Was bedeutet die Aktualität Kritischer Theorie?

Alex Demirović

1 Aktualität

Es gehört zu den Besonderheiten der Kritischen Theorie, daß sie nicht direkt und unvermittelt auf einen Gegenstand der kapitalistischen Gesellschaft losgeht und über ihn in einer objektivierenden Einstellung spricht. Die Kritische Theorie versteht sich konstitutiv als eine erkenntniskritische Theorie. Deswegen stellt sie nicht nur die Selbstverständlichkeit der gesellschaftlichen Phänomene in Frage und ist bemüht, ihren geschichtlichen, ihren produzierten Charakter zu begreifen, sondern auch die Geltung und Wahrheit der Erkenntnis und die Erkenntnishaltung derjenigen, die über den Gegenstand sprechen. Dies gilt auch in ihrem Verhältnis zu sich selbst. Sich auf das Terrain der Kritischen Theorie zu begeben, bedeutet demnach, eine bestimmte Haltung selbstkritischer Reflexion zu übernehmen, die die eigene Redeposition der Theorie und des Intellektuellen betrifft. In welchem Verhältnis befindet sich die Kritische Theorie zu ihrem Gegenstand, ist sie diesem Gegenstand angemessen, in welchem Verhältnis befindet sich das erkennende Subjekt zu dieser Theorie und deren Gegenstand?

Auch ihre eigene Aktualität selbst ist ein Gegenstand, über den die Kritische Theorie zu reflektieren hat. Sie fordert von sich selbst, modern, aktuell zu sein. Aber daraus ergibt sich sofort die grundsätzliche Frage danach, was genau diese Aktualität ist. Hat sie hinreichende Maßstäbe, diese Aktualität zu ermessen? Ist sie im Verhältnis zu sich selbst, im Verhältnis zu anderen Theorien und im Verhältnis zu ihrem Gegenstand der Gesellschaft nicht vielleicht überholt, muß sie sich erneuern und kann sie dies leisten?

Die Kritische Theorie stellt eine Herausforderung für die Intellektuellen dar, die in ihrem Namen sprechen und den Anspruch erheben, daß das, was sie tun, Kritische Theorie

A. Demirović (✉)
Institut für Kunstwissenschaft und Historische Urbanistik,
TU Berlin, Fakultät I, Franklinstraße 28/29, 10587 Berlin, Deutschland
E-Mail: demirovic@em.uni-frankfurt.de

R. Anhorn et al. (Hrsg.), *Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit*,
Perspektiven kritischer Sozialer Arbeit 12, DOI 10.1007/978-3-531-94024-3_2,
© VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden 2012

sei. Denn sie müssen sich der Frage stellen, ob ihre Einsichten und ihre theoretische Praxis dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung entsprechen. Für eine gewisse Zeit und in bestimmten Regionen – also in Westdeutschland in den 1960er Jahren – konnte die Antwort als beinahe selbstverständlich gelten. Aber die Frage der Aktualität war immer ein Streitpunkt. Zur Zeit ihrer Rückkehr aus dem Exil nach Deutschland waren Horkheimer und Adorno mit Max Benses Vorhaltung konfrontiert, daß ihre hegelianisierende Theorie im Kalifornischen Exil zwar überlebt habe, aber nicht mehr zeitgemäß sei. Nach dem Tod Adornos veröffentlichte Claus Grossner einen Artikel in der „Zeit", einer der großen liberalen Zeitungen Deutschlands, mit dem Titel: „Frankfurter Schule am Ende". In derselben Zeitung hat Peter Sloterdijk 1999 mit der suggestiven Feststellung, die Kritische Theorie sei tot, den Wunsch verbunden, sie möge es sein (vgl. Demirović 2000). Als Jürgen Habermas 1983 seine Lehrtätigkeit an der Universität Frankfurt wieder aufnahm, sprach er ähnlich wie schon 1970 davon, daß er nicht die Absicht habe, „die Tradition einer Schule fortzusetzen" (Habermas 1983, S. 209). Sein Argument wird von der Unterscheidung zwischen theoretischer Motivation und Aktualität getragen. Er habe nicht den falschen Ehrgeiz, „eine Sache dogmatisch fortzubilden, die in ihren philosophischen Antrieben einer anderen Zeit angehört. Jenes Denken, das man retrospektiv der Frankfurter Schule zurechnet, hat auf die zeitgeschichtlichen Erfahrungen mit dem Faschismus und dem Stalinismus, hat vor allem auf den unfassbaren Holocaust reagiert. Eine Denktradition bleibt nur dadurch lebendig, daß sich ihre wesentlichen Intentionen im Lichte neuer Erfahrungen bewähren; das geht nicht ohne Preisgabe überholter theoretischer Inhalte. (. . .) Deshalb ist Exploration und rücksichtsloser Revisionismus das angemessene Verhalten." (Ebd., S. 209 f.) Axel Honneth hat in ähnlicher Weise die Ansicht vertreten, daß durch die aufeinander folgenden Wellen der internationalen Rezeption seit den 1980er Jahren das alte Projekt der Kritischen Theorie nach und nach entzaubert und es auf das „realistische Maß eines überprüfbaren Theorieansatzes gebracht" worden sei. Allein in den Texten der randständigen Personen Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer oder auch Erich Fromm hätten sich die gesellschaftstheoretischen Mittel finden lassen, mit denen die von Horkheimer formulierten Intentionen „erfolgversprechend hätten umgesetzt werden können" (Honneth 1999, S. 26). Es entsteht also ein Feld von Begriffen, die eine spezifische Zeitlichkeit beinhalten: ursprünglicher philosophischer Antrieb und wesentliche Intention auf der einen Seite, Aktualität und zeitgeschichtliche Erfahrung auf der anderen Seite. Das sind keine unproblematischen Begriffe. Denn eine doppelte Willkür ist denkbar. Erstens kann zwar an der ursprünglichen Intention festgehalten, sie kann aber auch hermeneutisch missdeutet werden. Es stellt sich demnach die Frage, was als ursprüngliche Intention gilt und wer für sich in Anspruch nehmen darf, diese Intention festzulegen. Zweitens kann auch die Aktualität derart bestimmt werden, daß sie der Theorie jede Möglichkeit der Aktualisierung der Theorie abspricht. Dies legt Habermas nahe, wenn er sagt, daß selbst der ursprüngliche philosophische Antrieb einer anderen Zeit angehöre, mit anderen Worten: nicht mehr aktuell sei. Es entsteht also durch die Behauptung eines zeitlichen Abstands zwischen der ursprünglichen Intention und der neuen Erfahrung eine Lücke, die notwendigerweise zu Streitigkeiten zwischen allen denen führen muß, die sich in der Tradition

