



Title	Aspekte der Aktualität Adornos
Author(s)	Demirovic, Alex
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1995, 21, p. 23-44
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10733
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Aspekte der Aktualität Adornos

Alex Demirovic

Aspekte der Aktualität Adornos¹

Alex Demirovic

Als Deutscher, und der deutschen Sprache nicht mächtig, einen Vortrag über die Aktualität Adornos in Japan zu halten, bringt eine gewisse Verlegenheit mit sich. Denn die Kenntnisse über den genauen Stand der japanischen Rezeption und Diskussion der Kritischen Theorie sind in Deutschland leider sehr gering. Unterstelle ich also, daß vieles hierzulande unbekannt ist, dann kann dies Zeichen einer kulturellen Überheblichkeit mißverstanden werden; ebenso birgt aber auch die Gefahr des Mißverständnisses, wenn ich zu vieles, was doch als sehr charakteristisch für die deutsche Diskussion über Adorno gelten kann, als zu selbstverständlich voraussetze. Diese Vorbemerkung ist allenfalls eine salvatorische Klausel, die an Ihr Verständnis für meine Situation appelliert, ohne doch das Risiko des kulturellen Mißverständnisses auch nur um ein wenig zu verringern zu können.

Adorno ist aktuell, weil seine Theorie, um es mit einem seiner Begriffe zu sagen, Teil des objektiven Geistes der Bundesrepublik geworden ist. Dies kann gesagt werden, auch wenn nicht davon gesprochen werden kann, daß das Werk von Adorno als solches ein umfassendes und arbeitsteiliges Forschungsprogramm initiiert hat, das von vielen in den Details ausgearbeitet hat. Doch manifestiert sie sich – so möchte ich ironisch sagen – in Gestalt einer Vielzahl von Hochschullehrern an vielen Universitäten vor allem der alten, westlichen Bundesrepublik, die eigenen Problemen und Fragestellungen nachgehen. Dabei denke ich an Alfred Schmidt, Jürgen Habermas oder Jürgen Ritsert in Frankfurt, an Albrecht Wellmer, Wolf-Dieter Narr oder Michael Theunissen in Berlin, an Stefan Breuer und Herbert Schnädelbach in Hamburg (letzter mittlerweile in Berlin), an Oskar Negt oder Regine Becker-Schmidt in Hannover, an Claus Rolshausen in Osnabrück, an Michael Greven, Joachim Bergmann und Helmut Dahmer in Dar-

mstadt. Viele andere waren zu nennen, vor allem aus der jüngeren Generation, die Monografien über Adornos Theorie vorgelegt haben oder sie versuchen, in Beziehung zu neueren philosophischen und gesellschaftstheoretischen Diskussionen wie dem Poststrukturalismus und der Postmoderne oder Diskussionen zu Fragen des Rassismus zu setzen: Gunzelin Schmid Noerr, Gerhard Gamm, Christoph Menke-Eggers, Jost Müller. Von großer Bedeutung sind auch die an diese akademischen Diskussion im engeren Sinn angelagerten Verlage und Zeitschriften, so der zur Klampen-, der Ca ira- oder der Konkursbuch Verlag, die neben und zusätzlich zum häufig als kulturindustrielle Einrichtung geschmähten Suhrkamp Verlag ambitionierte Bücher und Aufsätze veröffentlichen, die sich im Umfeld der Adornoschen Theorie bewegen. Alle diese Intellektuellen berufen sich in einer mehr oder weniger umfassenden und expliziten Weise auf Thesen und Überlegungen Adornos². Dabei handelt es sich keineswegs um eine theoretisch und intellektuell einheitliche Strömung. Im Gegenteil vertreten viele dieser Personen und die von ihnen verbundenen Gruppen von Intellektuellen einen ihnen eigene Rezeption des Werkes Adornos, häufig genug mit dem Anspruch, den eigentlichen "Adorno" zu vertreten. Es gibt teilweise erhebliche und scharfe Konflikte, neben Schulbildungen und Epigonentum finden sich Aktualisierungsversuche, Häresien und scharfe Kritiken an Adorno ebenso wie scharfe Antikritiken und Verratsvorwürfen. Diese Gegensätze und Schulstreitigkeiten – denen oft etwas sektenhaft-borniertes anhaftet und die nicht immer offen und in schriftlicher Form ausgetragen werden und sich deswegen leicht der öffentlichen Kenntnis entziehen – würden eine eigene Untersuchung rechtfertigen. Ich interpretiere sie jedenfalls als Hinweis darauf, daß die Theorie Adornos gewissermaßen ein Nadelöhr ist, durch das das Denken der kritischen Intelligenz der Bundesrepublik auch weiterhin hindurch muß, um sich über diese Gesellschaft und ihre eigene Rolle zu verständigen.

Dies wurde jüngst besonders deutlich in einer kulturpolitischen Diskussion, die in vielen Feuilletons der deutschen Zeitungen ausgetragen wurde. Es wird dabei immer wieder auf Adorno als jemandem Bezug genommen, der sich für einen starken Begriff von Werkkultur ausgesprochen habe, ohne Rücksicht auf Verständlichkeit oder sog. demokratische Teilhabe. Gerade die Autonomie des Kunstwerks sei an sich unverträglich damit, auf das Publikum zu schielen – und dies gelte selbst dann, wenn dieses Publikum mit seinem Steueraufkommen diese Kunst finanziere. Mit diesem Argument wird vor allem gerechtfertigt, daß die finanziellen Streichungen, die in der gegenwärtigen Situation knapper Mittel von den Kommunen vorgenommen werden müssen, nicht die sogenannte Spitzenkultur treffen, also Theater und Oper, sondern vor allem zu Lasten der vielen kleinen, bürgernahen und meist stadtteilbezogenen Kulturaktivitäten gehen. Doch Adorno als Kronzeugen für eine elitäre Kunstauffassung anzurufen – was seiner Theorie dann von anderer Seite wiederum negativ vorgerechnet wird –

ist eine nicht zu rechtfertigende Vereinseitigung und Entzerrung. Denn Adorno betrachtete Kultur und Kunst selbst als einen Widerspruch: Kultur "perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartige Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus Hundsscheiße. Jahre später als jene Stelle geschrieben ward, hat Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen³." Kultur ist für ihn unter den gegenwärtigen Bedingungen von Herrschaft nur gerechtfertigt, wie sie selbst den Raum einer Versöhnung mit der Nichtkultur, mit der Arbeit offenhält und damit letztlich gleichzeitig ihre historische Aufhebung indiziert.

Dieses Beispiel zeigt schon, daß die Frage nach der Aktualität der theoretischen Arbeiten Adornos selbst keineswegs leicht zu beantworten ist. Denn vieles von dem, was er schrieb, wirkt heute in einer meist nicht säuberlich zu trennenden Weise gleichermaßen aktuell wie überholt. Aktuell ist, daß Adornos Werk – gegen die Rede von der postindustriellen und Informationsgesellschaft – daran erinnert, daß die meisten Menschen dieser Erde weiterhin gezwungen sind, körperlich schwer zu arbeiten, daß diese individuellen Existenzen miteinander durch die Härte des Marktes und der Konkurrenz miteinander verbunden sind. Der Markt macht nicht allein frei, wie uns die Apologeten des Marktes versichern, er setzt die Menschen auch vielfältigen Zwängen aus, er verbindet die Menschen nicht nur friedlich, sondern er führt zu Kriegen zwischen ihnen und zerstört auch ihre Lebenszusammenhänge und selbstbestimmten Assoziationsformen. Die eine und friedliche Welt, die möglich wäre, wird durch regionalistische Konkurrenz und Nationalismen immer wieder in Machtsphären aufgeteilt. Das Wohlergehen in einigen der hochentwickelten kapitalistischen Industriegesellschaften, für den kleinsten Teil der Menschen auf dem Globus, ist teuer genug erkaufte mit ubiquitärem Elend, mit der Zerstörung und Ausplünderung von Menschen und Natur allerorten. Adorno erinnert uns auch daran, daß die Freiheit, die wir genießen – wenn wir überhaupt in ihren Genuß kommen – eine reduzierte und häufig genug herrschaftlich aufgenötigte ist: die Freiheit, einige Stunden von der Arbeit zu entspannen, zwischen zwei oder drei verschiedenen Kühlschranksmarken zu wählen, die mageren politischen Rechte und Gewährleistungen eines demokratisch verfassten Staates zu genießen, ohne doch wirklich auf Entscheidungen Einfluß nehmen zu können. Und selbst diese bloß politischen Rechte sind häufig bedroht von Einschränkung und Beseitigung, wenn sie mit den Interessen der Herrschenden kollidieren. So wertvoll solche Freiheiten durchaus sind – und leider sind manche derjenigen, die sich auf Adorno berufen, dumm genug, dies zu bezweifeln – sie erscheinen ihm doch als noch weit entfernt von dem, was schon längst möglich wäre, daß nämlich die Menschen ihr gemeinsames Zusammenleben bestimmten. Er hat einen maximalen Maßstab formuliert, den heute kaum noch jemand aus der nüchterner und manchmal zu nüchtern gewordenen kritischen Intelligenz

