

Zeitschrift für kritische Theorie

herausgegeben
von
Gerhard Schweppenhäuser

Heft 1/1995

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie

Herausgeber: Gerhard Schweppenhäuser

Redaktion: Sven Kramer (Hamburg), Peter Moritz (Hannover), Gerhard
Schweppenhäuser (Weimar), Christoph Türcke (Leipzig)

Redaktionsbüro: Tatjana Kirchner, Sabine Böker
zu Klampen Verlag, Postfach 19 63, 21309 Lüneburg
Tel. 04131/4 83 79, Fax 04131/4 83 36

© 1995 zu Klampen Verlag, Lüneburg

Anzeigen: Tatjana Kirchner, zu Klampen Verlag

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint zweimal jährlich.

Preis des Einzelheftes: 24,- DM

Bezugspreis jährlich: 42,- DM (inkl. Porto)

Berechnung jährlich bei Auslieferung des ersten Heftes

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht bis zum 15.11. des jeweiligen Jahres erfolgt.

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath

Druck: Difo-Druck, Bamberg

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Zeitschrift für kritische Theorie. -

Lüneburg : zu Klampen.

Erscheint jährl. zweimal. - Aufnahme nach 1995, H. 1

ISSN 0945-7313

ISBN 3-924245-53-3

Inhalt

Vorwort	5
---------	---

ABHANDLUNGEN

Detlev Claussen Das Neue im Alten. Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie	7
Robert Kurz Das Ende der Neuen Weltordnung. Ein Essay zur globalen Ökonomie und Politik nach dem Epochenbruch	23
Christoph Türcke Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts	43
Gunzelin Schmid Noerr Gesten aus Begriffen. Interdisziplinärer Materialismus und das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften im Briefwechsel Max Horkheimers	57

EINLASSUNGEN

Jan Philipp Reemtsma Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels	95
--	----

BESPRECHUNGEN

Theodor W. Adorno Einleitung in die Soziologie (1968) (Eckart Teschner)	114
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit und Kritische Theorie und revolutionäre Praxis (Heinz Eidam)	115
Dan Diner Weltordnungen (Sven Kramer)	119
Theodor W. Adorno/Alfred Sohn-Rethel Briefwechsel 1936 - 1969 (Frank Hermenau)	121
Oskar Negt/Alexander Kluge Maßverhältnisse des Politischen (Detlef Horster)	122
Max Horkheimer Briefwechsel 1913-1936 (Norbert Hofmann)	124

Vorwort

In der gegenwärtigen akademischen Landschaft hat die kritische Theorie inzwischen einen festen Platz – als Gegenstand historiographischer Rekonstruktionen und problemgeschichtlicher Erörterungen. Strittig ist allerdings, inwieweit sie überhaupt noch zum Begreifen der Gegenwart beitragen kann – sei es als kommunikationstheoretisch gewendete oder als dialektische Theorie.

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* will ein Diskussionsforum sein, auf dem zweierlei stattfinden soll: die materiale Anwendung kritischer Theorie auf aktuelle Gegenstände und ein Gespräch zwischen den verschiedenen methodologischen Auffassungen über die heutige Form kritischer Theorie. Dabei sollen nicht alte unfruchtbare Polemiken zwischen vermeintlich orthodoxen und abweichenden Positionen aufgewärmt werden. Es wird vielmehr darum gehen, eine Vielzahl divergierender, auch kontroverser Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen. Nur so kann der Frage nachgegangen werden, wie sich in der gegenwärtigen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Situation noch mit der kritischen Theorie arbeiten läßt.

Ein Diskussionsforum sowohl für die Anwendung als auch für die methodisch-wissenschaftsgeschichtliche Selbstverständigung über die kritische Theorie fehlte bislang. Die *Zeitschrift für kritische Theorie* will vereinzelte theoretische Anstrengungen thematisch bündeln und in einer deutlich konturierten Gestalt kontinuierlich präsentieren. Sie will Diskussionen anregen und organisieren, die ebenso der Klärung des methodischen Selbstverständnisses gegenwärtiger kritischer Theorie dienen sollen wie der Reflexion auf ihre gegenwärtigen Aufgaben. Vorgesehen sind Untersuchungen zu relevanten gesellschaftlichen und theoretischen Gegenständen; Auseinandersetzungen mit der ökonomischen und politischen Entwicklung ebenso wie ideologiekritische Studien.