dieser Theorie sehen. Denn alles steht nun zur Diskussion: die Intentionen und Antriebe der Theorie und deren Gültigkeit, die Bedeutung zeitgeschichtlicher Ereignisse und der Aktualität, schließlich sogar der Charakter, die Bedeutung der Theorie.

Es gibt keinen Zweifel, Adorno fordert Aktualität ein, den Hass auf die Aktualität hält er für reaktionär, Theorie muß auf der Höhe der Zeit und an der Zeit sein. Dies aber bedeutet, daß sich die Theorie in der Zeit ändern muß. Über die eigene Theorie urteilen Horkheimer und Adorno bei Gelegenheit der Neuveröffentlichung der „Dialektik der Aufklärung" 1969, daß das Buch an vielen Stellen der Realität von heute nicht mehr angemessen sei, unverändert könne an der Theorie nicht festgehalten werden, die Wahrheit der Theorie habe einen Zeitkern und könne nicht als unveränderliche der geschichtlichen Bewegung entgegengesetzt werden. Neben dem Begriff des Zeitkerns der Wahrheit ist nicht weniger wichtig der Begriff der „geschichtlichen Bewegung". Denn dieser Begriff macht verständlich, daß die Ereignisse in den Strom einer historischen Dynamik eingebettet und von Gesetzmäßigkeiten bestimmt sind, die sich allein der Theorie erschließen. Das, was als aktuell gilt, wird offensichtlich wiederum von der Theorie bestimmt. Aktuell ist nicht das, was in der Tagespresse als aktuell ausgewiesen wird, auch nicht das, was in einer wissenschaftlichen Disziplin als aktuelle Theorie diskutiert wird. Intellektuelle, die immerzu auf der Höhe der Zeit sein wollen, haben dieser nichts mehr entgegenzusetzen und verfallen dem Opportunismus und Konformismus. Es entspricht selbst der Logik des gesellschaftlichen Prozesses, alle Verhältnisse zu rationalisieren und die Subjekte von oben her auf die Höhe der Zeit zu zwingen. Die Kritische Theorie versteht sich selbst nicht als eine Fortschritts- und Modernisierungstheorie, sondern nimmt in Anspruch, dort konservativ zu sein, wo es um die Bewahrung von Residuen von Freiheit geht, die sie durch die Tendenz zur totalen Integration bedroht sieht. Die Zeitlichkeit von sozialen Verhältnissen, von Institutionen, von Theorien wird demnach von der Theorie selbst geprüft und bewertet. Dies rechtfertigt die Behauptung, daß der Humboldt'sche Bildungsanspruch, die Stellung der Philosophie an der deutschen Universität, die Musik Bachs oder die Gedichte Eichendorffs aktuell sein können. Die Perspektive kann deswegen umgekehrt werden. Das selbstgerechte Tribunal der Gegenwärtigen über die Früheren lehnt Adorno ab. Das Neue ist nicht allein aktueller, weil es zeitlich das Spätere ist. Die Älteren haben das Recht, die gegenwärtig Lebenden zu fragen, ob sie sich im Lichte früherer Erkenntnisse bewähren. „Das führt dann zu der im letzten Jahr ad nauseam wiedergekäuten Frage, ob Kant noch zeitgemäß sei, ob er uns (. . .) noch etwas zu sagen habe, als müßte er sich den intellektuellen Bedürfnissen einer vom Kino und den illustrierten Zeitungen präparierten Menschheit anpassen und als müßte nicht diese vielmehr erst einmal auf die ihnen aufgezwungenen lieben Gewohnheiten verzichten, ehe sie sich anmaßt, die Vitalität dessen zu begutachten, der den Traktat vom ewigen Frieden schrieb." (Adorno 1955, S. 324 f.) Die Frage ist demnach nicht allein, was Kant, Marx oder Adorno uns zu sagen haben, sondern umgekehrt: was können, was haben wir heute jenen Vordenkern der Kritischen Theorie zu sagen. Aktuell sein kann also auch das Unabgegoltene, das, was in der historischen Bewegung enthalten ist, was sie mit bestimmt. Das ist indirekt auch die Antwort auf die sich aufdrängende Frage, warum bei all den Veränderungen, der die Theorie unterworfen ist, immer noch an der Kritischen