in Anschlag zu bringen wagt: solange noch ein Mensch gesellschaftlich verursachtes Leid erfährt, kann die menschliche Gesellschaft, und es ist die immer noch in Staaten zerrissene Weltgesellschaft, nicht als wirklich frei gelten.

Diese Überlegungen sind aufs engste verknüpft mit einer Geschichtsphilosophie, die die kapitalistischen Gesellschaften gleichsam an das Ende ihrer Entwicklung gekommen sieht. Gesellschaft wird, auf der Grundlage, daß allein der Tauschvorgang die Individuen vergesellschaftete, als ein linearer Prozeß zwangsweiser und totaler Integration und administrativer Gängelung der einzelnen verstanden. Im Spätkapitalismus ist gleichsam jeder Widerstand, der sich zuletzt noch in der autonomen Person und ihren freien Entscheidungen verkörpern könnte, absorbiert. Die Menschen sind auf bloße Reflexbündel reduziert. Dieser Zustand, der allein der Aufrechterhaltung der Herrschaft einiger weniger dienen soll, ist, gemessen am Stand der Produktivkräfte nicht mehr zu rechtfertigen. Historisch galt Adorno Herrschaft solange als rational, wie sie zur Weiterentwicklung der materiellen Reproduktionsmöglichkeiten der Menschen noch beitrug. Doch heute verkehrten sich die Möglichkeiten des gesellschaftlichen Reichtums in Mittel zur Aufrechterhaltung längst überflüssig gewordener Herrschaft. – Der Finalismus dieser Geschichtsphilosophie überzeugt ebensowenig, wie die Annahme, der Stand der Produktivkräfte könnte als solcher objektivistisch beurteilt werden. Hier erscheinen neuere Ansätze wie der der Regulationstheorie vielversprechender, weil sie Abstand nehmen von der Annahme einer inneren Teleologie der kapitalistischen Gesellschaftsentwicklung. Ebensowenig erscheint die Vorstellung plausibel, daß die Menschen, einstmals voll entfaltete bürgerliche, sprich autonome Individuen, heute nur noch bis ins Innerste ihrer psychischen Organisation von einem von einigen wenigen als Rackets begriffenen Herrschenden kontrollierten Kulturapparat kontrolliert und zum prompten Gehorsam angehalten würden.

So ist gerade vieles von Herrschafts- und Manipulationsthese, was Adorno in der Analyse und Kritik der Kulturindustrie entfaltet, uns heute kaum plausibel. Wir haben die Erfahrungen, daß Bürgergruppen mit ihren Aktivitäten immerhin die Gestalt von Herrschaft beeinflussen können. Mit Blick auf die Kulturindustrie gilt, daß fast alle von uns fernsehen, diesen oder jenen Film mögen, Schallplatten besitzen und Jazz, Rock oder Beethoven von Musikkonserven hören. Nur wenige könnten das tun, was von Adorno gefordert wurde, sich nämlich vollständig der Rezeption kulturindustrieller Produkte entziehen – und sie würden es mit einem hohen Preis von Ignoranz und Zurückgebliebenheit bezahlen, denen selbst etwas Verbohrtes und Idiosynkratisches anhaftet. Wenn Adorno in den *Minima Moralia* klagte, daß auch er schon nicht mehr die Bildung hätte, einen Text von Jean Paul so zu lesen, wie er eigentlich gelesen werden müßte, dann wird eine solche Klage heute redundant. Immer nur weiter festzustellen,

daß ein klassisches Bildungsideal immer weiter zerfällt, wird monoton – langweilig; schlimmer, es ignoriert die Widersprüche unserer heutigen Lebensweise. Anstatt unter einem vorgeblichen Bildungsverlust zu leiden – die Haltung mancher Adorno-Epigonen – war und ist es sinnvoller, sich zu fragen, ob diese Bildungsansprüche heute oder jemals sinnvoll waren. In der Sphäre, die Adorno Kulturindustrie nannte, wird heute, gerade weil sie universell geworden ist, ein Gutteil unserer gesellschaftlichen Widersprüche ausgetragen – so wie auch schon in den vierziger Jahren in den USA, ohne daß dies leider von Adorno selbst analysiert worden wäre. Er konnte die von Intellektuellen verkörperten Widersprüche in der Kulturindustrie nur für Kooptation von kritischer Intellektualität halten. Zwar läßt sich gegen Adorno festhalten, daß die vergesellschafteten Individuen auf neuen historischen Niveaus in immer neuen Formen widerstehen und ihre Konflikte austragen. Jedoch – und mit Rückgriff auf Gramscis Analysen des Fordismus gelesen – erweisen sich Adornos Beobachtungen als ein wichtiger Beitrag zur Analyse der Formveränderung des entwickelten Kapitalismus. Dem Kapital ist es in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gelungen, sich eine neue Sphäre der Investition zu erschließen, die Kultur. Damit ändert sich die Rolle der kritischen Intelligenz ebenso wie die Stellung der Ideologie im gesellschaftlichen Ganzen. Die Intelligenz mit ihren klassischen Bildungsgütern wird Teil des Apparats. Doch der Begriff der Intelligenz selbst dehnt sich aus. Neben Beethoven werden auch Filmschauspieler und Sportler Idole eines kollektiven Lebens. Die Kulturindustrie schafft eine neue Form von Gleichheit, insofern jeder und jede allein durch "Glück", also durch statistische Wahrscheinlichkeit den Aufstieg schaffen kann. Damit verlieren auch Kultur und Ideologie den Charakter einer Sphäre geistiger Objektivationen. Es geht nicht um das einzelne Werk oder um eine Idee, sondern Kultur wird zu einer Lebensform. Kino, Fernsehen, Illustrierten und Sport sind ein Teil unserer Alltagsorganisation geworden. So leben wir die Ideologie als Alltag; das gesellschaftliche Leben selbst, so Adorno, ist zur Ideologie geworden, die unsere Erfahrung und unser Denken bestimmt. Bei allen Bedenken, die man gegen bestimmte bildungsbürgerliche Zwischentöne und bewußtseinsphilosophische Annahmen vorbringen mag, so hat Adorno bei dieser Analyse doch schon sehr frühzeitig ein Problem gesehen, das in vielen Medienkritiken von Baudrillard, Virilio, Flusser oder Bolz immer wieder auftaucht. Als jüngstes Beispiel sei nur die Kritik an den Medien während des Golfkrieges genannt. Die Medien, so wird beobachtet, stellen einen Konflikt nicht dar, sondern inszenieren ihn. Der Krieg findet gleichsam überhaupt nur als medialer Vorgang statt: die Piloten und die Oberkommandos operieren vor dem Bildschirm wie Jugendliche am Heimcomputer; und diese Simulationen werden dann über die Medien weltweit Millionen als realer Vorgang präsentiert – und hinterher erweist es sich, daß auch diese Bilder häufig simulierte Bilder waren. Die Wirklichkeit verschwindet in den unendlichen wechselseitigen Spiegelung

eines Spiegelkabinetts⁴.