Redaktion und Herausgeber der *Zeitschrift für kritische Theorie* ist daran gelegen, daß alle materialen Untersuchungen auf eine spezifische Form philosophischer Selbstreflexion zu beziehen sind. Wichtig scheint heute, den Zusammenhang von gesellschaftstheoretischer und philosophischer Begriffsbildung neu zu explizieren. Philosophie soll

dabei nicht anachronistisch noch einmal zur Meta-Wissenschaft gemacht werden, die die Befunde der Einzelwissenschaften im Hinblick auf ein Allgemeines und Sinnhaftes zusammenfügt und ihnen damit erst zur Dignität verhilft. Dieser Überlegung liegt die Annahme zugrunde, daß auch nach dem Ende des Vertrauens auf Metaphysik eine Erkenntnis der sozialen und historischen Wirklichkeit nur möglich ist, wenn die Vielfalt erscheinender Wirklichkeit begrifflich rekonstruierbar ist als »Erscheinung« von wesentlichen, strukturellen, daseiend-abstrakten Zusammenhängen, die selber als solche nicht »erscheinen«. Nur die Rekonstruktion des Gesamtzusammenhangs, dem die Einzel-fakten angehören, ermöglicht auch deren kritische Erkenntnis.

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* ist eine Initiative des zu Klampen Verlags, der sie zweimal jährlich publizieren wird. Ein Heft wird jeweils drei Abteilungen haben. Den Schwerpunkt eines jeden Heftes bildet die Abteilung mit Abhandlungen. Daran schließt sich eine Abteilung mit Beiträgen an, die in verschiedenen literarischen Formen aktuelle Themen behandeln sollen. Schließlich werden in einem Rezensionsteil wissenschaftliche Arbeiten vorgestellt, die entweder Themen und Stationen der kritischen Theorie zum Gegenstand haben oder Gegenstände bearbeiten, die für die aktuelle Arbeit an einer gegenwärtigen kritischen Theorie der Gesellschaft von Bedeutung sind.

Weimar/Lüneburg, Juli 1995

Der Herausgeber

ABHANDLUNGEN

Detlev Claussen

Das Neue im Alten

Bürgerliche Tradition und kritische Gesellschaftstheorie*

Die Tatsache, daß wir keine »Nachkommen« haben,
fügt sich der Katastrophenstimmung stimmig ein.

Adorno an Benjamin, 27. 11. 1937

Ihr, die ihr auftauchen werdet aus der Flut
In der wir untergegangen sind
Gedenkt
Wenn ihr von unseren Schwächen sprecht
Auch der finsternen Zeit
Der ihr entronnen seid.

Bert Brecht, An die Nachgeborenen

Eine brechtsche Maxime: Nicht an das Gute Alte
anknüpfen, sondern an das schlechte Neue.

*Tagebucheintragung von Walter Benjamin
25. August 1938*

Je weniger von ihr noch vorhanden scheint, umso mehr wird nach ihr verlangt: nach *Tradition*. Dieses Wort soll die Angst bannen, daß es nach den zivilisatorischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts nichts mehr gibt, woran man sich halten kann. In der Beschwörung von Tradition steckt auch eine Anklage gegen die Destruktivität von Moderne. Die Formeln vom Guten Alten und Schlechten Neuen kontrastieren auffällig zur Lebenspraxis; im Konsum geht vom Alten oft das Odium des Verdorbenen aus und nur das ganz Neue gilt als »in«. Aber jeder, der sich mit Mode beschäftigt, weiß, daß plötzlich das, was gestern noch als total überholt galt, mit leichten Veränderungen zum Dernier Cri werden kann.

Wenn man die impliziten Bewertungen von alt und neu als gut und schlecht explizit macht, sieht man schnell, daß sie scheinbar beliebig miteinander kombiniert werden können. Versuchte man nun, um alle Unklarheiten zu beseitigen, die Begriffe von Tradition und Moderne

zu definieren, kommt man in die Teufelsküche der Gesellschaftstheorie, in der nichts Selbstverständliches mehr selbstverständlich bleibt: Auf das einst Selbstverständliche zielt der Begriff Tradition im Moment seines Verschwindens. Der grenzenlosen Zerstörungskraft des Neuen, das nichts unberührt läßt, wird ein begrenztes Altes gegenübergestellt, das fraglos gelten sollte. Die Bedürfnisse der Gegenwart verzerren die Vergangenheit. Idealisierte Tradition schlägt in bewußtlosen Traditionalismus um.