Theorie festgehalten werden sollte, warum nicht für eine andere Theorie optiert wird. Hat sich ihr Veränderungspotential nicht erschöpft? Nötigt nicht die historische Veränderung selbst noch dazu, die Grundlagen der Kritischen Theorie aufzugeben, also auch das, was als ihre ursprüngliche Intention charakterisiert wird? Wir bewegen uns weiter in dieser theoretischen Tradition, weil sie ein Erbe ist und wir ihr antworten müssen. Derrida hat es mit Blick auf Marx betont: „Wir sind Erben – das soll nicht sagen, daß wir dies oder das haben oder bekommen, daß irgendeine Erbschaft uns eines Tages um dies oder das bereichern wird, sondern daß das Sein dessen, was wir sind, in erster Linie Erbschaft ist, ob wir es wollen und wissen oder nicht." (Derrida 1995, S. 93) Es geht nicht anders. Den über den Dingen stehenden Standpunkt der freien Theoriewahl gibt es nicht. Was einmal gedacht wurde, ist selbst objektiv, ist ein begriffliches Verhältnis, in dem wir uns historisch immer noch bewegen. Deswegen erscheint es mir nicht richtig, zwischen ursprünglicher Intention und aktueller Erfahrung zu trennen. Das, was als ursprüngliche Intention erscheint, war selbst schon eine historisch spezifische Antwort, der weitere Antworten der Vertreter der Kritischen Theorie gefolgt sind und die eine ganze Tradition theoretischer Praxis konstituiert haben. Es geht darum, den geschichtlichen Prozeß zu begreifen, der zu dieser Gegenwart geführt hat, an dem die Theorie und ihre Vertreter teilgenommen und in dem sie mit ihrer eigenen theoretischen Praxis gewirkt haben.

Wir selbst befinden uns an diesem historischen Punkt und müssen unsererseits Antworten geben. Die Bemühungen um die Bestimmung der Aktualität stellen jeweils auch Vergewisserungen über die Spezifizität der theoretischen Praxis der Kritischen Theorie dar. Noch wenige Monate vor seinem Tod, im März 1969, erläutert Adorno einer Studentin in acht Thesen, was er als das Spezifische der Kritischen Theorie erachtet. Zunächst bestimmt er den Marxismus als kritische Theorie der Gesellschaft. Dies bedeute, daß er nicht hypostasiert, nicht einfach Philosophie werden könne. Die philosophischen Fragen seien offen, nicht durch Weltanschauung vorentschieden. Denn kritische Theorie gehe nicht auf Totalität, sondern kritisiere sie. Dem entsprechend sei kritische Theorie auch kein positiver Materialismus, sondern ziele auf die „Abschaffung des Materialismus als der Abhängigkeit von blinden materiellen Interessen." (Adorno 1969, S. 292) Da also der Gegenstand selbst ein historischer ist und nur auf Widerruf existiert, kann kritische Theorie nicht Wissenschaft sein, wie Marx und Engels es Adorno zufolge postuliert haben. Denn Wissenschaft sei als eine der Produktivkräfte in die Produktionsverhältnisse verflochten und unterliege selbst der Verdinglichung. Aus dieser Kritik folgt dann in These 6 die Feststellung einer gewissen Distanz zwischen der kritischen Theorie in ihrem Verhältnis zum Marxismus als kritischer Theorie. „Das heißt soviel wie daß in der kritischen Theorie der Marxismus – ohne daß er aufgeweicht würde – sich selbst kritisch reflektieren muß." (Ebd.) Als Selbstreflexion des Marxismus ist kritische Theorie identisch mit diesem, aber sie markiert auch eine reflektierte Distanz und Differenz zu ihm. In der Form der Kritischen Theorie erkennt der Marxismus sich selbst und das, was sich in seiner Tradition als falsch erweist. Die Kritische Theorie als Selbstreflexion tritt nicht an die Stelle des Marxismus, im Gegenteil gibt sie ihm die Möglichkeit der reflektierten Fortsetzung. Ohne Marxismus gibt es demnach keine Kritische Theorie, aber der Marxismus kann sich selbst nur fortsetzen, indem er seine

Praxis ändert, in der kritischen Theorie selbstreflexiv wird und seine theoretische Annahmen befragt: der Dialektik und Vernunft werden neues Gewicht und Bedeutung gegeben; die Begriffe der Totalität, des Materialismus und die Wissenschaftlichkeit werden in Frage gestellt, der subjektive Faktor wird als „Kitt" mit einbezogen, dem Überbau wird Rechnung getragen, er soll nicht von oben her abgefertigt werden. Schließlich wird noch die Autonomie der Theorie betont: die kritische Theorie sei praktisch, verfolge das Ziel einer menschenwürdigen Gesellschaft, doch die Einheit von Theorie und Praxis sei gegenwärtig nicht möglich.