Adorno hält also relevante Formveränderungen fest, die im Übergang einer Phase des kapitalistischen Entwicklung in eine andere stattgefunden haben. Auf diese Weise formuliert und reflektiert er – nach den Maßstäben einer früheren Phase – die Enttäuschungen einer ganzen Generation von dem westlichen Marxismus zugehörigen Intellektuellen, die mit dem wohlfahrtsstaatlichen Klassenkompromiß der Nachkriegsperiode und Formen der fordistischen Akkumulation einschließlich der Transformationen der Arbeiterbewegungen nicht gerechnet hatten, damit auch nicht rechnen konnten, und er versucht, an die äußersten Grenzen dieser historischen Gedankenformation zu gehen, die – im Bann der russischen Revolution stehend – sich fragen mußte, warum in den viel entwickelteren kapitalistischen Ländern Westeuropas eine Revolution nicht stattgefunden hat, sondern die Gegenrevolution siegte, und was dieser Sieg für die Tradition emanzipatorischer Theorie in der Folge bedeuten mußte. Er hält aktuelle Formveränderungen fest, jedoch in Begriffen, die teilweise selbst überaus problematisch sind und sich in der Tradition der Bewußtseinsphilosophie des deutschen Idealismus bewegen. Gerade diese Begriffe und die paradigmatische Konstellation, in der sie historisch situiert sind, die Dialektik von Subjekt und Objekt, hat aber immer wieder zu enormen Vorbehalten gegenüber Adorno geführt. In den letzten Jahren hat vor allem Jürgen Habermas die Aktualität von Adorno und der von ihm diskutierten Probleme bestritten. Adorno arbeite in seiner Theorie ein Lebensgefühl aus, das dem heutigen Leben nicht mehr entspreche, seine Probleme und Begriffe seien mit dem "linguistic turn" obsolet geworden, weil dieser zeigen könne, daß bewußtseinsphilosophische Fragestellungen auf falschen Voraussetzungen beruhten. Aus meiner Sicht holt damit Habermas im Paradigma der Praxisphilosophie einen Gedanken und eine Kritik nach, die von anderen Autoren schon unabhängig von der Kritischen Theorie und vor dem Hintergrund eher semiologischer Theorien gegen die Praxisphilosophie vorgebracht worden waren. Ich denke hier an so unterschiedliche Autoren wie Althusser, Derrida oder Foucault; auch an Diskussionen im Anschluß an Gramsci. Das Gewicht von Habermas' Argumenten verdankt sich wohl vor allem der Tatsache, daß er sie eben innerhalb der Tradition der Kritischen Theorie noch einmal vorbringt.

Das von ihm entwickelte Argument ist im Prinzip nicht neu, sondern wurde schon in Rezensionen von Adornos Werken in den 50er Jahren vorgebracht; auch während der Studentenbewegung wurde es als Einwand formuliert⁵. Es ist Teil des komplexen systematischen Programms, das Habermas selbst verfolgt, nämlich eine eigenständige und aktuelle Weiterentwicklung Kritischer Theorie. Habermas weist also auf eine zentrale Schwäche der Theorie Adornos hin. Wenn dieser geschichtsphilosophische Aussagen darüber mache, daß die kapitalistische Gesellschaft sich immer weiter zu einem Verblendungszusammenhang zusam-

menziehe, der undurchdringlich werde, weil er nicht nur das alltägliche Leben der Menschen bestimme, sondern auch noch ihre Wahrnehmung und Deutung dieser Lebensweise durch die Kulturindustrie kontrolliere, dann fragt sich, von welchem Ort aus Adorno selbst spricht. Wie kann er Aussagen über eine gesellschaftliche Totalität machen, die sich doch gleichzeitig dem Begriff entziehen soll? Von welchem Standpunkt aus ist dies möglich? Habermas will mit diesem Argument darauf hinaus, daß Adorno sich letztlich in einen performativen Selbstwiderspruch verwickelt. Im Medium der Theorie, die als Theorie den Anspruch erhebt, argumentativ über die gesellschaftliche Welt zu sprechen, wird gleichzeitig die Möglichkeit von Theorie dementiert. Denn niemand anderes als Adorno selbst kann noch in der gleichen Weise über die Welt sprechen. Dies wird an manchen Stellen von Adorno selbst auch ausdrücklich vertreten: "An denen, die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen..."⁶ Habermas hält solche Bemerkungen für die Konsequenz einer überzogenen Vernunftkritik, die Horkheimer und Adorno in der "Dialektik der Aufklärung" entwickelt hatten. Seiner Ansicht nach haben die beiden Autoren die Ideologiekritik totalisierend auch auf die Vernunft ausgedehnt, die sie für die kapitalistische Entwicklung bis hin zur administrativen Menschenvernichtung in Auschwitz verantwortlich machen. Doch mit der Kritik an der Vernunft entzieht sich Adorno die diskursive Infrastruktur seiner eigenen Rede. Er kann selbst nicht mehr vernünftig reden – im Sinne einer Rede, die in ihren Sätzen Geltungsansprüche formuliert, denen von anderen Diskussionsteilnehmern zugestimmt oder die bestritten werden können. Die theoretischen Konsequenzen sind aus der Sicht Habermas' durchaus dramatisch: a) eine solche Rede führt zu einem usurpatorischen, sprich undemokratischen Standpunkt, von dem aus ein einzelner oder wenige ihm Gleichgesonnene, die für sich die gleiche kulturkritische Position in Anspruch nehmen, autoritär über die Situation befinden; nur sie, so meinen sie, durchschauen den Verblendungszusammenhang noch, weil sie bestimmter, meist ästhetischer Erfahrungen teilhaftig sind – Habermas trifft hier durchaus die arrogante Einstellung mancher Adorno-Epigonen; b) Kritik ist nicht mehr rational begründbar und für andere ebenso wenig rational nachvollziehbar; c) zwangsläufig kommt es zu einem Lebensgefühl der Trauer, die gesellschaftliche Entwicklung wird nur noch ästhetisch und in einer objektivistischen Einstellung kritisiert. Adorno kann nicht bemerken, daß er mit seiner Rede, mit seiner performativen Handlung, selbst Teil des von ihm kritisierten Gesellschaftszusammenhangs ist; bzw. Adorno bemerkt sehr wohl die Aporie, in die er sich verstrickt hat, doch gelingt es ihm nicht mehr, sich daraus zu befreien, sondern kann sie theoretisch nur immer weiter wiederholen als ein Exerzitium der Trauer.