Nicht nur in Deutschland hat der Zusammenbruch der realsozialistischen Welt 1989 ein vages Bedürfnis nach Wiederkehr des Alten verstärkt. Dem angeblich internationalistischen Kommunismus werden die reparierbaren nationalen Kontinuitäten entgegengehalten. Dabei wird geflissentlich übersehen, daß der Realsozialismus zu Zeiten des Kalten Krieges mit seinem westlichen Gegenpart um die wahre nationale Tradition konkurrierte – der Text der Becherhymne »Auferstanden aus Ruinen« konnte in der DDR zum Hit der Vereinigung Anhänger werden. Das Wort »Wiedervereinigung« macht die Abwehr des Neuen zur Parole; aber es erinnert ungewollt auch an das wirklich vorhandene Schlechte Alte. Genauigkeit kann schmerzhaft sein; Traditionalismus, der verspricht, man könne das Gute Alte problemlos vom Schlechten trennen, versteckt sich hinter der unbestimmten Formel von »nationaler Identität«, die nur eine konformistische Legitimation besitzt, – die krude Tatsache, daß alle sie benutzen. Wer heute in Deutschland von »nationaler Identität« spricht, verschleiert den nicht zu kittenden Bruch mit nationaler Tradition, die nur ein lebendiges Bürgertum oder seine bewußte Negation hätten fortsetzen können. Diese Einsicht könnte befreiend wirken: Man kann auch eine *andere*, eine *neue* Tradition begründen, die nicht mehr auf einer ethnischen Fatalität beruht.

Wer über Tradition nachdenkt, beginnt schon, sie zu verändern: Über Goethe und die Weimarer Klassik, auf die deutsche Bürger einst stolz gewesen sind, läßt sich heute nicht mehr schreiben, ohne an Buchenwald zu denken. Das Wort Buchenwald erinnert an das Universum der Konzentrations- und Vernichtungslager, für das als unverwechselbarer Name *Auschwitz* steht. Auschwitz ist für die Nachgeborenen verknüpft mit einer Flut von Bildern, die jeglichen *Sinn* menschlicher Praxis in Frage stellen. Gesellschaftstheorie, die sich nicht mit Auschwitz als ihrem Negativ konfrontiert, wird belanglos. Die

Praktiken, mit denen sich die nationale und internationale Öffentlichkeit an Auschwitz erinnert, scheinen aber das kritische Denken selbst außer Kraft zu setzen. Fünfzig Jahre nach dem Ende der Lagerpraxis feiert man pompös die sogenannte »Befreiung von Auschwitz«, als ob von ihr eine frohe Botschaft nationaler Befreiung und international gewahrter Menschenrechte ausgehen würde.

Das schmerzliche Bewußtsein, daß in Auschwitz die Welt irreversibel beschädigt worden ist, droht unterzugehen. Die Nachricht von der zivilisatorischen Katastrophe und der mißglückten Befreiung aus ihr wurde in den sechziger Jahren uns als Nachgeborenen von lebendigen Menschen überbracht, von Ernst Bloch und Hans Mayer. Nach Europa zurückgekehrte Flüchtlinge wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer sind unsere akademischen Lehrer gewesen; manche alten Emigranten wurden väterliche Freunde wie Herbert Marcuse, Leo Löwenthal und Alfred Sohn-Rethel. Oskar Negt hat diese Menschen präzise als »philosophischen Sozialcharakter« bestimmt, der »in einem alles andere als philosophischen Zeitalter die Hoffnung wenigstens in der *Erkenntnis* wachgehalten hat«.¹

Lehre, auch die akademische, kommt ohne Tradition nicht aus. Die Ausbildung eines intellektuellen Über-Ich, das rigoros der Qualität des Gedankens verpflichtet ist, kann man als ihren möglichen Sinn verstehen. In diesen individuell ausgebildeten geistigen Gewissen leben Traditionen weiter, deren materielle Voraussetzungen in der gegenwärtigen Wirklichkeit verschwinden. Gebieterisch verlangt aber dieses Über-Ich, sich nicht autoritär, sich nicht gläubig zur Tradition zu verhalten. »Tradition«, schrieb Adorno 1961 »überlebt ... unmittelbar in ihrer eigenen Antithese; gegenwärtig ist sie, wo von ihr abgestoßen wird.« Die Kräfte aber, mit denen man sich abstößt, haben sich von eben der Tradition genährt, von dessen überlebter Gestalt der Nachgeborene sich trennt.

