folgen“ (ebd.). Adorno kritisiert auch an Freud einen „systemische[n] Zug [...], der mit Ausschließlichkeit und Herrschaftsdrang verfilzt war“ (ebd.). Das „Differenzpostulat“ (Lohmann 2006b: 380) Adornos, also das Bestehen auf der Unterscheidung von Psychologie und Soziologie, läuft auf die Forderung hinaus, „daß die Psychoanalyse vom Primat des Unbewußten und der Triebnatur ausgehen muß

188 Umgekehrt betrachte Freud die Soziologie „als auf eine Mehrheit von Menschen angewandte Psychologie“ (Adorno 2003b: 195). Auch diese Idee wird von Adorno strikt abgelehnt, da „die sozialen Zwänge, denen wir unterliegen, in einem so weiten Maß uns fremd und auswendig sind, daß wie sie gar nicht unmittelbar mit dem, was in uns und unserem werten Seelenleben vorgeht, identifizieren können“ (ebd.).

und daß die Gesellschaftswissenschaften von dem Anspruch ausgehen *müssen*, Gesellschaft sei das logische Apriori von Individualität“ (Reiche zit. n. Lohmann 2006b: 380, kursiv im Original).

In einem *Postscriptum* benannten Text konkretisiert Adorno, dass die von ihm geforderte Trennung beider Disziplinen Folge der repressiven Gesellschaft ist und mit dieser verschwinden würde. Aktuell aber sei der psychologische Bereich dem gesellschaftlichen Überbau angehörig, seine Ausformung letztlich also eine Folge der ökonomischen Grundlage (vgl. Adorno 2018a: 87) und laufe auf eine „Zerstörung des Ichs“ (ebd.: 83) hinaus: Das Ich als zwischen den Trieben und den gesellschaftlichen Ansprüchen vermittelnde Instanz kann seine Funktion unter den gegebenen Bedingungen nicht erfüllen. Dementsprechend sei die Trennung der Disziplinen zwar aus Sachgründen nötig, doch nicht absolut zu sehen. Auch die Herabsetzung des Subjekts sei nicht zu verabsolutieren: „Kritik am Individuum meint nicht dessen Abschaffung.“ (ebd.: 91) Aber: „Die Identität von Gesellschaft und Individuum in der Form, in der sie sich anbahnt, ist das vollendet Negative: so erfährt sie der Einzelne, durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden.“ (ebd.) Entsprechend ist die Integration von Individuen in die Gesellschaft nicht per se als positiv zu bewerten – im Gegenteil: Integration ist unter gegebenen Umständen vorwiegend als zwangsweise Unterordnung des Individuums unter gesellschaftliche Normen zu verstehen.

Die Rolle des Subjekts wird von Adorno hierbei auf doppelte Weise charakterisiert. So ist dieses

„auf der einen Seite Ideologie [...], weil es auf es tatsächlich nicht ankommt und weil sich überhaupt als Subjekt in dieser Gesellschaft zu fühlen, bereits etwas Scheinhaftes hat; auf der andern aber ist es auch das Potential, das einzige Potential, durch das diese Gesellschaft sich ändern kann, und in dem zwar alle Negativität des Systems sich speichert, zugleich aber doch auch das, was über das System, so wie es heute nun einmal ist, hinausweist.“ (Adorno 2003b: 254f.)

Dem entspricht die ambivalente Haltung Adornos gegenüber dem Individuum und der Frage der Individuation. Diese führt Adorno dazu, das Subjekt gegenüber den Anforderungen der Integration zu verteidigen, die angesichts der seit Marx' oder Lukács Zeiten fortgeschrittenen Universalisierung der Warenform, die sich inzwischen auf alle Formen menschlicher Kommunikation erstreckt, immer stärker auf das Innerste der Subjekte selbst bezieht; wie Winkler formuliert, ist „der innerpsychische Zusammenhang [...] zum sozialen Kitt geworden“ (Winkler 2016a: 78). Die

innere Natur – analog dem freudschen Es – wird von der Gesellschaft in Dienst genommen, um sich selbst zu erhalten. Dies, so Winkler, „macht Integration so verdächtig: Jede Form der Integration geschieht nämlich entweder um den Preis der instrumentalisierten Existenz, des verdinglichten Bewusstseins oder aber der Ich-Schwäche“ (ebd.: 79). Nicht zuletzt durch die Kulturindustrie werden die Subjekte der Gesellschaft angepasst: „Integration [...] vollzieht sich im Medium der grenzenlos gewordenen, nicht mehr gebremsten Scheinhaftigkeit, die nun im Inneren der Subjekte wuchert, indem sie sich diesen in ihrer Bedürftigkeit anbietet und anverwandelt.“ (ebd.: 79f.) Auf diese Weise schließt sich endlich der Verblendungszusammenhang, den die Individuen (tendenziell) weder durchschauen können, noch überhaupt durchschauen wollen.