Mit diesen Einwänden zielt Habermas aber schließlich noch über Adorno und Horkheimer hinaus auf bestimmte Annahmen der praxisphilosophischen Tradition des westlichen Marxis-

mus, vor allem die Subjekt–Objekt–Dialektik, die er für die Grundlage dieses performativen Widerspruchs hält. So wurde im Anschluß an Lukács' "Geschichte und Klassenbewußtsein" die Ansicht vertreten, daß es unter kapitalistischen Verhältnissen zu einer immer weiter fortschreitenden Trennung von Subjekt und Objekt kommen muß. Noch zu Beginn der bürgerlichen Epoche konnte davon ausgegangen werden, daß die gesellschaftliche Welt durch rational handelnde Menschen gestaltet würde. Doch unter den Bedingungen der Herrschaft einer Klasse, des Bürgertums, verselbständigten sich die Produkte menschlicher Arbeit und entfremdeten sich den Menschen. Sie würden einen den Menschen selbst undurchsichtigen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, eine zweite Natur bilden, die immer komplexer und ungreifbarer würde, je mehr die Menschen mittels rationaler Naturbeherrschung sich die erste Natur unterwarfen und zwanghaft weiter und auf immer größerer Stufenleiter produzierten. Lukács' Erwartung, einem Hegelschen Schema folgend, war nun, daß die Arbeiterklasse, als das Subjekt, das sich unmittelbar mit erster Natur auseinandersetzte und diese aneignete, das Bürgertum und dessen Rationalitätsansprüche weltgeschichtlich aufheben würde. Denn die Arbeiterklasse, gezwungenermaßen die Produzentin dieser verdinglichten zweiten Natur, konnte und sollte in einem weltgeschichtlichen Schlag sich die objektive Welt als die von ihr produzierte aneignen, indem sie die Klassenherrschaft des Bürgertums abwarf und gleichzeitig die komplexen gesellschaftlichen Verhältnisse als einzige Klasse überhaupt theoretisch noch begriff. – Folgt man diesem Denkmodell, dann läßt sich schnell erkennen, daß hier eine Aporie vorgezeichnet ist, die Habermas auch bei Adorno wiedererkennt. Die Auflösung des weltgeschichtlichen Verhängnisses von Klassenherrschaft wird als totale Transparenz der gesellschaftlichen Verhältnisse gedacht. Die befreite Gesellschaft ist im Prinzip die statische und undemokratische Gesellschaft, weil alle über alles verfügen können sollen und identisch mit der Totalität sind, Widersprüche von einzelnen aber nicht geduldet werden, weil sie weltgeschichtlich einer früheren Phase angehören sollen; doch mehr noch ist der Erkenntnisstandpunkt bis auf weiteres das Privileg einer Klasse, die als partikulare die Allgemeinheit vertritt – und die autoritären Konsequenzen einer solchen hegelianisierenden Sicht sind unverkennbar. Adorno, der einem solchen Emanzipationsmodell – aus der Sicht Habermas' – nachgegangen haben soll, kam aber nicht in die Verlegenheit, seine Verwirklichung zu erleben, sondern wurde enttäuscht, denn die Befreiungsaktion der Arbeiterklasse fand nicht statt. Damit war aber die gesamte Teleologie des Lukács-Hegelschen Modells außer Kraft gesetzt, demzufolge das Proletariat aufgrund seines privilegierten kognitiven Zugangs zur verdinglichten Gesellschaft diese auch aufheben würde. Im Gegenteil mußte Adorno erleben, daß Teile der Arbeiterklasse zum Faschismus überliefen oder sich von der Kulturindustrie manipulieren ließen. Wenigstens andeuten möchte ich die Lösung von Habermas. Seiner Ansicht nach

sind zentrale Elemente dieser Argumentation nicht zu halten: die Annahme einer historischen Teleologie ebensowenig wie die einer zukünftigen transparenten Gesellschaft; auch die Arbeit habe ihre zentrale Bedeutung verloren. Anstatt ihrer nimmt kommunikatives Handeln einen zentralen Stellenwert ein. Mit diesem Begriff will Habermas verdeutlichen, daß die Individuen immer kritikfähig bleiben, insofern sie in ihrer Rede kritisierbare Geltungsansprüche erheben. Gesellschaft wird als ein intersubjektiver Prozeß von Kommunikationen, nicht als monologischer Vorgang sich entäußernder Subjekte verstanden. Kommunikationen zielen nicht auf die transparente Gesellschaft. Es kommt zu keiner Aufhebung systemisch ausdifferenzierter Handlungslogiken.

Obwohl also Habermas mit seinen Einwänden gegen Adorno vor allem eigene Ziele verfolgt, muß doch, wer heute die systematische Aktualität von Überlegungen Adornos verteidigen möchte, sich diesen Einwänden stellen. Diese Einwände möchte ich im folgenden kritisieren.

a) Der Haupteinwand von Habermas richtet sich gegen die Aporien einer totalisierenden Vernunftkritik und den performativen Selbstwiderspruch, der sich daraus ergibt. So evident dieser Einwand auf den ersten Blick ist, so verliert er bei näherem Hinsehen doch an Plausibilität. Denn Habermas unterstellt damit als Norm, daß eine Theorie das Wissen darüber implizieren muß, daß sie eine Redehandlung ist. Dies ist der natürlich richtige Hinweis darauf, daß auch Theorie selbst eine Praxis ist. Die internen Argumente der Theorie dürfen ihrem pragmatischen Aspekt, daß sie nämlich Gegenstand von Diskussion und Kritik wird, nicht widersprechen. Der Theoretiker, der gegen ein solches Prinzip verstößt, also vor allem alle Vernunftkritiker, werden von Habermas im Prinzip des Irrationalismus, des Konservatismus und des Autoritarismus verdächtigt. Doch umgekehrt stellt sich die Frage, ob Theorie und zumal moderne Theorien tatsächlich in diesem Sinn eines performativen Widerspruchs überhaupt konsistent sein können. Und was genau bedeutet es, wirklich konsequent konsistent zu sein? Angenommen nämlich, Habermas würde seiner theoretisch erhobenen Forderung genügen, müßte er in seiner Rede immer konsistent sein. Der Theorie wären dann ihre eigenen pragmatischen Redebedingungen immer transparent. Dies führt genau zu dem, was Habermas eigentlich bestreiten möchte, zur Transparenz eines subjektphilosophischen Theorietyps. Die Konsequenz dieser Konsistenz ist, daß ein Kernbereich seiner Theorie sich apriori der Überprüfung durch andere Theorien mit einer philosophische Schleife entzieht: die Überprüfung der Theorie kann nur nach Bedingungen einer kommunikativen Vernunft geschehen und somit ist die Theorie schon bestätigt, obwohl sie doch erst durch Argumente zu überprüfen wäre. Die Theorie von Habermas ist nicht widerlegbar und entzieht sich seinem eigenen Fallibilitätskriterium. Mithin ist Habermas' Theorie auch nicht performativ konsistent⁷.

b) Dies zeigt sich auch sofort auf einer anderen Ebene seiner Theoriebildung. Habermas möchte mit ihr ein Defizit der Kritischen Theorie beheben, nämlich den Mangel einer verallgemeinerbaren, von anderen nachvollziehbaren Rechtfertigung der Kritik an der Gesellschaft, also der Begründung einer Redeposition, von der aus Kritik formuliert werden kann. Damit stellt er sich durchaus Adorno entgegen, der nachdrücklich vor einem solchen Begründungsprogramm gewarnt hat. Adorno zufolge sind moralische Begründungen nur wahr als Impuls. "Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit. Kritik an der Moral gilt der Übertragung von Konsequenzlogik aufs Verhalten der Menschen; die stringente Konsequenzlogik wird dort Organ von Unfreiheit⁸." Dieses Argument ist kein Plädoyer für Dezisionismus, im Gegenteil weist es auf ein zentrales Problem der Übernahme moralphilosophischen Denkens in die Kritische Theorie hin. Denn soll Kritik grundlegend gerechtfertigt werden, dann müssen fallible Argumente vorgebracht werden. Erst dann aber kann die Kritik als gerechtfertigt gelten, wenn diese Argumente in der wissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion bis auf weiteres konsentiert sind. Tatsächlich geschieht dies aber mit moralphilosophischen Argumenten praktisch nicht: es kommt zu keinem Konsens. Auch Habermas' Begründungsstrategie konkurriert ja ständig mit vielen anderen Ethiken. Soll dies bedeuten – so legt Adorno als Frage nahe – daß Gesellschaftskritik solange zu warten hat, bis die Philosophen die Fragen ausdiskutiert haben? Wohl kaum, denn sie tun dies schon seit einigen Jahrtausenden. Eine kritische Theorie der Moral hätte wohl eher von dieser Beobachtung auszugehen und eine Analyse deises Vorgangs zu machen. Tatsächlich trägt Habermas, und gegen seine Absicht, zu einer Philosophierung der Kritischen Theorie bei. Denn er wie auch eine Reihe seiner Schüler sind tief in die Ambition verstrickt, die Grundlagen der Kritik tiefer und tiefer zu legen, um sie Einwänden zu entziehen. Doch nicht nur sind sie damit selbst von einem eigentlich gar nicht kritischen Geschäft absorbiert – schlimmer noch, werden diejenigen delegitimiert, die konkrete Kritik äußern, aber sich nicht auf eine philosophische Begründung beziehen können oder wollen. Gegen sie setzt sich faktisch die Logik der *prima philosophia* durch: daß nämlich Ethik, weil sie angeblich die Bedingungen der Möglichkeit von Kritik denke, ein Primat vor der Kritik habe. Auch Habermas muß diesen Weg gehen. Um in der Konkurrenz eines jahrtausendealten Wettstreits möglicherweise zu gewinnen, muß er eine philosophische Begründung liefern, die – wie unter (a) gezeigt – zwar seinen theorieinternen Ansprüchen widerspricht, dafür sich aber pragmatisch jeder Widerlegung zu entziehen sucht.