Unter Lebenden trägt diese Beziehung die Gefahr bitterer Konflikte in sich. »Im Ungenügen am Überkommenen« – heißt es weiter bei Adorno – »regt sich der Wille, die Versprechungen einzulösen, die es erhebt und nicht erfüllt, so wie der Sohn, der durch die Identifikation mit dem Vater zum Ich wurde und in dieser Identifikation sein Gewissen ausbildete, es gegen ihn wendet, sobald er erkennt, daß die Welt der Väter die Normen verletzt, die sie verkündet. Ohne dies dialektische Moment bliebe Tradition nichtig.«²

Die Lehre lebt von der Autorität des gesprochenen Wortes; der Lehrer jedoch bedarf des Kredits seiner Zuhörerschaft. Man kann noch so viele pädagogische und technische Hilfsmittel benutzen, der akademische Lehrer muß sich der Tradition bewußt werden, in der er steht. Das gesprochene Wort, das seine Autorität aus der Kontinuität der Lehre schöpft, muß den Vergleich mit der schriftlichen Überlieferung aushalten. Der Lehrer soll diesen Vergleich immer von neuem suchen; denn es gibt keine bessere Möglichkeit, das Neue im Alten hervorzubringen als die Konfrontation der alten Texte mit der Erfahrung. Lebendige Lehre sucht das Neue in der veränderten gesellschaftlichen Konstellation von Tradition und Moderne. Beide Kategorien – Tradition und Moderne – sind Kategorien der Gegenwart, Kategorien, die nicht ein für allemal feststehen, sondern sich verändern.

Soziologie verstand sich von ihrem Beginn an als Erfahrungswissenschaft von der Gegenwart – auf diese Weise hat sie die Durchsetzung gesellschaftlicher Moderne gegenüber der Tradition gefaßt. Seit dem 18. Jahrhundert hat Aufklärung sich mit dem Begriff des Neuen verknüpft, das von der heraufkommenden bürgerlichen Gesellschaft getragen war. Aber dieses Neue enthielt ein katastrophisches Potential der Vernichtung, das exemplarisch Baudelaire, Poe und Heine schon früh artikulierten. Marx' geradezu voluntaristisches Hoffen auf eine soziale Revolution, die endlich die Vorherrschaft des Unbewußten in der Geschichte brechen sollte, wurde durch seine bürgerliche Vorahnung eines drohenden Untergangs in der Barbarei diktiert. Mit dem verschwundenen Bild der bürgerlichen Gesellschaft ist in Vergessenheit geraten, daß der Sozialismus als Vorstellung einer anderen Welt intellektuell aus der Selbstkritik des Bürgertums hervorgegangen ist. Hegel und Marx haben eine in sich widersprüchliche bürgerliche Gesellschaft in ihrer Totalität fassen wollen, deren Zerschlagen im Fin de siècle, als beide schon zu den Alten rechneten, immer mehr zur Gewißheit wurde.

Die künstlerische Moderne attackierte seit der Jahrhundertwende die Flucht vor den Folgen der gesellschaftlichen Modernisierung in den Traditionalismus. Historismus und Neugotik stehen heute als steinerne architektonische Zeugen neben den realisierten Baukonzepten einer kompromißlosen Moderne. Kritische Theorie, wie sie 1937 von Max Horkheimer programmatisch gegen die traditionelle formuliert wurde, artikuliert sich wie die künstlerische Moderne als offene,

als Opposition gegen die zum System versteinerte bürgerliche Gesellschaft. Den Marxismen aller Spielarten hat sie den Rückfall in die abscheulichen Traditionen legitimatorischer Praktiken vorgeworfen – Verkehrung der Marxschen Gesellschaftskritik in Apologie von Unterdrückung.

Aber auch die Moderne, von der Horkheimer und seine Freunde ausgingen, ist gealtert, und mit ihr die Kritische Theorie. Die künstlerische und die theoretische Moderne richtete sich gegen die widersprüchliche Gestalt des bürgerlichen Lebens – sie reklamierte auch in der Negation eine Verbindlichkeit bürgerlicher Lebensführung, die mit der sozialhistorischen Verschmelzung von Besitz-, Bildungs- und Kleinbürgertum und Sozialaufsteigern zu einer nivellierten Mittelschicht verloren gegangen ist. Die bestimmte Kritik droht in Nostalgie umzuschlagen, wenn man nicht sich des Doppelcharakters der bürgerlichen Lebenswelt erinnert, in der nach Benjamins Einsicht kein Dokument der Kultur existiert, das nicht auch eins der Barbarei wäre.