Trotz dieser Diagnose zeigt sich bei Adorno nach seiner Rückkehr aus dem Exil eine intensive Beschäftigung mit Fragen von Bildung, Erziehung und Pädagogik – Bereiche, die unmittelbar mit Fragen der Integration und Individuation verbunden sind. Dies hängt mit dem Anspruch Adornos zusammen, einem möglichen Wiedererstarken faschistischer Ideen entgegenzuwirken; so „[ist] [d]ie Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, [...] die allererste an Erziehung“ (Adorno 2018c: 674). Gewissermaßen konkretisiert Adorno hier seinen kategorischen Imperativ und unterstreicht die herausgehobene Stellung des pädagogischen Bereichs für Fragen der Ethik in der Gesellschaft. An anderen Stellen heißt es dazu passend, dass der Erziehung die Aufgabe der „Entbarbarisierung“ (Adorno 1971: 120) oder der Herstellung von „Mündigkeit“ (ebd.: 133) zukomme. Zwar sei der Faschismus „keine psychologische, sondern eine gesellschaftliche Frage“ (Adorno 2018c: 678); aufgrund der mangelnden Perspektive, die Gesellschaft grundlegend zu verändern, sieht Adorno jedoch „Versuche, der Wiederholung entgegenzuarbeiten, notwendig auf die subjektive Seite abgedrängt“ (ebd.: 675f.) und spricht in diesem Zusammenhang von einer nötigen „Wendung aufs Subjekt“ (ebd.: 676).

Ein wichtiger Ausgangspunkt dieser Wendung ist die Darlegung Freuds, nach der „die Zivilisation ihrerseits das Antizivilisatorische hervorbringt und es zunehmend verstärkt“ (ebd.: 674) – eine offensichtliche Parallele zur Argumentation in der *Dialektik der Aufklärung*. Der gestiegene Anpassungsdruck auf die Individuen, so Adorno, führt zu Aggressionen (vgl. Adorno 2018a: 95), die angesichts der gesellschaftlichen Enge der verwalteten Welt, aus der ein Entkommen fast unmöglich scheint, verstärkt werden. Auf diese Weise verstärken sich parallel zur Integration auch die Zerfallstendenzen der Gesellschaft (vgl. Adorno 2018c 676), aus der sich die Gefahr eines Rückfalls in den Faschismus ergibt; einem solchen wieder-

rum soll mit Erziehung vorgebeugt werden. Durch eine in diesem Sinne bewusste Erziehung könne man zumindest „ein Klima schaffen, das einer Veränderung unvergleichlich viel günstiger ist als das heute im deutschen Erziehungswesen noch vorwaltende“ (Adorno 1971: 129).

Für Winkler ist es gerade die in diesem Feld enthaltene Dialektik, die – allen sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zum Trotz – die Anschlussfähigkeit der Kritischen Theorie an die Pädagogik herstellt. So impliziert sie einerseits die Autorität der Pädagog*innen, andererseits – trotz Verblendungszusammenhangs und weitgehender ökonomischer Determination – die Herstellung bzw. zumindest die Möglichkeit individueller Freiheit; es wird deutlich, dass beides eng zusammenhängt: „Konflikt, Kampf, subjektive Ablösung sind erforderlich, um die eigene Identität zu gewinnen.“ (Winkler 2016a: 80) Daher ist auch die Frage nach Autorität im Erziehungsprozess notwendig dialektisch; so schreibt Adorno, dass man „dort, wo es sich um die formativen Prozesse der Persönlichkeit, also um Erziehung in einem allerweitesten Sinn handelt, ganz sicher der Bildung des autoritätsgebundenen Charakters entgegenarbeiten“ (Adorno 2016c: 364) und „konsequent antiautoritär“ (ebd.) handeln müsse. Andererseits ist Autorität nicht per se problematisch, was sich leicht am Begriff der Sachautorität zeigen lässt. Auch in der Erziehung kann Autorität eine wichtige Rolle zukommen, wenn es hierbei nicht um die bloße Reproduktion eingeschliffener Hierarchien geht: „[W]enn die Eltern dem Kind ‚eine auf die Pfoten hauen‘, weil es einer Fliege die Flügel ausreißt, so ist das ein Moment von Autorität, das zur Entbarbarisierung beiträgt.“ (Adorno 1971: 131) So ist es auch zu erklären, dass Adorno Autonomie und Autorität nicht als komplementäre Begriffe ansieht; individuelle Emanzipation ist „nicht einfach das Aufmucken gegen jede Art von Autorität“ (ebd.: 140): Adorno verweist auf Forschungsergebnisse von Frenkel-Brunswik, nach denen „sogenannte brave Kinder als Erwachsene eher zu autonomen und opponierenden Menschen geworden sind als refraktäre Kinder, die dann als Erwachsene sofort mit ihren Lehrern am Biertisch sich versammelt und die gleichen Reden geschwungen haben“ (ebd.).¹⁸⁹