Diese letzte, von Adorno vielfach geäußerte These ist die Bestimmung der Aktualität. Es ist nicht allein die zeitgeschichtliche Erfahrung von Faschismus oder Stalinismus. Denn für Horkheimer und Adorno erweist sich die „verwaltete Welt" insgesamt, also auch die Demokratien in den USA oder in Westeuropa, als ein Problem. Allerdings weisen jene realgeschichtlichen Prozesse auf fürchterliche Weise darauf hin, welchen Rückschlag das Projekt der Emanzipation der Menschheit erfahren hat. Doch handelt es sich um ein vorläufiges Scheitern, das eine bestimmte historische Phase kennzeichnet, eine Phase, in der zwar noch kritische Theorie möglich ist und nicht durch unmittelbare Gewalt verhindert wird, in der aber „gleichwohl doch gar nichts anderes als eine solche Theorie möglich ist, weil in dieser Phase, ohne daß wir absehen könnten wie lange, die Möglichkeit eingreifender, im Ernst umwälzender Praxis verstellt ist." (Adorno 1964, S. 215) Es geht darum, die Theorie selbstreflexiv fortzusetzen. Dies bedeutet, die Begriffe, die Theoreme der kritischen Theorietradition selbst kritisch darauf hin zu prüfen, ob sie kritisch genug und ob sie der historischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gewachsen sind – ob also nicht auch die Theorie zum Scheitern beigetragen habe, weil sie von innen her die Tendenz hatte, in Gegenaufklärung umzuschlagen.

Die Kritische Theorie ist als theoretische Praxis in den historischen Prozeß einbezogen und bestimmt die Aktualität auch durch die Stellung, die sie in und zu dieser Wirklichkeit einnimmt. Sie ist reflexiv auf den Marxismus bezogen, also auf dessen Entwicklung, die sie als Kritische Theorie selbst beeinflusst. Aber kann heute – wie dies Horkheimer und Adorno getan haben – so selbstverständlich von einer zusammenhängenden historischen Bewegung gesprochen werden. Ist ein solch mutiger Blick auf den historischen Prozess und den Stand der Emanzipation überhaupt möglich? Ist es sinnvoll, sich selbstreflexiv auf *den* Marxismus im Singular zu beziehen? Hat es nicht viele Marxismen und viele Formen der Selbstreflexion gegeben? Die historische Entwicklung hat den Marxismus ebenso wie die kritische Theoriebildung dezentriert. Dennoch meine ich, daß es richtig ist, das Projekt der Kritischen Theorie als ein Projekt zu begreifen, in dem sich alle die marxistischen, feministischen, antirassistischen Bemühungen selbst reflektieren und die emanzipatorischen Praktiken und Theorien darauf hin befragen, wo wir heute hinsichtlich der Aufklärung und Emanzipation stehen und ob nicht unsere Begriffe der Aufklärung das Projekt der Gegenaufklärung befördern. Das ist keine willkürliche Behauptung, denn die Haltung der selbstreflexiven Vergewisserung hat sich selbst in den historischen Prozeß eingeschrieben. Dies läßt sich an der Bemühung des französischen Philosophen Alain Badiou ablesen, die Krise des Marxismus und die Bedingungen seiner Fortsetzung zu re-

flektieren. Jahrzehnte nach Horkheimer und Adorno sieht er sich genau vor deren Problem gestellt, daß ein ganzer Zyklus des Marxismus vergangen ist, in dem dieser mit der Arbeiterbewegung, den Gewerkschaften, Parteien oder gar mit staatlicher Macht verbunden war. Demgegenüber sei der Marxismus heute expatriiert, keine „strukturierende Kraft der realen Geschichte" mehr und setze sich allein fort als reflexives Denken seiner eigenen bisherigen historischen Wirksamkeit. Dies gebe die Chance für den neuen Beginn einer politischen Fähigkeit, „die sich der Nicht-Herrschaft verschrieben hat" (Badiou 2010, S. 70 f.). Mit seinen theoretischen Bemühungen schreibt sich Badiou in eine reflektierte, herrschaftskritische und delokalisierte Fortsetzung des Marxismus ein, für die, ohne daß er es zu wissen scheint, seit langem die Kritische Theorie steht, und der er ungeahnte Aktualität gibt. Was in zeitlicher Hinsicht zu beobachten ist, ist auch räumlich festzustellen. Horkheimer und Adorno waren trotz ihres Exils in den USA immer sehr an Deutschland orientiert. Weder die angelsächsisch-nordatlantische Theoriebildung, noch die kritisch-intellektuellen, emanzipatorischen Praktiken in den anderen europäischen Ländern und den Ländern des globalen Südens wurden wahrgenommen. Die historische Konstellation hat sich jedoch grundlegend geändert. Die Kritische Theorie ist heute ein globales Projekt, weder auf Deutschland noch auf den nordatlantischen Raum begrenzt, sondern es wird ebenso in Ostasien oder in Lateinamerika verfolgt. Horkheimer und Adorno waren nicht im schlechten Sinne eurozentrisch, es ging ihnen um die Analyse der gewaltigen Macht des Zentrums und des aktuellsten Standes von Herrschaft. Das Ziel war das der versöhnten Menschheit. Von dort her bestimmen sie den Stand der historischen Bewegung. Der Anspruch, den sie an unsere Bestimmung der Aktualität stellen, wäre kein geringerer als der nach der Frage nach der Dialektik der Aufklärung im globalen Zusammenhang.