c) Nun könnten diese Einwände als ungerechtfertigt bezeichnet werden, weil Habermas ja durchaus ein starkes Kriterium gesellschaftlicher Kritik formuliert, nämlich das der öffentlichen Diskussion; und seine Theorie dient ja vor allem der Begründung dieses Kritikkriteri-

ums. Doch läßt sich die redepragmatische Inkonsistenz mit Blick auf das Prinzip der Öffentlichkeit in ähnlicher Weise feststellen wie für die Theorie kommunikativen Handelns selbst. Die Öffentlichkeit ist das gesellschaftliche Forum, auf dem die gesellschaftlichen Akteuren genötigt werden, sich für ihre Handlungen zu rechtfertigen. Es ist der zwanglose Zwang des Arguments, den sie wechselseitig aufeinander ausüben; und niemand und kein Argument kann sich diesem Prozeß der argumentativen Rationalisierung entziehen – es sei denn um den Preis autoritärer Willkür. Der Begriff der Öffentlichkeit unterstellt also, daß alle sich als präsumptive Sprecher in einer gemeinsamen Diskussion achten. Denn in ihren Redebeiträgen unterstellen die Individuen redepragmatisch – indem sie Geltungsansprüche erheben – das reziproke Recht aller anderen, sie zu kritisieren. In welcher Redeposition ist nun der kritische Intellektuelle, der diesen Begriff der Öffentlichkeit in die wissenschaftliche und öffentliche Diskussion bringt? Er vertritt eine Öffentlichkeitskonzeption neben vielen anderen. Doch indem er eine Öffentlichkeitskonzeption öffentlich vertritt, vertritt er keine sachhaltigen und problembezogenen Thesen, er nimmt nicht am öffentlichen Meinungsstreit teil, sondern weicht bereits zurück auf die Metaebene eines Beobachterstandpunkts. Allzuschnell also wird das kritische Theorem der Öffentlichkeit ein objektivistisches Kritikkriterium, das gleichsam die Neutralität einer Schiedsrichterposition ermöglicht, indem streitende Parteien dazu aufgefordert wird, das Forum der Öffentlichkeit aufzusuchen, um dort im öffentlichen Meinungsstreit eine Entscheidung herbeizuführen. Systematisch ist also im Begriff der Öffentlichkeit gerade das angelegt, was Habermas Adorno vorwirft, daß nämlich der Intellektuelle und Theoretiker quieszistisch wird und sich nicht als Teil einer diskutierenden Öffentlichkeit versteht. Ein solches Selbstverständnis ist aber nur dann erreicht, wenn tatsächlich problembezogene Interventionen stattfinden.

Nun erscheint dieser Einwand gegen Habermas zunächst vielleicht deswegen als ungerecht, weil gerade er wie kaum ein anderer Intellektueller der Bundesrepublik sich in öffentliche Kontroversen begeben oder diese provoziert hat. Es würde nun in diesem Vortrag zu weit führen, seine politisch – öffentliche Praxis selbst einer genauen Analyse zu unterziehen. Mein Argument widerspricht dieser Feststellung aber gar nicht. Vielmehr meine ich, daß Habermas öffentlich für Öffentlichkeit eintritt und in vielen Kritiken andere Intellektuelle, häufig zurecht, verdächtigt, das demokratische Prinzip der Öffentlichkeit zu verletzen. Doch diese Haltung kann – ähnlich wie im Fall Adornos – im Prinzip nur er oder wenige andere einnehmen, denn es gibt einen sozialen Grenzwert für diese argumentativpolitische Praxis, der erreicht wäre, wenn alle kritischen Intellektuellen immer nur fordern würden, daß alle gesellschaftlichen Probleme öffentlich diskutiert werden sollten. So richtig ein solches Desiderat in einigen Hinsichten sein mag, wird eine solche Forderung zur leeren und lächerlichen Deklamation, let-

ztlich ohne jeden kritischen Gehalt. Im Gegenteil ist damit der Opportunismus gegenüber und der Konformismus an die öffentliche Meinung geradezu programmiert, denn man delegiert und überläßt die Bildung der eigenen Meinung der demokratischen Öffentlichkeit – genauer man hat keine Meinung außer der, daß die öffentliche Diskussion von Mal zu Mal aufs Neue schon eine hervorbringen wird. Würde also das Kriterium der kritischen Öffentlichkeit zum einzigen Maßstab von Gesellschaftskritik und als solcher verallgemeinert, so wäre dies gleichbedeutend mit Verzicht auf jede Gesellschaftskritik. Das Überleben von Gesellschaftskritik hängt also gleichsam daran, daß andere Intellektuelle die Theorie Habermas' nicht anerkennen und auf ihren selbstwidersprüchlichen Charakter hinweisen.

d) Ich möchte gerade an diesem Punkt aber noch auf eine besondere Paradoxie der Theorie von Habermas aufmerksam machen. Letztlich unterstellt der Begriff von Öffentlichkeit, daß gleichsam immer von neuem Menschen etwas tun, was sie der öffentlichen Diskussion und Rechtfertigung entziehen möchten; mit anderen Worten, es wird angenommen, daß sie sich in einem performativen Selbstwiderspruch befinden. Denn nur, wenn dies unterstellt ist, kann der Begriff der Öffentlichkeit wirklich dem entsprechen, was Habermas kritisch gegen die Transparenz der Subjektphilosophie erreichen will. Denn angenommen, die Menschen würden – allesamt Universalisten und konsistent mit ihrer performativen Einstellung – von vornherein alle Handlungen und Absichten in einer Einstellung des verallgemeinerten Anderen begehen und verfolgen, öffentlich diskutieren und rechtfertigen wollen, dann würde vielleicht weniger die öffentliche Sphäre zusammenbrechen (wie von Konservativen gegen die Utopie allseitiger Kommunikation immer wieder eingewendet wird), theoretisch viel problematischer wäre, daß sich das zentrale Kriterium der Gesellschaftskritik, das des performativen Selbstwiderspruchs, erübrigen würde: die Menschen müßten schließlich gar nicht mehr miteinander diskutieren. Dies aber bedeutet, daß sich die Gesellschaft doch der Transparenz einer kommunikativen Selbststeuerung nähern würde. Um dies zu verhindern, hat Habermas mit der Trennung von System und Lebenswelt einen theoretischen Mechanismus installiert, der davon auszugehen erlaubt, daß systemische Handlungslogiken genug Unheil anrichten, so daß sie immer wieder von neuem und ohne historisches Ende durch öffentliche Diskussion eingedämmt werden können, die die Repräsentanten systemischer Prozesse zur Rechtfertigung zwingen. Die Theorie von Habermas kann also performativ nicht wollen, was sie ihren Thesen nach fordert: nämlich die Konsistenz der sprechenden Subjekte. Sie muß, um es sehr pointiert und vielleicht etwas zu polemisch sagen, die Freiheit hintertreiben, die sie gleichzeitig fordert, die freie Vergesellschaftung begrenzen durch die methodisch auferlegte Einführung gesellschaftlicher Zwangsmechanismen, den in ihrer Existenz nicht bezweifelbaren Systemen, die als solche unbezweifelbarer Bestand der Moderne sein sollen.