189 In der *Minima Moralia* findet sich ein Aphorismus, in dem Adorno fast wortgleich über das Verhalten ehemaliger Mitschüler schreibt und meint, darin rückblickend Anzeichen für den kommenden Faschismus finden zu können: „Jene aber, die immerzu trotzig gegen die Lehrer aufmuckten und, wie man es wohl nannte, den Unterricht störten, vom Tag, ja der Stunde des Abiturs an jedoch mit den gleichen Lehrern am gleichen Tisch beim gleichen Bier zum Männerbund sich zusammensetzten, waren zur Gefolgschaft berufen, Rebellen, in deren ungeduldigem Faustschlag auf den Tisch die Anbetung der Herren

Die Identifikation mit einer Autoritätsperson wird somit folgerichtig von Adorno als wichtige Stufe des Individuationsprozesses angesehen, ohne dass diese allerdings zu „verherrlichen und festzuhalten“ (ebd.) wäre. So ist es wohl auch zu verstehen, wenn Adorno sich für den „Abbau jeglicher Art von unerhellter Autorität vor allem in der frühkindlichen Erziehung“ (ebd.: 131) ausspricht: Autorität stellt zwar einen wichtigen Faktor in der Erziehung dar, muss jedoch sich selbst reflektieren, um ihrer Aufgabe – nämlich letztlich der Autonomie des Kindes zu dienen – gerecht werden zu können.¹⁹⁰

Für Adorno ist die Identifikation des Kindes mit einer Vaterfigur zentral – positiv wie negativ. Er stellt heraus, „daß durch Unterdrückung, besonders durch heftige, brutale väterliche Autorität, sich sehr oft das konstituiert, was man psychoanalytisch den ödipalen Charakter nennt“ (Adorno 2016c: 372), den Adorno in einen engen Zusammenhang zu autoritären Verhaltensweisen bringt. Dies habe sich im gesellschaftlichen Wandel allerdings geändert. So sei eines der dringendsten Probleme die Entstehung des *manipulativen Charakters* infolge „eine[r] bestimmte[n] Art von Kälte und Beziehungslosigkeit, die die Kinder in ihrer frühen Kindheit erfahren“ (ebd.: 372f.). Adorno fährt fort: „Es ist die Reaktion auf einen Mangel an Affekt, und Affekt kann man nicht predigen. Daß es zur Freiheit des Affekts nicht kommt, liegt an unserer Gesellschaft selber.“ (ebd.: 373) Unter Kindern, die unter einem solchen Mangel an Affekt leiden, sei wiederum das Potenzial für antisemitische Einstellungen, die im Komplex von Barbarei, Unmündigkeit und Faschismus eine Schlüsselstellung einnehmen, besonders hoch. So kommt Adorno zu dem Schluss, dass die Ursachen für solche Einstellungen „im allgemeinen im Elternhaus zu suchen“ (ebd.) seien. Pädagogik müsste hier schon früh ansetzen um „auf irgendeine Weise – und in dem ‚auf irgendeine Weise‘ steckt das ganze Problem – [...] den Kindern das zu geben, was ihnen zu Hause fehlt“ (ebd.: 374) – auch auf die Gefahr hin, Konflikte mit den Eltern austragen zu müssen. Insbesondere sollte auf diese Weise auf „public opinion leaders“ (ebd.)

schon dröhnte.“ (Adorno 2003a: 220) Paffrath betont, dass eben diese biographische Einbettung ein wesentlicher Grund für die Betrachtung von Erziehung und Kindheit im Spätwerk Adornos ist (vgl. Paffrath 1992: 40).

- 190 Schluß zeigt, dass das Paradoxon, durch Autorität Autonomie herzustellen, bereits von Kant thematisiert wird, bei dem es um den Gegensatz von Freiheit als Ziel und Zwang als Mittel der Erziehung geht: „Erziehung möchte sich selbst überflüssig machen, indem sie das zu erziehende Individuum aus der Erziehung entlässt, dass es mündig und also frei wird. Dieses Ziel sucht die Erziehung allerdings zu erreichen, indem sie Zwang ausübt.“ (Schluß 2007: 37)

unter Kindergartenkindern und Schüler*innen eingewirkt werden. Ebenso sei ausschließendes Verhalten – sowohl durch Schüler*innen als auch durch Lehrende¹⁹¹ – zu problematisieren und, falls nötig, entsprechend zu sanktionieren.¹⁹² Selbstverständlich können pädagogische Institutionen – die Adorno zufolge in der Regel den „Prototyp menschlicher Entfremdung überhaupt“ (Adorno 1971: 82) darstellen – nicht ersetzen, was grundständig im Elternhaus versäumt wurde. Zu fordern, „den Kindern mehr Wärme zu geben“ (Adorno 2018c: 688), würde die spezifische Situation beruflich vermittelter Verhältnisse verfehlen; dies „dreht die Wärme künstlich an und negiert sie dadurch“ (ebd.). Stattdessen wäre „der Kälte zum Bewußtsein ihrer selbst zu verhelfen“ (ebd.: 689). Mit anderen Worten: Auch hierbei geht es um die Bewusstmachung der gesellschaftlichen Strukturen und der innerpsychischen Wirkungen, die sie zeitigen – mit einem Wort um Aufklärung.