2 Theorie

Welche Theorie hält Adorno für angemessen? Wie muß seiner Meinung nach die Theorie beschaffen sein? In ihrer Frühphase folgte die Kritische Theorie in gewisser Weise der Marxschen Konzeption, die als Basis und Überbau-Modell bekannt wurde. An der Basis befinden sich die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse mit dem spezifischen Widerspruch, daß die Produktivkräfte, die vorwiegend als Technik verstanden wurden, die Eigentumsverhältnisse zu ständigen Veränderungen drängen. Die Kritische Theorie hat durchaus emphatisch an dieser Vorstellung festgehalten, nämlich an der Überlegung, daß der Stand der Produktivkräfte es erlauben würde, die Menschen ausreichend zu versorgen, so daß sie die weltgeschichtliche Last der selbsterhaltenden Arbeit abwerfen und ihr Recht auf Faulheit in Anspruch nehmen könnten. Herrschaft von Menschen über Menschen und Natur wäre also schon längst überflüssig. Für die Phase des Spätkapitalismus werden jedoch alle gesellschaftlichen Potenzen dafür eingesetzt, Mündigkeit und Befreiung zu verhindern und die Individuen in einer Situation der Abhängigkeit zu halten. Die Herrschafts- und Eigentumsverhältnisse blockieren mit Macht die Möglichkeiten, die von den technischen

Fortschritten der Produktivkräfte ausgehen und verkehren diese in Destruktivkräfte. Nach dieser Lesart ist das klassische Basis-Überbau-Schema linear und mechanisch. Demgegenüber hat schon Horkheimer in seiner Antrittsrede von 1931 eine innovative Weichenstellung vorgenommen, um der Psychoanalyse einen angemessenen Platz in der Gesellschafttheorie geben zu können. Es ist das Individuum, das zwischen den ökonomisch-technischen Tendenzen und dem Überbau als der Form politischer und kultureller Allgemeinheit vermittelt. Die Zeitlichkeit, die mit dieser Vermittlung insbesondere durch das Individuum verbunden ist, findet im Weiteren das Interesse der Kritischen Theorie. Die Individuen produzieren Güter in unzusammenhängenden, vereinzelten Privatarbeiten für einen anonymen Markt. Ob ihre konkrete Arbeitsverausgabung und das Produkt wirklich benötigt werden, erfahren sie erst auf dem Markt. Erst dann wissen sie, ob sie sich durch ihre Arbeit erhalten können. Deswegen bewegen sich alle in der Konkurrenz miteinander und müssen immer ihren eigenen Untergang und die Gleichgültigkeit der anderen, wenn nicht sogar deren Schadenfreude befürchten. Das Individuum kann keine List der Vernunft erkennen, die alle die Aktivitäten zur Harmonie zusammenführt, ein rationales Ganzes ist nicht erfahrbar. Leiden und Tod der Individuen erscheinen in einem blinden Zusammenhang als sinnlos. Zwischen den Einzelinteressen und der Allgemeinheit des Gesamtzusammenhangs kann das Individuum keine vernünftige Relation mehr herstellen. Die drei Ebenen der Gesellschaft haben einen je spezifischen zeitlichen Rhythmus, das Individuum muß sich unentwegt an die ökonomisch-technische Dynamik anpassen und kann sie in der psychischen Tiefenstruktur nicht mehr verarbeiten oder kontrollieren. Um den Konventionen zu entsprechen, flüchtet es sich in eine Kultur, die verspricht, einen sinnhaften Zusammenhang herzustellen, obwohl diese Kultur unter der Verfügungsgewalt partikularer Interessen steht. Worum es der Kritischen Theorie demnach geht, ist zum einen, die Vermittlung von der Basis in den Überbau zu rekonstruieren, und umgekehrt deutlich zu machen, wie die kulturellen Prozesse wiederum über bestimmte Formierungsprozesse des Individuums und seiner Subjektivität zur Fortdauer einer bestimmten Art von Produktion und Eigentumsverhältnissen beitragen, deren wesentliches Merkmal die Aneignung von unbezahlter Mehrarbeit ist. Im Zentrum des Theorieprogramms steht also die Überzeugung, daß sich das Ganze der Gesellschaft in einer zusammenhängenden Theorie begrifflich bestimmen lasse. Eng verbunden ist damit die Erwartung auf einen nach vernünftigem Plan gestalteten gesellschaftlichen Lebenszusammenhang. In der hegelmarxistischen Tradition würde von Totalität gesprochen.

Wir haben schon gesehen, daß Horkheimer und Adorno sich mit ihrem Buch über die „Dialektik der Aufklärung" zu Fürsprechern der Ungleichzeitigkeit machen. Totalität impliziert eine logisch notwendige Geschlossenheit, denn jedes Element der Totalität ist notwendigerweise mit jedem anderen vermittelt. Alle Elemente befinden sich notwendigerweise auf der Höhe der Zeit der Totalität selbst. Für eine vernünftig gestaltete Gesellschaft als Totalität wäre das Ziel, daß es keine nicht von der Vernunft geplanten und vorgesehenen Vorgänge und Verhältnisse gibt. Die Totalität wäre sich selbst transparent und müsste absolut präsent sein. Das Einzelne, also auch die Individuen, wäre mit dieser Totalität identisch. Aufgrund dieser Tendenz der Vernunft sprechen Horkheimer und Adorno davon, daß

Aufklärung totalitär sei (vgl. Horkheimer und Adorno 1947, S. 28). In der Logik dieses Arguments liegt es, daß gerade die Verwirklichung der Aufklärung autoritäre Konsequenzen haben muß. Dies gilt für alle gesellschaftlichen Systeme gleichermaßen, in denen der Gedanke der Aufklärung verfolgt wird, und deswegen konnten Horkheimer und Adorno unter diesem Gesichtspunkt den Entwicklungen in den USA und der Sowjetunion gleichermaßen kritisch gegenüberstehen. Adorno hat in den letzten Jahren seines Lebens mehrfach auf die Konsequenz dieser Einsicht hingewiesen. Wo dem Denken überhaupt nur die Alternative zu bleiben scheine, die Vorherrschaft der Totalen zu fördern, sei Partei für Einzelnes und Konkretes zu ergreifen. „Darin überwintert das Potential einer besseren Einrichtung der Gesellschaft, die eine wäre, in der das Viele ungefährdet und friedlich miteinander existieren könnte. Nicht etwa ist die Totalität das Interesse einer kritischen Theorie der Gesellschaft derart, daß sie jene herstellen möchte." (Adorno 1968, S. 587)