Treffen diese Einwände gegen einen der zentralen Begriffe Habermas' zu, dann ist damit allerdings noch nicht erwiesen, daß die Theorie von Adorno selbst immer noch aktuell ist. Jedoch kann vermutet werden, und dies möchte ich im folgenden plausibilisieren, daß Adornos Theorie dadurch ihre Aktualität erweist, daß sie den performativen Selbstwiderspruch als eine begriffliche Dynamik auszeichnet, der sich keine kritische Gesellschaftstheorie – und dies sind immer moderne Theorien – entziehen kann. In diesem Punkt wäre sie dann sogar komplexer als die Theorie von Habermas.

In der Rekonstruktion von Adornos Theorie durch Habermas führt die Vernunftkritik Adorno zwangsläufig in eine letztlich skeptische und wissenschaftsfeindliche Stimmung. Da er sich nicht mehr vertrauensvoll im Medium des vernünftigen Arguments bewegen kann, hätte er zwangsläufig auf die Kunst zurückgreifen müssen. Alles was er theoretisch noch geäußert habe, ist nur die zirkuläre Bekräftigung dieser Aporie. Sein Mißtrauen gegen vernünftiges Argumentieren führte aber schließlich auch dazu, daß die Kritik gleichsam in eine objektivistische Haltung der unbeteiligten Kritik von außen am verdinglichten System geriet und damit ihrer Entmächtigung das Wort redete. So häufig dies neben Habermas auch von anderen Autoren wiederholt wird – es wird dadurch nicht wahrer. Die rekonstruktiven Beobachtungen treffen weder Adornos Theorie noch sein wissenschaftliche Praxis, soweit es der empirischen Untersuchung zugänglich ist. Adorno resignierte keinesfalls und maß der sozialwissenschaftlichen Forschung bis zu seinem Lebensende eine enorme Bedeutung bei⁹. Er nahm auch keineswegs die objektivistische Haltung eines zurückgezogenen Intellektuellen an, der von außen ein immer weiter alles erfassendes und integrierendes System beschreibt und sich selbst damit gar ein Erkenntnisprivileg zubilligt, an dem er kulturkritisch andere mißt. Denken wird von ihm als ein Verhalten, als eine Praxis verstanden. Adorno weiß, daß dieses Denken keineswegs außerhalb der umfassenden gesellschaftlichen Beziehungen stattfinden kann. Doch gerade dies läßt sich als eines seiner Probleme kennzeichnen. Der kritische Intellektuelle will Aussagen über die Gesamtheit der Gesellschaft machen und bezieht sich auf den Begriff der Totalität. Doch in diese Totalität, über die er spricht, ist er natürlich miteinbezogen. Diese Tatsache, daß seine Kritik eine Rede noch in der kritisierten Totalität ist, ist seit den "Minima Moralia" ein kontinuierlicher Gegenstand seiner Reflexion und wird insbesondere in der "Negativen Dialektik" diskutiert. Von wo aus spricht der kritische Intellektuelle, wenn die Totalität ihn selbst noch umgreift, wenn die Totalität ihrerseits als radikal negative Totalität gedacht werden muß, als Verblendungszusammenhang, dem sich niemand entziehen kann? Und wenn der Impuls, der sich dagegen auflehnt, auch nicht gerechtfertigt werden soll, nicht einmal gerechtfertigt werden kann, weil die Vernunft, mit der wir dies könnten, selbst ein Medium von Herrschaft ist? Dieses Verhältnis diskutiert Adorno als das Verhältnis von im-

manenter und externer Kritik. Als Dialektiker lehnt er eine externe Kritik ab, denn diese reicht nicht an das Kraftzentrum des Kritisierten, bleibt äußerlich und deswegen unverbindlich. Seine gesellschaftstheoretische Konstruktion läßt einen solchen Standpunkt auch gar nicht zu. Die Kritik muß sich in den Bann des Kritisierten stellen und versuchen, von innen heraus die verdinglichten Verhältnisse kritisch zu begreifen. Doch eine bloß immanente Kritik läuft Gefahr, sich niemals über die Immanenz des Verblendungszusammenhangs hinauszubewegen. Um dies zu können, so ist eine Antwort von Adorno, ist das subjektive Wissen von der Negativität des Kritisierten notwendig. Allerdings, so stellt sich sofort die Frage, wie ist ein solches subjektives Wissen möglich, wenn der Verblendungszusammenhang dieses doch gerade zunehmend verunmöglicht¹⁰.

Adorno entwickelt nun eine ganze Reihe von Antworten, die nacheinander schließlich wesentliche Konstruktionselemente des bewußtseinsphilosophischen Paradigmas dekonstruieren, ja im eigentlichen Sinne den Versuch darstellen, mit Philosophie über Philosophie hinauszugehen – Philosophie als dem Medium, in dem die Geschichte von Klassenherrschaft ihr selbstreflexives Bewußtsein erlangt hat. Als Merkmale dieser bewußtseinsphilosophischen Tradition lassen sich die Begriffe der rational geleiteten Veränderung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, der Entäußerung, der Verdinglichung und Entfremdung und schließlich der Wiederaneignung und Versöhnung anführen. Am Schluß der historischen Bewegung steht eine den Subjekten transparente Gesellschaft. Adorno wendet sich gegen dieses Modell in mehrfacher Hinsicht – und dafür steht sein Programm einer negativen Dialektik. Die Linearität der historischen Entwicklung wird von ihm durch den Begriff der Diskontinuität ersetzt¹¹.

Die Vorstellung eines frühgeschichtlichen versöhnten Zustands, in dem die Menschen in einem unbefragten Sinnkosmos gelebt haben sollen, lehnt er als einen Zustand naturwüchsiger Unfreiheit ab¹². Aber entschiedener noch lehnt er die Vorstellung ab, ein solcher Zustand müsse hergestellt werden. Tatsächlich kritisiert er die zwangsweise Integration der Menschen und die starre Identität der Dinge in einem geschlossenes System und vertritt demgegenüber das Ziel, beide freizusetzen. Freiheit und Versöhnung sind für ihn unter anderem dadurch bestimmt, daß die Menschen sich den Dingen zuwenden und ohne Angst ihren Primat anerkennen können; mit anderen Worten, eine versöhnte Gesellschaft führt nicht zur Aufhebung der Dinge in ein Kollektivbewußtsein nach Art des Hegelschen Modells eines absoluten Geistes (der in der sozialistischen Tradition dann die Gestalt des planenden Staates angenommen hat), sondern umgekehrt dazu, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse und das menschliche Wissen ihnen gegenüber geöffnet wird. So ist eine der zentralen Anliegen einer negativen Dialektik, der Kategorie des Nichtidentischen und Offenen Geltung zu verschaffen. Dies hat viele sehr

radikale und weitreichende Konsequenzen. Denn ebenso wie die gesellschaftlichen Verhältnisse sich soweit öffnen sollen, daß Gesellschaft selbst nicht mehr besteht, soll auch die Identität der Individuen sich öffnen, daß von Identität eigentlich nicht mehr gesprochen werden kann. Denn sowohl Gesellschaft wie Individuum verweisen wechselseitig aufeinander als zwangsintegrierte Identitäten, in denen die Menschen selbst ihre Freiheiten einschränken.