Exemplarisch für den angesprochenen manipulativen Charakter werden von Adorno an anderer Stelle Eichmann oder Höss genannt. Wichtige Eigenschaften dieses Typs sind zunächst „Organisationswut“ (Adorno 2018c: 683) und Ablehnung jeglicher Utopien. Außerdem, so Adorno, sei dieser Typ „besessen vom Willen of doing things, Dinge zu tun, gleichgültig gegen Inhalt solchen Tuns. Er macht aus der Tätigkeit, der Aktivität, der sogenannten efficiency als solcher einen Kultus, der in der Reklame für den aktiven Menschen anklingt“ (ebd.) – die bereits in *Sur l'eau* geäußerte Kritik am Aktivitätsideal wird wiederholt und in einen konkreten gesellschaftlichen Kontext eingebettet. Ebenso wird auch das Thema der Beherrschung von – hier vor allem innerer – Natur erneut aufgegriffen: „Erst haben die Menschen, die so geartet sind, sich selber gewissermaßen den Dingen gleichgemacht. Dann machen sie, wenn es ihnen möglich ist, die anderen den Dingen gleich“ (ebd.: 684) – die Verdinglichung des Bewusstseins führt zu einer Selbstentfremdung, die schließlich zur Voraussetzung wird, andere als Dinge zu behandeln. Nicht zuletzt dies ermöglichte letztlich auch die administrative Abwicklung der Shoa, die als bürokratisch zu

191 Diesbezüglich sieht Adorno auch eine „Notwendigkeit psychoanalytischer Schulung und Selbstbesinnung im Beruf der Lehrer“ (Adorno 1971: 83).

192 Adorno unterstreicht die Bedeutung davon, „daß man diese Kinder zum Sprechen bringt, daß sie lernen, sich auszudrücken, und zwar gar nicht nur wegen der kathartischen Wirkung, die von der Sprache überhaupt ausgeht. Jene Kinder [...] haben vielfach Rancune gegen die, welche reden können, die Ausdrucksfähigen.“ (Adorno 2016c: 377) Unschwer lässt sich dem entnehmen, dass Adorno auch den Anti-Intellektualismus als wichtiges gesellschaftliches Problem identifiziert.

verrichtende Lohnarbeit rational in den Reproduktionsprozess der Gesellschaft eingebunden war.

In diesem Zusammenhang spricht sich Adorno auch gegen das Ideal der Abhärtung in der Erziehung aus, das lediglich eine „Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin“ (ebd.: 682) bedeute und zur Verdinglichung führe: „Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte.“ (ebd.) Keinesfalls aber geht es um eine „Beseitigung der Aggressionen“ (Adorno 1971: 122) an sich. Das beruht zum einen auf der Tatsache, dass auch dies eine Form gesellschaftlicher Bemächtigung der inneren Natur der Individuen darstellen würde, zum anderen auf einer Differenzierung verschiedener Formen von Aggression und Gewalt. Als barbarisch ist es anzusehen, wenn Gewalt um ihrer selbst Willen – oder als „Gebrauch von Ellenbogen“ (ebd.: 127) als Mittel im kapitalistischen Wettbewerb – ausgeübt wird; andererseits „[gehört] zum Kampf gegen die Barbarei oder zu ihrer Abschaffung ein Moment von Empörung [...]“ (ebd.: 123), sodass „Gewalt dort, wo sie in einem transparenten Zusammenhang zu der Herbeiführung menschwürdigerer Zustände auch in ganz eingegengten Situationen führt, nicht ohne weiteres als Barbarei verurteilt werden kann“ (ebd.: 124). Die Individuen müssen also, nicht zuletzt um barbarische gesellschaftliche Verhältnisse umstürzen zu können, Zugang auch zu aggressiven und insofern archaischen Gefühlen behalten – in „Lämmchen“ (ebd.: 129) verwandelte Menschen hingegen wären angesichts von Unrecht kaum handlungsfähig; das „Lämmchenhafte“ (ebd.) würde so der Beibehaltung bestehender Ordnungen dienen und wäre insofern „selber wahrscheinlich nur eine Form des Barbarischen“ (ebd.).