Die vom Bürgertum und seiner lebendigen Negation entkernte Gesellschaft hat den Begriff von sich selbst verloren. Die dialektische Theorie, die an ihren Selbstwiderspruch von Modernisierungsnotwendigkeit und Traditionsbedürftigkeit erinnert, ist mit den geschichtsfeindlichen Methoden des Szientivismus exorziert worden. Die Vergötzung der Tatsachen läßt die Erfahrungsfähigkeit der Gesellschaftswissenschaft verkümmern. Die begriffslose Akkumulation von Daten hat die Soziologie als Wissenschaft ebenso in eine Sackgasse geführt wie ihre naive Beziehung auf die Wirklichkeit unter dem Ideal universeller Quantifizierbarkeit. Viele Gesellschaftswissenschaftler flüchten sich nun unter das Dach restaurierter Traditionen, wenn sie ihre Fächer wieder als »Geisteswissenschaften« deklarieren. Die von national und international führenden Soziologen entdeckte »Krise der Soziologie« ist nur der Tribut der selbstverschuldeten wissenschaftlichen Erfahrungsarmut der Gegenwart an den Traditionalismus.

Die lange von allen Richtungen der Soziologie als »Begriffsdichtung« verachtete »Dialektik der Aufklärung« wird am eigenen Leibe erfahren. Horkheimer und Adorno haben 1944 versucht, die aufklärerische Intention auf Befreiung zu retten, indem sie die gesellschaftlichen Grenzen der Aufklärung im Augenblick des Verschwindens der bürgerlichen Epoche zogen. Unter der Hand kam es aber in Europa nach 1945 zur radikalsten Gesellschaftstransformation seit dem Be-

ginn der bürgerlichen Epoche. Im Westen fand diese Veränderung auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft selbst statt, – ein Prozeß, der noch heute mit dem zweideutigen Wort »Amerikanisierung« bezeichnet wird, im Osten stellte der Stalinismus in seinem Herrschaftsbereich eine staatlich-gesellschaftliche Strukturisomorphie her, die von den Unterworfenen als »Russifizierung« abgelehnt wurde. Diese populären Schlagworte verdecken die radikale Modernisierung der nationalen Gesellschaften in West und Ost. Das gesellschaftlich Neue wurde nicht nur im Osten mit fremder Herrschaft identifiziert.

Ein ungleicher Kampf: Fortgeschrittene kapitalistische Akkumulation mit Demokratie konkurrierte mit sozialistischer Industrialisierung ohne Demokratie. Die Propagandisten des Westens überschätzten oder übertrieben die Stärke des Ostens, die östlichen Propagandisten unterschätzten die Stärke des Westens und überschätzten die Reproduktionsfähigkeit des eigenen Systems. Der Marxismus hatte sich unter den Verhältnissen sowjetischen Typs in eine Ideologie zur Herrschaftslegitimation verwandelt, die aber wider Willen der Machthaber und trotz aller postfesten Ideologeme von heute die Spannung von altem emanzipatorischem Begriff und real sozialistischem Way of Life tradierte. Alle politische Veränderung begann im Osten als immanente Kritik – die sogenannten »Kinder des XX. Parteitags«, von denen Gorbatschow eines war, bis zu den Kritikern des »Monopolsozialismus« in Polen, Kuron/Modzelewski, erschütterten mit den ernstgenommenen Idealen der Vergangenheit die Eindimensionalität der Gegenwart.

Das Stichwort ist gefallen; aber der Stichwortgeber nicht genannt: Herbert Marcuse. Seine plastische Kritik der spätkapitalistischen Gesellschaft als tendenziell eindimensional transformierte die »Dialektik der Aufklärung« in eine gesellschaftstheoretische Kritik der nachbürgerlichen Gesellschaft. Er kritisierte die illusionäre Harmonie zwischen Wissenschaft und den Werten der westlichen Welt, die nur durch Verkürzung des emanzipatorischen Anspruchs zu erreichen war. Marcuses theoretische Prognose über die Zukunft des Sowjetmarxismus erwies sich als wirklichkeitsnäher als Legionen von empirischen ostwissenschaftlichen Studien. Die westlichen Gesellschaftswissenschaften hatten sich bis Mitte der sechziger Jahre so sehr mit dem Status quo identifiziert, daß ihnen die substantiellen internen

Veränderungen beider Gesellschaften zu wesentlichen Teilen entgegen.