Mit dieser Überlegung transformiert Adorno eine geschichtsphilosophische in eine gesellschaftstheoretische These, die Folgen auch für die Gesellschaftstheorie als Theorie gesellschaftlicher Totalität selbst hat. Er kritisiert an Marx' Theorie, daß sie in der Tradition Hegels die Gesellschaft als ein in sich geschlossenes, deduktives System auffasse. Dieser Einwand richtet sich selbstkritisch auch gegen das frühe Programm der Kritischen Theorie. Die Forderung nach deduktiver Kontinuität würde bedeuten, daß trotz aller Widersprüche in der Gesellschaft etwas wie Einheit herrschte. Doch gerade das ist nicht der Fall. Eine systematische Theorie der Gesellschaft würde in ihrer Glätte und Identität das Fortbestehen der Antagonismen leugnen und verbergen. „Die Antagonismen bestehen fort, zwar nicht unmittelbar sichtbar oder oft nicht unmittelbar sichtbar als Gegensätze der Lebenshaltung oder als Gegensätze furchtbarer Armut und üppigen Reichtums, aber sie bestehen fort in Gestalt eines bis ins Extrem angewachsenen Antagonismus der gesellschaftlichen Macht und der gesellschaftlichen Ohnmacht." (Adorno 1964, S. 111) Das Scheitern der Soziologie am Projekt der Gesellschaftstheorie erklärt Adorno damit, daß die Gesellschaft sich als komplexe und schwierige Sache der ungebrochenen Ableitung aus einigen Begriffen widersetze (ebd., S. 45). Vor dem Hintergrund dieser Überlegung meldet Adorno die Frage nach der „Gestalt einer nichtsystematischen Theorie" der Gesellschaft an (ebd., S. 49). Das ist eine paradoxe Formulierung. Denn Adorno sagt damit, daß die Theorie deswegen nicht systematisch sein kann, weil im Gegenstandsbereich Widersprüche und Antagonismen festzustellen sind. Aber auch diese Antagonismen und Irrationalitäten der Gesellschaft selbst müssen noch rational und systematisch begriffen werden, weil ansonsten das Projekt einer kritischen Theorie der Gesellschaft sinnlos wäre. Die Theorie der Gesellschaft dürfe kein Flickwerk bleiben, sondern „muß die Irrationalitäten der herrschenden Gesellschaft aus dem Wesen ihrer eigenen Rationalität heraus selbst entwickeln" (1964, S. 126). Die Theorie der antagonistischen Gesellschaft beansprucht also, eine systematische Theorie zu sein. Allerdings darf das programmatische Ziel der Theorie wiederum nicht sein, zur Konstruktion eines einheitlichen Gegenstandes beizutragen, der sich auch einheitlich erkennen ließe, denn, wie wir gesehen haben, geht es der Kritischen Theorie nicht um Herstellung von Totalität, also auch nicht um die Herstellung einer geschlossenen, deduktiven Theorie. Dieser Widerspruch drängt Adorno dazu, einen Erkenntnisstandpunkt außerhalb der

Gesellschaft zu suchen und „Gesellschaft" selbst als einen kritischen und negativen Begriff zu fassen. Gesellschaft ist seinem Verständnis nach ein spezifisches Verhältnis, zu dem auch die Tendenz der zunehmenden Vereinheitlichung und Integration gehört. Gesellschaft sei Totalität, alles hänge mit allem zusammen, aber diese Feststellung sei weniger dünnes Denkprodukt als vielmehr „schlechter Grundbestand der Gesellschaft an sich: der des Tausches in der modernen Gesellschaft. (. . .) Der totale Zusammenhang hat die Gestalt, daß alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen, gleichgültig, ob sie subjektiv von einem ‚Profitmotiv' geleitet werden oder nicht." (Adorno 1965, S. 14) Das, was mich an dieser Überlegung interessiert, ist nicht die viel kritisierte Logik der Subsumtion unter das Tauschgesetz oder das Kapital, sondern der kritisch relativierte Hegelianismus, also das systematische Argument, daß die Gesellschaft weniger ist als die Summe der Teile und nur ein untergeordneter funktionaler Zusammenhang, dem es allerdings gelingt, viele Aspekte des menschlichen Zusammenlebens einzubeziehen, sich zu unterwerfen und die Verhältnisse und die Menschen entsprechend der Logik der Kapitalverwertung zu formieren. Wenn Adorno dann davon spricht, daß sich einmal der „Bann *der* Gesellschaft" (ebd., S. 19; Herv. A.D) doch löse, dann legt dies durchaus nahe, daß er sich eine historische Periode des Zusammenlebens der Menschen vorstellt, in der es keine Gesellschaft mehr gibt und keine Totalität, sondern die Menschen die Art des Zusammenlebens, das Verhältnis zu sich und zur Natur mit Vernunft gestalten. Dies hat auch zur Folge, daß es dann keine Theorie mehr gibt. Denn die Theorie hängt historisch von der Existenz und Entwicklung ihres Gegenstands ab. In einem geschichtsphilosophischen Sinne sind Theorien der Gesellschaft nicht zu allen Zeiten gleich möglich und, so ließe sich Adorno ergänzen, gleich notwendig (vgl. Adorno 1964, S. 44).