Schaefer macht auf die deutliche Bezugnahme Adornos auf die „neuhumanistische Bildungstheorie“ (Schaefer 2017: 36) – insbesondere auf „Schiller und Humboldt“ (ebd.) – aufmerksam. Mit Humboldt ist Adorno der Überzeugung, dass in Bildung und Erziehung „den Heranwachsenden ein Raum zur Verfügung gestellt [werden sollte, K. R.], in dem sie vor (direkten) gesellschaftlichen Anforderungen geschützt sind“ (ebd.). Im Gegensatz zu Humboldt glaubt Adorno allerdings nicht an eine gelingende Versöhnung zwischen Individuum und Gesellschaft durch Erziehung innerhalb der bestehenden Verhältnisse. Die von Humboldt ins Spiel gebrachten Ideale der Bildung können unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen nicht als Bildungsideal dienen:

„In der verwalteten Welt, in der die Tugenden der Persönlichkeit: unabhängiges Urteil, allseitige Entfaltung der Kräfte, Widerstand ge-

gen das bloß von außen Aufgezwungene, geduldige Selbstversenkung nicht mehr honoriert werden, erscheinen jene Tugenden als Sand in der Maschinerie.“ (Adorno 2016c: 328)

Autonomie kann somit kaum mehr als allgemein erwünschtes Bildungsziel gelten. Das Individuum, dessen Existenz in einer empathischen Bedeutung Adorno überhaupt anzweifelt, „überlebt heute nur als Kraftzentrum des Widerstandes“ (Adorno 1971: 118), als Bezugspunkt, der keine reale Existenz oder Gültigkeit für sich beanspruchen darf. Dies solle allerdings nicht kaschiert werden: Vielmehr sei der „Bruch selber bewußt [zu, K. R.] machen, anstatt ihn zuzuschmieren und irgendwelche Ganzheitsideale oder ähnlichen Zinnober zu vertreten“ (ebd.: 119).

Dass der gesellschaftliche Zusammenhang die Herausbildung eines in sich konsistenten Individuums behindert, affiziert auch die Bereiche von Bildung und Erziehung, die innerhalb dieses gesellschaftlich vorgegebenen Rahmens agieren. Adorno entwirft die *Theorie der Halbbildung*, nach der Bildung in der Moderne vor allem als Mittel der individuellen Anpassung zu dienen habe, während sie im 19. und frühen 20. Jh. – zumindest dem Ideal nach – „stillschweigend als Bedingung einer autonomen Gesellschaft“ (Adorno 2018a: 97) galt; inhaltlich sei Bildung „nichts anderes als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung“ (ebd.: 94). Adorno gesteht damit zwar dem Ziel der Anpassung eine Berechtigung zu, verweist aber mit Nachdruck darauf, dass Bildung sich darin nicht erschöpfen dürfe. So werde der „Anpassungsprozeß heute eher automatisch besorgt“ (Adorno 1971: 110), sodass es nun eher Aufgabe von elterlicher, schulischer und universitärer Erziehung sein sollte, „Widerstand zu kräftigen“ (ebd.). Bildung in einem empathischen Sinne rückt bei Adorno offenbar in die Nähe seines erweiterten Erfahrungsbegriffs. Diese Möglichkeit zur Erfahrung wird allerdings in der Halbbildung „ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird“ (Adorno 2018a: 115). Institutionell zeige sich Halbbildung in der Vermittlung bloßer Fakten, ohne die Möglichkeit, Zusammenhänge zwischen diesen herzustellen. So werde im Bereich der politischen Bildung häufig eine Personifizierung objektiver Verhältnisse betrieben, statt das Wissen um zugrundeliegende Strukturen weiterzugeben. Dadurch werden gesellschaftliche Erkenntnis tendenziell behindert und Sympathien für irrationalistische Denkweisen gefördert, während die gesellschaftlichen Verhältnisse tendenziell als unveränderlich gelten (vgl. ebd.: 118f.) – Halbbildung ist dementsprechend nicht zuletzt Einübung verdinglichten Denkens.

Adorno argumentiert, dass allerdings auch die Aufrechterhaltung eines überkommenen Bildungsbegriffs keine Lösung darstellen könne: Der klassische bürgerliche Bildungsbegriff, der auf individuelle Entfaltung zielte und mit der Bildung aller ihrer Mitglieder eine Bildung der gesamten Gesellschaft verband, sei mit dem ideellen Anspruch der bürgerlichen Gesellschaft auf Verwirklichung von Freiheit verbunden. Da dieser Anspruch in der gesellschaftlichen Realität nicht umgesetzt werden konnte, hat sich Adorno zufolge auch der bürgerliche Bildungsbegriff überlebt, der nur als Ideologie, als „Fetisch“ (ebd.: 97) weiter besteht.¹⁹³ Allerdings „[t]augt jedoch als Antithese zur sozialisierten Halbbildung kein anderer als der traditionelle Bildungsbegriff, der selber zur Kritik steht“ (ebd.: 102). Adorno konstatiert eine „Antinomie“ (ebd.: 119): Kritische Theorie kann sich weder auf eine abstrakt gebliebene Bildungsidee, noch auf eine affirmative Halbbildung einseitig positiv beziehen, auch wenn sie klar auf Seite der Bildung steht. So ist „an der Bildung festzuhalten, nachdem die Gesellschaft ihr die Basis entzogen“ (ebd.: 121), wobei sich Bildung jedoch – anders als im Idealismus des 18. und 19. Jh. – nicht ungebrochen auf Geist oder Kultur berufen kann: „Sie hat aber keine andere Möglichkeit des Überlebens als die kritische Selbstreflexion auf die Halbbildung, zu der sie notwendig wurde.“ (ebd.)