In Augenblicken der Krise, in denen sich die etablierte Wissenschaft mit der Herrschaft gemein gemacht hat, schlägt die Stunde der *Tradition* – der schriftlichen wie der mündlichen Lehre. Das Neue im Alten zeigt sich. Die Mitte der sechziger Jahre kann als ein solcher Augenblick gelten – oder auch das Ende der achtziger Jahre. Wenn die Erinnerungsfähigkeit, die Kraft der Anamnese, nicht angestrengt wird, läutet der Zusammenbruch des Alten aber eine neue Epoche der Traditionslosigkeit ein. Bei genauerem Hinsehen trägt jede gesellschaftsgeschichtliche Veränderung diese Möglichkeiten in sich; in Momenten wie diesen kommt es darauf an, Erfahrungen zur Begründung einer *neuen Tradition* zu formulieren. Gesellschaftstheorie konvergiert in diesem Punkt mit Literatur; sie muß aus Erfahrungen schöpfen, um erzählen zu können. Doch der Begriff der Erfahrung selber ist einer säkularen Inflation unterzogen. Das Verstummen der Denkenden, das in Becketts Werk sich petrifiziert, markiert die paradoxe Erfahrung des Erfahrungsverlusts, die für kritische Theoretiker wie Adorno ebenso wie für Marcuse unabdingbar gilt.

Nach ihrem Tod ist diese Erkenntnis nicht veraltet, sondern noch eindringlicher geworden. Der Zusammenbruch des Realsozialismus hat auch denen, die in ihm nichts anderes gesehen haben als ein konservierendes Zwangssystem, noch die Hoffnung auf Negation des Alten genommen. Authentisch hat dies Imre Kertész in seinem »Galeerentagebuch« festgehalten: »Alles ist bereits passiert und nichts ist daraus gefolgt. Auschwitz und Sibirien sind vergangen (wenn sie vergangen sind) und haben das menschliche Bewußtsein kaum berührt, ethisch gesehen hat sich nichts geändert. Alle Erfahrungen sind vergeblich. Doch insgeheim, im verborgenen, müssen diese Erfahrungen irgendwo leben.«³

Kritische Gesellschaftstheorie muß diese Erfahrungen aus dem Verborgenen hervorziehen: Wenn sie nicht in Schulbegriffen akademischer Arbeitsteilung sich verlieren will, muß sie dem *Weltbegriff* theoretischen Denkens, dem Negativ der Freiheit, auf der Spur bleiben. Zum Inbegriff einer gottlosen und unvernünftigen Welt, an der sich *Erkenntnis* messen lassen muß, ist für Nachgeborene *Auschwitz* geworden. Die Sprachlosigkeit, die unmittelbar auf Auschwitz folgte, ist inzwischen von einer mit den Mitteln der Kulturindustrie aufge-

wühlten Bilderflut abgelöst worden. Es ist weniger die Unfähigkeit zu trauern, als die Unfähigkeit zu denken – zumindest die Unfähigkeit, dialektisch zu denken, mit der sich Gesellschaftstheorie heute konfrontiert sieht. Dieser Traditionsverlust zwingt den Einzelnen immer wieder, sich der Anfänge der Gesellschaftstheorie, an ihre *conditio sine qua non* zu erinnern – ein Moment, das Theorie und Kunst teilen: *Freiheit zum Objekt*. Die materielle Welt aber hat der Kunst wie der Theorie Bilder aufgezwungen, von denen beide nicht mehr loskommen können, ohne zu verleugnen, zu verzerren und zu verfälschen. Die Gesellschaftstheorie kritisiert das unhaltbare Versprechen auf Erlösung, das in den konformistischen Bildern und Reden über Auschwitz gegeben wird.

Im Bildstrom und Wortfluß der Kulturindustrie macht Kritik das Strandgut gesellschaftsgeschichtlicher Erfahrung sichtbar. Sich selbst sollte man der »*Minima Moralia*« erinnern: »Der Distanzierte bleibt so verstrickt wie der Betriebsame; vor diesem hat er nichts voraus als die Einsicht in seine Verstricktheit und das Glück der winzigen Freiheit, die im Erkennen als solchem liegt.«⁴ Der Kritiker, immer wieder um seine Maßstäbe befragt, verteidigt eben diese winzige Freiheit, wenn er die falschen Versprechen der Kulturindustrie benennt – dem Anspruch auf Glück hält er den Platz frei, wenn er von den Produkten des Konsums das verlangt, was sie versprechen: Erweiterung der Autonomie.