Unter dem Gesichtspunkt der Aktualität scheint mir aber das Entscheidende zu sein, wie Adorno diese Offenheit denkt. Die Offenheit ist in einer herrschaftlich organisierten Gesellschaft nicht als solche positiv vorhanden. Die Geschichte verläuft auch weiterhin als ein mythisches Verhängnis. In dieser Geschichte als einer Geschichte von Zwang und Herrschaft unter dem Joch alltäglicher Arbeit ereignet sich nichts wirklich neues, sondern allenfalls die Katastrophe nimmt immer dramatischere Züge an. "Stets noch jedoch schleppt die Menschheit wie in den Plastiken Barlachs und in Kafkas Prosa sich dahin, ein endloser Zug gebeugt aneinander Geketteter, die den Kopf nicht mehr heben können unter der Last dessen, was ist¹³." Dies auch nötigt allererst dazu, sich erneut mit Kant und Hegel auseinanderzusetzen. Auch in dieser Hinsicht ist die Geschichte nur Wiederholung. Aufgrund dieser Geschichtslosigkeit in der antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft bleibt für den kritischen Intellektuellen, der auf die Offenheit zielt, gar keine Alternative zum performativen Selbstwiderspruch. Er muß von der verschlossenen Totalität sprechen, sie nennen, auf sie deuten, damit über sie hinausgegangen werden kann. Doch gerade Adornos Auseinandersetzung mit Kant, mit Hegel, mit Heidegger und vielen anderen, eben als Prozeß der Kritik, zeigt, daß es sich nicht um ein monologisches Verhalten handelt. Die Kritik schließt an an den Stand des Bewußtseins und seine Begriffe. Die Totalität ist nicht als solche positiv zu begreifen, gleichsam als Objekt in die Hand zu nehmen, sondern nur in der Auseinandersetzung mit diesen Theorien und ihren Widersprüchen. Totalität ist nur in den Widersprüchen von Bewußtseinskonstellationen, also von Begriffen gegeben. Immer wieder betont Adorno, daß die Theorie die Priorität vor der Praxis und – vor der Kunst habe!

Seine Vorstellung von Kritik entfaltet Adorno in der Darstellung seiner Dialektik. Kritik von außen oder Kritik von innen ist seiner Ansicht nach ein Widerspruch, der nicht als ein dem Begriff äußerlicher verstanden werden darf. Dialektik muß diesen Widerspruch selbst noch als eine Dynamik verstehen, die sich aus dem Begriff der Kritik selbst ergibt. Nur ein undialektisches Denken versucht, beide Positionen starr voneinander abzugrenzen. Doch Adorno kann nun auch nicht für eine einfache Integration durch Schlichtung eintreten. Gleichsam in einer weiteren Wendung bestimmt er den Widerspruch zwischen den beiden Arten der Kritik selbst als den Stand eines zerrissenen, antagonistischen Bewußtseins. Diese Widersprüchlichkeit als solche zu erkennen und ihre Dynamik auszutragen und sie nicht zugunsten der einen oder ande-

ren Lösung stillzustellen – dies ist für Adorno bereits negative Dialektik. Diesem Begriff haftet gar nichts Dunkles an, wie dies häufig in der Sekundärliteratur nahegelegt wird, als eine schon beinahe mystische Suche nach dem Nichtintegrierten. In einer manchmal schon trivialen Weise ist für Adorno das Nichtidentische der Name für einen nicht stillgestellten dialektischen Prozeß, in dem das Denken der Tatsache inne wird, daß es widersprüchlich ist und diese Widersprüche eben nicht Inkonsistenzen des Denkens selbst sind, sondern der im Denken nicht aufgehenden Objektivität der Dinge. In diesem Prozeß erkennt der Kritiker, der Theoretiker, der Intellektuelle, daß das, worauf er gleichsam jeden Tag in Diskussionen stößt, wenn er nicht rechthaberisch ist, daß nämlich mit dem gleichen Recht ein Begriff in genau der gegenteiligen Weise interpretiert werden kann und keine Schlichtung möglich ist, eine Grenze der Begriffe selbst ist.

Dies ist, so meine ich, auch unsere gegenwärtige Erfahrung. Keiner der Begriffe, die wir verwenden, wie Freiheit, Universalismus oder Differenz, entbehrt dieser Widersprüchlichkeit; und auf diese Begriffe in einer radikalen Geste zu verzichten, ja schließlich sogar den Gedanken der Emanzipation zu verwerfen, weil er noch zuviel bewußtseinsphilosophischen Ballast mit sich trage, führt schließlich zur Anerkennung des status quo¹⁴.

In einem weiteren Schritt, den ich theoretisch für sehr bedeutsam halte, versucht Adorno selbst eine Erklärung für die Entstehung dieser aus den Begriffen heraus sich entwickelnden dialektischen Dynamik. Diese ergibt sich aus der komplizierten Position des kritischen Intellektuellen unter Bedingungen von Klassenherrschaft selbst. Das Denken der Intellektuellen verdankt sich ihrer Freistellung von der unmittelbaren Arbeit. Bis in feinsten Argumente hinein also gibt sich das Denken, der Geist, das Bewußtsein dem imaginären Selbstverhältnis hin, konstitutiv zu sein und die Dinge gleichsam aus sich heraus zu einer Welt zu gründen. Es ist diese Selbstverblendung des Geistes gegenüber der Tatsache, daß er das Resultat der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist, die schließlich die Gestalt der Philosophie und des Idealismus annimmt. "Was wahrhaft thesei ein wenn schon nicht von Individuen so doch von ihrem Funktionszusammenhang erst Hervorgebrachtes ist, reißt die Insignien dessen an sich, was dem bürgerlichen Bewußtsein als Natur und natürlich gilt. Nichts, was draußen wäre, erscheint mehr jenem Bewußtsein; in gewissem Sinn ist auch tatsächlich nichts mehr draußen, nichts unbertroffen von der totalen Vermittlung. Darum wird das Befangene sich zu seiner eigenen Andersheit: Urphänomen von Idealismus¹⁵." In dieser Gestalt kann der Geist sich glauben machen, autonom zu sein und sich gegenüber seiner eigenen Entstehung abblenden. Nun ist Adorno allerdings tief davon überzeugt, daß es nicht genügt, diesen Gedanken auszusprechen und damit schon einen Bruch mit der Philosophie gemacht zu haben oder die Tradition des Idealismus, der Vorstellung von der konstitutiven Kraft des Geistes verlassen zu

können. Denn auch diese Kritik am sich selbst verabsolutierenden Geist findet ja noch in dessen Horizont, also in der Totalität der überlieferten philosophischen Begriffe statt. Es sind immer die Gedanken eines wiederum in der naturwüchsigen Arbeitsteilung freigestellten Intellektuellen – einer Arbeitsteilung, die als soziale Ausdifferenzierung den Theorien der Moderne als höchste und unwiderrufbare Stufe der Entwicklung der menschlichen Gattung gilt: "In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch auf Autarkie, haust die Unwahrheit¹⁶." Doch warnt Adorno gleichzeitig vor einem Versuch, wie ihn einerseits die Phänomonologie und andererseits der Proletkult in der Arbeiterbewegung gemacht haben, nämlich direkt und unmittelbar zu den Sachen, also zur Dimension des Außerbegrifflichen und Körperlichen gelangen zu wollen, so als ließe sich eine Tradition der jahrtausendealten Arbeitsteilung durch einen Willensakt überwinden. Dies hält Adorno für unmöglich. Sein Vorschlag zielt darauf, daß das Unabgegoltene, das Glück, das in freier Erkenntnis und in der Muße intellektueller Arbeit liegt, in einer versöhnten Gesellschaft aufgehoben wird. Aus der inneren Dynamik der Analyse und Selbstkritik der Intellektuellen, die die Selbstverblendung ihrer eigenen Tätigkeit und ihrer Begriffe bis ins Detail erkennen, sollen die kritischen Intellektuellen, indem sie sich der freien Dynamik der widersprüchlichen Bedeutung ihrer Begriffe überlassen, also eine Überwindung ihrer eigenen privilegierten Redeposition anstreben, um als letzte Form weltgeschichtliche Naturwüchsigkeit die Ausdifferenzierung in Subsystemen zu überwinden. Aus meiner Sicht ist dies weiterhin und in noch größeren Maße die heutige Aufgabe, den Mythos der Moderne selbst kritisch zu analysieren und den Widerspruch der Freiheit unter herrschaftlichen Bedingungen zu entfalten: dieser Widerspruch ist die Forderung nach Freiheit – und gleichzeitig soll und kann doch die Freiheit nicht soweit gehen, daß die Gesellschaft tatsächlich über ihre gesamten Bestandsbedingungen verfügt. Denn dies würde wiederum in einer sozialen Regression der vollständigen Entdifferenzierung münden. Adorno hat diesen Widerspruch entfaltet, ohne eine Lösung zu haben: er hat sich für eine entschiedene Freiheit eingesetzt, ohne sich von den naturwüchsigen Subsystemen und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einschüchtern zu lassen. Doch gleichzeitig hat er sich gegen jede Rücknahme der gesellschaftlichen Differenzierung in eine romantische Gemeinschaft ausgesprochen. Angesichts einer vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Diskussion, die gerade die soziale Differenzierung der freiheitlichen Selbstgestaltung der Gesellschaft durch die Menschen entziehen will, ist das kritische Potential der Adornoschen Theorie immer noch nicht ausgeschöpft.