Diese Überlegungen haben eine eigene Aktualität, die sie von den gegenwärtigen Diskussionen über Gesellschaftstheorie unterscheidet. Anders als Adorno vermuten konnte und erwartet hatte, hat es in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Bemühungen um die Theorie der Gesellschaft gegeben. Auf der einen Seite finden sich große Theorien wie die von Niklas Luhmann oder Jürgen Habermas. Beide erheben den Anspruch, an die soziologische Tradition von Durkheim, Weber und Parsons anzuknüpfen und die Tradition durch Kommunikations- und Evolutionstheorie fortzusetzen. Luhmann vertritt die Ansicht, daß Gesellschaft aus Kommunikationen besteht. Diese Kommunikationen werden ihrerseits, um Komplexität zu gewinnen, aneinander anschlussfähig gemacht, indem sie in ausdifferenzierten Medien prozessiert werden. Auf diese Weise gliedert sich die moderne Gesellschaft in differenzierte Funktionssysteme. Diese Funktionssysteme – also Ökonomie, Politik oder Wissenschaft – sind spezialisiert auf eine besondere Kommunikation, aber diese praktizieren sie global. Anders gesagt, Märkte, politische Macht oder wissenschaftliche Wahrheit sind nicht nationalstaatlich begrenzt, sondern gelten überall dort, wo die moderne Gesellschaft hinreicht. Auch Habermas zufolge besteht die moderne Gesellschaft aus Kommunikation. Allerdings unterscheidet er zwischen der Kommunikation, die in Interaktionen zwischen Individuen stattfindet, die eine Lebenswelt teilen, und systemischer Kommunikation. In der Lebenswelt und der Öffentlichkeit können Individuen praktische Fragen diskutieren und ihr Verhalten aufgrund moralischer Einsicht ändern, während der

evolutionäre Vorteil der Ausdifferenzierung der Subsysteme Wirtschaft und Politik gerade darin besteht, daß hier effizientes und mächtiges Handeln von moralischen Begründungen entlastet wird. Trotz großer Differenzen zwischen diesen beiden Theorieansätzen sehe ich auch eine große Gemeinsamkeit. Beide Theorien verstehen sich als Theorien mit dem positiven Gegenstand der Gesellschaft. Dies bedeutet zweierlei: a) Die Theoriebildung ergibt sich aufgrund der inneren Erkenntnisdynamik der sozialwissenschaftlichen Diskussion und nicht aus der Dynamik des Gegenstandsbereichs und der Erfahrung der gesellschaftlichen Widersprüche und Konflikte. b) Die Theorie wird derart in der Gesellschaft platziert, daß sie nicht dazu beitragen kann, durch Erkenntnis zur Überwindung kapitalistischer Gesellschaftsverhältnisse beizutragen. Für Luhmann ist Kritik nur eine Kommunikation im Gesellschaftssystem. In Habermas‘ Konzeption thematisiert Kritik das Leid, das den Individuen im Prozeß der kulturellen Reproduktion der lebensweltlichen Zusammenhänge durch Übergriffe der Verwaltung widerfährt.

Auf der anderen Seite finden wir einen an Derrida orientierten diskursanalytischen Ansatz wie den von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Auch in diesem Fall gibt es gewisse Gemeinsamkeiten mit Adorno. Diese liegen jedoch nicht dort, wo es um einen Anspruch auf Gesellschaftstheorie geht, sondern um die Begriffe der Totalität und der Gesellschaft. Auch Laclau ist der Ansicht, daß Totalität Ergebnis temporärer Totalisierungsversuche ist. Totalität ist also auch in diesem Fall weniger als die Summe ihrer Teile. Allerdings tendiert Laclau zu einem überhistorischen Verständnis von Totalität. Denn es läßt sich aus diskursanalytischer Sicht gar nicht vermeiden, daß Diskurse immer wieder Totalitäten produzieren, also Zusammenhänge, in denen in einem offenen sozialen Raum die Sinnelemente jeweils derart artikuliert werden, daß sie mit logischer Notwendigkeit auf alle anderen verweisen. Der Sinn aller dieser Momente der Totalität geht in dieser nicht auf, die Momente weisen über die Totalität hinaus. Gesellschaft kann niemals vollständig Gesellschaft sein, kann sich nicht in einer einheitlichen und positiven Logik abschließen, aber temporär wird der Sinn zu einer konkreten Totalität fixiert. Dies geschieht, indem von einer hegemonialen Praxis die Sinnelemente zu einer Äquivalenzkette verbunden werden. Durch die Äquivalenz aller sinnhaften Momente einer Totalität wird der Negativität als solcher eine reale Existenz gegeben. Das ist der Antagonismus, der die Grenze der Gesellschaft selbst darstellt, ein Symbol ihres Nicht-Seins (vgl. Laclau und Mouffe 1991, S. 180 f.). Die Präsenz des Antagonismus an der Grenze der Gesellschaft symbolisiert, daß die Gesellschaft sich nicht vollständig und dauerhaft konstituieren kann, auch wenn sie bestrebt ist, dies zu tun. Aus dieser Überlegung folgt, daß jede hegemoniale Praxis versucht, Totalität herzustellen und sie aufrecht zu erhalten. Diejenigen, die durch Totalisierung ausgeschlossen werden, werden wiederum darauf drängen, diese Totalität zu reartikulieren. So entsteht ständig von neuem die Dynamik des Einschlusses, die Bemühung, die Totalität zu einer Einheit zu führen, das System herzustellen. Doch alle die Bemühungen werden ebenso scheitern. Das bemerkenswert Aktuelle an Adornos Überlegung ist, daß er diese von Laclau so eindringlich beschriebene Dialektik nicht der universellen Logik des Diskurses zurechnet, sondern selbst einer historisch spezifischen Form der gesellschaftlichen Produktion. Tatsächlich handelt es sich um eine Zwanghaftigkeit der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die sich als *das Eine*, als