Die Soziologie von heute feiert mit dem Schlagwort »Individualisierung« den Konformismus der sozialen Atome. Die Medienhelden inkorporieren dieses subjektive Gesellschaftsideal von Ich-Darstellung als Kult von Selbstdarstellung. Dieses Selbst muß messerscharf erfassen, was »in« ist, um nicht »out« sich zu fühlen. Der Verlust von Objekten jeder Art muß souverän verkraftet werden – Erdbeben, Flucht, Lager, Vertreibung sind über den Bildschirm rund um die Uhr gegenwärtig. Die Welt ist präsent, nicht im Bewußtsein – sondern *vor* dem Bewußtsein. Die Medien bieten Durchblick und Bescheidwissen der von ihnen präparierten Tatsachen als Sinn an; sie erleichtern damit den isolierten Einzelnen die Integration der ihnen äußerlich bleibenden Tatsachenwelt in eine konformistische Alltagsreligion. Der Medienkonsum gibt ihnen eine Gewißheit: So machen es alle.

Die genaue Lektüre der alten Lehren von der Kulturindustrie und ihre Konfrontation mit den massenmedialen Erfahrungen der Gegen-

wart gibt die Differenz im Verhältnis vom Alten zum Neuen an: Die alten Kritiker konnten noch die bürgerliche Tradition in ihrem eigenen Namen kritisieren; die Nachgeborenen erleben schon die Moderne als Tradition. Als Moderne erfahren sie das Gebrochene von Tradition und Moderne zugleich. Die Einheit der vernünftigen Welt ist mit der bürgerlichen Welt und ihrer mißglückten Rettung durch weltverändernde Praxis zerbrochen. Das Vollschiß der bürgerlichen Gesellschaft ist in der großen Flut der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts untergegangen, aber auch die Armada der Rettungsboote sozialer Emanzipation und nationaler Befreiung erweist sich nicht als seetüchtig genug. Die Mehrheit der neuen Nationen nach 1945 und nach 1989 kommt, wenn man Plessners kritische Gedanken über Deutschland aufgreift, *zu spät*: Nation und Demokratie – bürgerliche Werte ohne Bürger verlieren ihre Verbindlichkeit. Ihre Substanz, Arbeits-, Kommunikations- und Genußfähigkeit der Individuen, bildet sich zurück. Je lauter die westlichen Werte angepriesen werden, umso gefährdeter sind sie in der materiellen Realität.

An der Stärke der Alltagsreligionen läßt sich das durch die moderne Gesellschaft verletzte Bedürfnis der Individuen nach *Sinn* ablesen. Angesichts der gesellschaftsgeschichtlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts hat sich ein Mißtrauen gegen jegliches Neue in den Einzelnen als tiefsitzendes Unbehagen abgelagert. Dieses Unbehagen gehörte als Moment des Widerspruchs einst zum bürgerlichen Bewußtsein selbst – das unbändige Vertrauen in die eigene Kraft, in ihre Überlegenheit gegenüber jeder Tradition und das gleichzeitig sich anmeldende Bedürfnis nach Dauer und Kontinuität. Es bedurfte einer starken synthetischen Leistung des Bewußtseins, diesen Widerspruch zu versöhnen.

Die Einheit dieses prekären Bewußtseins, das bürgerliche Kunst und Philosophie bewahren wollten, mußte einer Moderne weichen, die den Bruch thematisiert, der nicht nur zwischen Ich und Welt sich auftut, sondern auch das Ich selber kennzeichnet. Geglückte Säkularisierung macht ein sinnverletzendes *Unglück* bewußt: Mehr als das, was jeder weiß und keiner wahrhaben will, nämlich daß die Menschen sterblich sind, fordert die gesellschaftsgeschichtliche Erfahrung die bedrohliche Ahnung heraus, daß die Kategorie des Individuums eine moderne Welt, die bereit ist, alle Kräfte der Selbstzerstörung zu entfalten, nicht überleben wird. Nicht nur die Einzelnen sind sterblich –

sondern auch ihr Vorbild, die Kategorie des autonomen Individuums, an der sie ihre Wünsche messen.