- 1 Es handelt sich bei dem vorliegenden Aufsatz um die Ausarbeitung eines im Seminar von Prof. Mishima gehaltenen Vortrags. Es erschien mir nicht sinnvoll, den ursprünglichen Charakter des Vortrags völlig zu beseitigen, auch wenn dies manchmal zur Konsequenz hat, daß Argumente nur provisorisch entwickelt werden.
- 2 Die Konzentration auf Adorno hat in gewisser Weise etwas willkürliches. Denn im allgemeinen ist der Bezugsrahmen die kritische Theorie in ihrer wie immer auch idealisierten Gesamtheit und umfasst also als Referenzpersonen auch Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal und vor allem Walter Benjamin ebenso wie Franz Neumann und Otto Kirschheimer. Allerdings gibt es in der Rezeption und Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie durchaus Akzentsetzungen, die es erlauben, von einer spezifischen Aktualität Adornos zu sprechen. Die Theorie selbst wiederum wird auf sehr unterschiedliche Weise und häufig fachdisziplinär rezipiert als Philosophie, Soziologie, ästhetische oder Gesellschaftstheorie.
- 3 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Ges. Schriften, Bd.6, Frankfurt am Main, S.359.
- 4 Adorno wollte, wie auch in anderem Kontext Roland Barthes, das Symbolische als ein Gefängnis verlassen, indem er versuchte, das Ding an sich, das Nichtidentische zu denken. Meiner Ansicht nach führen hier aber diskursanalytische Theorien weiter, die eher von sozialen Auseinandersetzungen in den symbolischen Formationen ausgehen. Wir verlassen niemals die Welt der Symbole, sondern – in harten symbolischen Konflikten – immer nur eine bestimmte, und wechseln in eine andere hinüber. Daß wir aus dem Prozeß von symbolischen Deutungen niemals heraustreten, ist auch eine der kommunikationstheoretischen Einsichten von Habermas. Allerdings kennt er nur den einen homogenen Raum des Symbolischen, den der universellen Kommunikation, in dem die diskutierende Vernunft sich über die eine, objektive Welt verständigt. Im Kontext der Habermasschen Konzeption kommt es hier mit den Arbeiten von Axel Honneth aber zu einer theoretischen Veränderung.
- 5 Vgl. dazu Alex Demirovic: Zwischen Nihilismus und Aufklärung. Publizistische Reaktionen auf die "Minima Moralia"; in: Rainer Erd/ Dietrich Hoß/ Otto Jacobi/ Peter Noller (Hg.): Kritische Theorie und Kultur, Frankfurt am Main 1989 und ders.: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Herausbildung des gesellschaftskritischen Intellektuellen in der Bundesrepublik und die Kritische Theorie, Frankfurt am Main 1995 (in Vorbereitung).
- 6 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.51.
- 7 Dieses Argument ließe sich noch weiter entfalten mit Blick auf die Annahme von Moralstufen, die systematisch eng verbunden ist mit der Annahme, sich performativ konsistent

zu verhalten. Beides zusammen kann zu einer starken Norm der Ausgrenzung von Diskussionsteilnehmern werden. Aus Platzgründen belasse ich es bei dieser Andeutung.

- 8 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.281.
- 9 Dies wird sowohl daran deutlich, daß nicht nur die "Dialektik der Aufklärung" praktisch parallel zur wohl größten empirischen Untersuchung des Instituts für Sozialforschung, den Studien über Vorurteil, entstand, wie auch daran, daß Adorno in den 1950er Jahren zur empirischen Arbeit des in Frankfurt wiedereröffneten Instituts beitrug und schließlich mit einer Gruppe von Mitarbeitern und Studierenden ab Ende derselben Dekade begann, an einer auf deutsche Verhältnisse zugeschnittenen Autoritarismusskala zu arbeiten. Aus dieser Arbeit sind dann schließlich auch mehrere Veröffentlichungen von Mitarbeitern hervorgegangen – vgl. dazu auch Alex Demirovic: Frankfurter Schule – Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Soziologiestudium am Institut für Sozialforschung(1950–1966) , in: Heinz Steinert(Hg.): Die(mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte. Studentexte zur Sozialwissenschaft – Sonderband 3. Frankfurt am Main 1990 ; vgl. ebenfalls Institut für Sozialforschung: Forschungsarbeiten 1950–1990. Frankfurt am Main 1990.
- 10 Vgl. Th. W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft, in: Prismen; in: ders. Ges. Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 1981 (?) .
- 11 Vgl. Th. W. Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S. 313f.
- 12 Vgl. ebd. S. 274.
- 13 Vgl. ebd. a.a.O., S. 338.
- 14 Um ein Beispiel anzuführen. Durchaus würde ich mich der vernunftkritischen Tradition von Autoren wie Nietzsche, Adorno und Foucault zurechnen, einer Tradition also, die den Versuch unternimmt, die europäische Kultur selbstkritisch zu einer Begrenzung zu verhalten. Diese Selbstkritik hat immer wieder und auch in den jüngsten Jahren die Gestalt einer Kritik des Universalismus angenommen. Im Sinne einer solchen Kritik wird natürlich versucht, den konkreten anderen Lebensformen nicht nur in den eigenen, sondern mehr noch in den Gesellschaften gerecht zu werden, die nach anderen und uns häufig unbekannten oder schwer verständlichen Regeln funktionieren. Hier nun in Japan, wo ich häufig auf eine Kritik der westlichen Rationalität und des Universalismus gestoßen bin, neige ich trotz gewisser Bedenken dazu, den Universalismus zu verteidigen. Denn ich sehe wohl, daß der Universalismus zurecht den Vorwurf verdient, er sei der Versuch, die japanische Gesellschaft zu binden und ihr das Recht abzusprechen, das die westlichen Gesellschaften für sich in Anspruch genommen haben. Gleichwohl, die Kritik am Universalismus dient in Japan umgekehrt auch einer Tendenz, das Land und seine Eliten von den

internationalen Diskussionen abzuschotten, eine regionalistische Großraumpolitik zu forcieren und angebliche Einmaligkeiten wie die japanische Naturverbundenheit hervorzuheben, die in dieser Weise – nach meinem Eindruck – nicht existiert – was umgekehrt nicht bedeutet, daß die japanische Gesellschaft nicht tatsächlich von anderen Gesellschaften andere Naturverhältnisse herausgebildet hat. Einmal mehr erweist sich angesichts dieser Konstellation, daß der Universalismus der bürgerlichen Gesellschaftsformation nicht durch Partikularismus überwunden werden kann. Vielmehr ist es notwendig, einen komplexen Universalismus zu entwickeln, der von den konkreten und umfassenden Lebensweisen der Menschen ausgeht. Doch diese Lebensweise weist eben in vielen Aspekten auch universelle Züge auf.

15 Ebd., S. 351.

16 Ebd., S. 359.