Näher geht Adorno auf Fragen von Bildung und Erziehung vor allem in Vorträgen ein, in denen er sich mit der Frage befasst, wie ein erneuter *Rückfall in die Barbarei*, wie ihn das Dritte Reich dargestellt hatte, verhindert werden könnte. Auch dies hängt unmittelbar mit Bildung zusammen, die jedoch eng mit gesellschaftlichen Fragen verbunden sein soll, wie Adorno am Beispiel politischer Bildung ausführt. Diese, so Adorno, könne sich nicht auf die Vermittlung von Verfahrensweisen beschränken, sondern müsse auch die Vermittlung soziologischer Kategorien – in Adornos Worten „das wirkliche Kräftespiel der Gesellschaft“ (Adorno 2019: 381) – beinhalten. Auch solle etwa ein praktisches Erlernen demokratischer Prinzipien in eine umfassende Aufklärung über Politik eingebunden sein. Als Beispiele nennt Adorno die Bedeutung der Schüler*innenvertretung an Schulen – wenn deren Beteiligungsrechte über bloße Scheinpartizipation

193 Dies bedeutet allerdings nicht, dass Adornos Kritik hier auf dem idealisierten Bild einer Vergangenheit beruht, in der Bildung ihrem Begriff entsprochen hätte: „Dass Bildung nun selbst zur bloßen Eingliederung in gesellschaftliche Denk- und Handlungsmuster geworden ist, meint dabei nun gerade nicht eine Verfallsbehauptung derart, dass es zunächst eine Zeit gelingender Bildung gegeben habe, die nun von gesellschaftlichen Entwicklungen überrollt worden wäre.“ (Schaefer 2017: 38)

hinausgehen – (Adorno 2016c: 378) sowie die Vermittlung demokratischer Werte durch Institutionen der Erwachsenenbildung (vgl. ebd.: 329). Trotz häufig negativer Urteile über Massenmedien bringt er aufgrund seiner Verbreitung auch das Fernsehen als Möglichkeit der Wissensvermittlung ins Spiel (vgl. Adorno 1971: 50f.). Adorno macht deutlich, dass es dabei nicht um die Vermittlung bloß formaler demokratischer Regeln gehen kann, was seiner Meinung nach zu einer Formalisierung des Demokratiebegriffs führen müsse. Stattdessen sei dieser Begriff mit Erfahrung und Inhalt zu füllen,

„weil man unter Demokratie eben nur einen Inbegriff von Verfassungsbestimmungen und Spielregeln sieht und die Autonomie und die Selbständigkeit des eigenen gesellschaftlichen Verhaltens, also daß die Gesellschaft selber aus dem freien und vernünftigen Willen der Menschen soll eingerichtet werden können, gar nicht mehr überhaupt in den Blick bekommt, weil die Übermacht der Institutionen der Welt so groß ist, daß man schon kaum mehr die Freiheit und sicher nicht mehr die Kraft hat, sich vorzustellen, daß es anders sein könnte.“
(Adorno 2019: 383)

In Adornos Auseinandersetzung mit Fragen der Subjektivität im allgemeinen sowie Bildung und Erziehung im speziellen wird ersichtlich, dass Adorno entgegen der seit der *Dialektik der Aufklärung* vertretenen Diagnose eines universalen Verblendungszusammenhangs durchaus Möglichkeiten einer positiven Beeinflussung gesellschaftlicher Entwicklungen gefunden hat: Die Individuen sind zu Selbständigkeit, Mündigkeit und Selbstreflexion (vgl. Adorno 2018c: 676) zu erziehen bzw. zu bilden, um einen Rückfall in den Faschismus zu verhindern und darüber hinaus gehend eine Demokratisierung und Emanzipation der Gesellschaft möglich zu machen. Dabei ist sich Adorno auch der Probleme bewusst, die institutionalisierte Erziehung mit sich bringt: So impliziert Erziehung auch die Fähigkeit zur Realitätsprüfung, die wiederum „regelmäßig ein Moment von Anpassung“ (Adorno 1971: 109) beinhaltet. Diese Funktion der Erziehung hat durchaus ihre Berechtigung, da sie Menschen befähigt, sich in der vorhandenen Welt zurechtzufinden. Allerdings, so macht Adorno deutlich, darf sie hierbei nicht stehenbleiben: Grundanliegen muss es bleiben, an der Herstellung einer „Gesellschaft von Mündigen“ (ebd.: 107) mitzuwirken.