einheitlichen Zusammenhang herstellen will, aber konstitutiv gespalten ist. Die Herstellung dieser Einheit vollzieht sich, mit einem Ausdruck Adornos, als Integration. Diese Integration ist zwanghaft deswegen, weil sie die Einheit herstellen muß, um zu bestehen, diese Einheit jedoch von innen – also nicht von der Grenze her – selbst ständig aufgebrochen wird. Um diese Einheit zu bewahren, wird mit den Mitteln der Herrschaft eine Vielzahl von Maßnahmen ergriffen. Sie reichen, wie Adorno es schildert, von der Integration der ArbeiterInnen durch Konsummöglichkeiten über die kulturindustrielle Organisation des Alltags, die sozialtechnische Formierung der individuellen Identität bis zur Schaffung künstlicher nationaler oder rassifizierter Kollektive.[1] Adornos Konzept der negativen Dialektik sieht nun für die Kritische Theorie nicht vor, daß sie für eine Herstellung von Einheit eintritt. Im Gegenteil, so ist deutlich geworden, soll das offene Bewusstsein vom Scheitern der Gesellschaft gerade die Vielfalt der Widersprüche frei setzen, um die Verhältnisse zu ändern, unter denen sie möglich werden. Diese emanzipatorische Praxis ist bei Adorno radikaler gedacht als bei Laclau. Denn Laclau zufolge löst eine Gestalt der Totalität jeweils eine andere ab, indem von neuen sozialen Akteuren neue Antagonismen zur Geltung gebracht werden. Adorno hingegen argumentiert, daß historisch besondere Widersprüche Totalität konstituieren. Die bisherige Geschichte hält Adorno für nicht so originell, es wiederholt sich der Naturzwang. Deswegen ist es eine begrenzte Zahl von Widersprüchen, die immer und immer wiederkehrt: die herrschaftliche Aneignung und Zerstörung der Natur, die Gewalt gegen die Einzelnen, denen eine Identität zugemutet wird, die Ausbeutung des Arbeitsvermögens anderer und die Verfügung über ihr Leben, der Rassismus und die Friedlosigkeit. Werden diese Widersprüche einmal frei gesetzt, so entsteht die Möglichkeit des Offenen, das es erlaubt, die Verhältnisse derart zu verändern, daß sich solche Widersprüche und

[1]Der Begriff der Integration, der in der Soziologie zumeist sehr positiv verstanden wird, wird von Adorno grundsätzlich kritisch verwendet. Dies rückt ihn in die Nähe von Foucaults Überlegungen zur Funktion von Disziplinarmacht. Diese entwickelt sich historisch als Ergänzung der gesetzlichen Macht des Souveräns. Gesetzliche Macht kann nur verbieten und verhindern, jedoch das Verhalten von Individuen nicht positiv ausrichten. Das leisten die disziplinarischen Praktiken, die den Körper und das Verhalten der Individuen darin einüben, autoritativ festgesetzte Normen zu erfüllen. Die Disziplin normalisiert die Individuen und trägt zu ihrer „Integration" in umfassende soziale Einheiten wie Schule, Fabrik oder Militär bei. Adorno beobachtet noch eine weitere Form der „Integration", nämlich die Zwangsvereinheitlichung durch die Kulturindustrie. Sie praktiziert das Gesetz der großen Zahl, indem sie große Menschenmassen organisiert und allein die Fähigkeit, daß sie dies kann, zu ihrer Rechtfertigung macht. So gehen die Menschen in einen Film, weil alle anderen in diesen Film gehen. Dieser Film gilt allein deswegen als sehenswert, weil er aufgrund der Kosten, des technischen Aufwands, der Stars und ihrer Kleidung sich von anderen Filmen unterscheidet. Er beeindruckt also weniger durch ästhetischen Eigensinn als dadurch, daß er gesellschaftliche Macht repräsentiert. Die Individuen beugen sich dieser Macht. Es entsteht das Phänomen des Konformismus; und dieser wird zur Grundlage dafür, daß die Hersteller von Filmen, die Programmgestalter der Fernsehanstalten oder die Sportmanager wiederum behaupten können, sie machten das alles nur, weil das Publikum es so wolle. Die ersten Entwicklungen des „Gesetzes der großen Zahl", nämlich die Regierung und Verwaltung großer Menschenmassen und ihrer kollektiven Gewohnheiten mit den Mitteln der Statistik beobachtet Foucault bereits für das späte 18. Jahrhundert. Diese Regierungskunst bezeichnet er als eine dritte Form der Macht, die der Gouvernementalität (vgl. Demirović 2000).

http://www.springer.com/978-3-531-17917-9

Kritik der Sozialen Arbeit - kritische Soziale Arbeit

Anhorn, R.; Bettinger, F.; Horlacher, C.; Rathgeb, K. (Hrsg.)

2012, XIV, 480 S., Softcover
ISBN: 978-3-531-17917-9