3.3 Zwischenfazit: Arbeit bei T. W. Adorno

Im zweiten Kapitel wurde gezeigt, dass Arbeit sowohl für die hegelsche als auch die marxische Theorie eine zentrale Kategorie darstellt. Von Hegel ist die weltbildende und wirklichkeitsgestaltende Bedeutung von Arbeit ebenso betont worden wie die enge Verbindung von Arbeit und gesellschaftlicher Stellung. Marx analysiert diesen Zusammenhang näher, indem er die kapitalistische Lohnarbeit ins Zentrum rückt. Diese wird von ihm als entfremdet charakterisiert – eine Kategorisierung, die auf der anthropologischen Grundannahme einer engen Verbindung von Arbeit und menschlicher Entwicklung fußt. Ein Ansatzpunkt der marxischen Kritik am Kapitalismus ist der für diese Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung spezifische Charakter der Arbeit, die in der bürgerlichen Gesellschaft nicht in ihrer schöpferischen Dimension, sondern vor allem als Quelle des Mehrwerts und damit Quelle des Kapitals und dessen gesellschaftlicher Macht – ihres gesellschaftlichen Gegenpols – von Bedeutung ist. Dennoch bleibt bei Marx die weltbildende Funktion von Arbeit ebenso im Blick, wie die durch sie eröffnete Möglichkeit einer zunehmenden Emanzipation der Menschheit von biologischen Notwendigkeiten und sozialen Repressionen, wobei der technische Fortschritt eine potentielle Verminderung benötigter individueller Arbeitsleistung verspricht. Arbeit ist hier insofern äußerst widersprüchlich charakterisiert. Diese Widersprüchlichkeit setzt sich auch bei Lukács fort, der in Anknüpfung an das Entfremdungstheorem den Aspekt der Verdinglichung betont: Lohnarbeit und die in ihr angelegten Prinzipien werden auf der einen Seite zum Strukturmodell der gesamten Gesellschaft und fördern mithin die Entfremdung der Individuen; auf der anderen Seite erlaubt die Arbeit eine positive Selbstzuschreibung als Angehörige der arbeitenden Klasse, was letztlich eine Voraussetzung für eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft ist.

Auch bei Adorno, der stark von Lukács und dessen Theorie der Verdinglichung beeinflusst ist, lässt sich an vielen Stellen zeigen, dass Lohnarbeit für ihn ein zentrales Moment kapitalistischer Gesellschaften darstellt: In der hegelschen und marxischen Tradition ist es die Arbeit, durch die die Welt hergestellt wird und durch die sich die Individuen in dieser einerseits verwirklichen, andererseits positionieren. Arbeit ist in der gegenwärtigen Gesellschaft somit ein wichtiger Bezugspunkt von Subjektivität; erinnert sei an die von Horkheimer und Adorno diagnostizierte „Verstümmelung“ durch „das Ausgenommensein von Arbeit“. Jedoch ist Arbeit nicht von den gegebenen gesellschaftlichen Umständen zu lösen: Mit Marx ist Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft vor allem Lohnarbeit. So richtet sich

Adorno auch gegen eine Hypostasierung von Arbeit: Sie ist das Mittel, mit dem die Gesellschaft mitsamt ihrer Negativität und Ideologien reproduziert wird. Letztlich wird die Arbeit selbst zur zentralen Ideologie; Produktivität und Aktivität werden von ihrer Bedeutung für die individuelle und gesellschaftliche Reproduktion losgelöst und zu Werten an sich stilisiert.

Hieran anknüpfend lässt sich eine erste Dimension der Kritik Adornos an Arbeit festhalten: Dabei handelt es sich um eine Positionierung gegenüber einer geschichtlichen Entwicklung, die nach den Theorien von Hegel und Marx teleologisch auf die Entfaltung der Vernunft bzw. auf die Etablierung einer klassenlosen Gesellschaft zuläuft. Dass diese positive Sicht der menschlichen Geschichte angesichts der Geschehnisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht haltbar ist, wurde bereits expliziert. Im Gegensatz dazu wird Geschichte bei Adorno, nicht zuletzt unter dem Einfluss Benjamins, vor allem als eine Abfolge von Katastrophen begriffen, die durch menschliches Handeln ausgelöst werden. Insofern ist die Kritik Adornos am Ideal der Aktivität auch eine Kritik am – in der bürgerlichen Gesellschaft bewusstlosen – Mitwirken der Individuen an eben jenen Katastrophen, deren Zusammenschau im Rückblick den Schein eines kohärenten geschichtlichen Zusammenhangs konstruiert. Somit wird in dieser Perspektive vor allem die konkrete Weise der Integration als *Integration in kapitalistische Lohnarbeit* problematisiert. Durch ihre Ubiquität wird Arbeit im allgemeinen und Lohnarbeit im besonderen als scheinbar natürliche Notwendigkeit verdinglicht. Hier zeigt sich zunächst ein Anschluss Adornos an Marx, insofern die Beteiligung der Arbeit an der Etablierung der Macht des Kapitals als Macht über die Arbeit selbst problematisiert wird. Die Perspektive einer Abkehr vom Ideal der Arbeit, die bei Marx selbst in der Definition gesellschaftlichen Reichtums als *disposable time* bereits angelegt ist, markiert eine signifikante Grenze zu vielen Interpret*innen der marxischen Theorien. Diese Abkehr ist somit auch als zentrales Element der Kritischen Theorie Adornos zu begreifen, das aus der Ablehnung eines optimistischen – oder auch nur kohärenten – Geschichtsbildes folgt und Nichttätigsein oder Muße als Gegenentwurf zum aktiven Menschen, der das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, in das Zentrum der Auseinandersetzung mit Arbeit rückt. Eine Affirmation der Arbeit – auch und gerade in der Nachfolge von Marx – bricht entsprechend nicht radikal genug mit der bürgerlichen Gesellschaft: Das Aktivitäts- und Produktivitätsideal wird von Adorno als Folge des Warenfetischismus interpretiert und kritisiert und diesem das Ideal der Bedürfnisbefriedigung entgegengesetzt.

Entscheidend für die zweite zu betrachtende Dimension der Kritik ist nicht die Integration als Integration *in* Lohnarbeit, sondern Integration als *Integration durch Lohnarbeit*. Problematisiert wird hier also weniger die Arbeit oder die konkrete Funktion von Lohnarbeit in der kapitalistischen Gesellschaft, sondern vielmehr die Idee der Integration als solche. Integration ist mit Adorno als Subsumtion des Individuums unter das gesellschaftliche Allgemeine und somit als Bedrohung des Subjektiven zu fassen; Arbeit wäre in dieser Perspektive somit vor allem Mittel der Unterwerfung des Subjekts unter gesellschaftliche Imperative. Allerdings können beide analytisch herausgearbeiteten Dimensionen real nicht voneinander getrennt werden: Dass gerade Arbeit Mittel der gesellschaftlichen Integration ist, wirkt auf Form und Inhalt der Arbeit ebenso zurück wie die zentrale Stellung der Arbeit im kapitalistischen Verwertungsprozess auf Idee und Praxis der gesellschaftlichen Integration wirkt. Arbeit und Integration sind in der Kritischen Theorie Adornos entsprechend ebenso wenig zu trennen wie deren Kritik.

Besonders deutlich werden diese Zusammenhänge im bereits zitierten Aphorismus *Sur l'eau* aus der *Minima Moralia*. Adorno radikalisiert hier den Ansatz der marxischen Arbeitskritik und bringt diesen mit dem individuellen Verhalten in Zusammenhang. Insbesondere die Verankerung der Subjektivität in der individuellen Produktivität ist Ziel der Kritik. Er entwirft allerdings keine konkrete Gegenutopie – erst recht keinen alternativen Gesellschaftsentwurf. Vielmehr zielt Adorno hier auf das individuelle Verhalten ab: *auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen* ist ein Verweis darauf, dass in den Individuen selbst eine Abkehr vom Aktivitätsideal nötig ist, um schlussendlich ein Ende der dialektischen Bewegung zu finden, eine Vollendung der Vorgeschichte und damit die Etablierung einer emanzipierten Gesellschaft zu ermöglichen. Unschwer lässt sich in diesem Bruch mit der Arbeit der von Benjamin vorgedachte Bruch mit der Geschichte erkennen. In der konsequenten Art der Ablehnung von Arbeit und Produktivität ist dieser Bruch mit der Geschichte gleichbedeutend mit einem Bruch mit der von Hegel und Marx als eine Welt der Arbeit beschriebenen Welt und, insofern sie sich affirmativ und positiv auf Arbeit beziehen, auch mit den Theorien von Hegel und Marx. Adorno setzt hier an jenem Punkt an, der in den dialektischen Entwicklungstheorien Marx' und Hegels den Endpunkt der Bewegung markiert: die vollendete Dialektik, die durch alle Widersprüche hindurchgegangen ist. Möglicherweise kommt Adorno dem utopischen Denken – und damit einem Verstoß gegen das Bilderverbot – nirgends so nah wie an dieser Stelle. Dies korrespondiert durchaus mit der Bedeutung von Arbeit in

den dialektischen Theorien: Insbesondere ihre zentrale Rolle in der Herstellung und Aufrechterhaltung des schlechten Ganzen ist es, die sie als Ziel von Adornos Kritik prädestiniert.

Deutlich wird jedoch auch, dass es nicht allein die gesellschaftlichen Verhältnisse sind, die einer Emanzipation entgegenstehen, sondern (auch) das individuelle Verhalten, das wiederum von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt wird. Es konnte gezeigt werden, dass Adorno durchaus Möglichkeiten identifiziert hat, beengende gesellschaftliche Verhältnisse zu überwinden; eine Schlüsselstellung nahmen in diesem Zusammenhang Fragen von Pädagogik, Bildung und Erziehung ein. Im nächsten Kapitel sollen nun die Soziale Arbeit, die an der Schnittstelle dieser Bereiche steht, und ihr Verhältnis zum beschriebenen Problemkomplex thematisiert werden.