Die »Großen Erzählungen«, die vom Wissenschaftsbetrieb und der Publizistik heute milde belächelt werden, haben eine andere Aktualität als ihre Abstempelung zum Alten ahnen ließe. Sie fassen den Ablösungsprozeß der Erfahrung vom agrarisch bestimmten Leben in Worte und übersetzen unmittelbare Erfahrung in kulturelle Tradition. Die »großen Erzähler« reisten durch die gesellschaftliche Gegenwart, und aus der erfahrenen Differenz zur traditionellen Lebensweise entstand die neue Erzählkunst, der bürgerliche Roman, der für die Gesellschaftstheorie Vorbild wurde. Noch im Begriff der »Kultur« schwingt das Motiv agrarischer Pflege mit, die auch im aufklärerischen Garten *Candides* ihren Platz hat. Mit der Ablösung von der agrarischen Basis – ein im Weltmaßstab gegenwärtiger Prozeß – geht eine globale Transformation von Erfahrung einher, die Kultur – nicht allein die Literatur, sondern auch die Theorie – bannen wollte. Kulturelle Tradition soll die Erfahrungsfähigkeit von modernen Menschen retten, die es wagen, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen.

In roher Weise erzählen Comte, Veblen, aber auch Tönnies diese Geschichte – mit gewaltigem Zugriff Karl Marx und Max Weber. Aber zwischen ihren Theorien und dem Geschichtsverlauf tun sich enorme Abgründe auf, über die spätere Gesellschaftstheorien nicht Brücken – gestützt von gesellschaftsgeschichtlicher Selbstreflexion – geschlagen haben, vielmehr hat die Soziologie mit szientivischer Abschottung gegen Geschichte reagiert. Die neuere Soziologie erinnert bisweilen an eine Nomenklaturwerkstatt, in der neue Benennungen für einst zusammenhängende Sachverhalte hergestellt werden. Medienorientierte Wissenschaftler lassen verbale Funken sprühen, die als Schlagworte wie »Risiko-« oder »Erlebnisgesellschaft« Brandflecken in den traditionellen Diskursen hinterlassen. Wer sich mit Antisemitismus und Rassismus beschäftigt, kennt die Schrecken einer wissenschaftlichen Literatur, die der Publizist Lothar Baier eine vom »akademischen Nominalstil bleischwer gewordene Prosa«⁵ nennt. Das gesellschaftliche Fortleben eines immer substanzloser werdenden Alten beantworten Wissenschaftler unter dem Druck eines nach Neuem verlangenden Medienmarkts mit neuen Sprachen, die nur den, der sie spricht, als Experten ausweisen.

Inzwischen sind sich akademisches Denken und massenmedialer Gestus von Präsentation bis zur Ununterscheidbarkeit nahegekommen – ein gigantischer Befreiungsschlag von der Objektwelt. Der postmoderne Diskurs blüht in den Fernsehstudios und Universitäten. Die akademischen Experten biedern sich dem Massenpublikum in konformistischen »Wir«-Diskursen an, in denen verbales Design als intellektuelles Prestige von der Kommunikationsgemeinde konsumiert wird. Die Unabhängigkeit vom Gegenstand suggeriert die Autonomie dessen, der eine von der Dingwelt abgelöste Sprache spricht. Das Auslöschen der Differenz von Subjekt und Objekt, das in ihr sich manifestiert, entspricht der Schwächung der Individuen in der gesellschaftsgeschichtlichen Realität. Eine eingebildete Souveränität ist in den postmodernen Kulturen zuhause: Sie gleicht der Illusion des Zappers vor dem TV-Gerät, er selbst bestimme das Programm.

Eine Inflation der Wörter begleitet die Entwertung der Erfahrungen, die Benjamin schon nach dem Ersten Weltkrieg beobachtet hat. Das Verhältnis von raumzeitlicher Endlichkeit des menschlichen Körpers und der Kräfte, die auf ihn einwirken, kann das individuelle Bewußtsein nicht mehr zusammenhalten. Die Schrecken, die das 20. Jahrhundert zu bieten hat, lösen spontan beim Einzelnen die Flucht vor der materiellen Wirklichkeit in die Scheinwelt der Kulturindustrie aus. Die Bilder beschleunigen die Inflation der Erfahrungen, die für Schulkinder den Besuch von KZ-Gedenkstätten z. B. langweilig macht – im Vergleich zu dem, was sie aus Horrorvideos kennen. Aber die säkulare Inflation von Wörtern und Bildern, die schlechte Unendlichkeit kulturindustrieller Überproduktion, die das Gefühl der Erfahrungsarmut mit der Vielfalt von Unterhaltungsangeboten zu betäuben sucht, macht wie jede Inflation die Menschen nach anderem bedürftig als nach den Zirkulationsmitteln. Die Theorie knüpft an dieses Bedürfnis an, wenn sie aus der geborstenen Totalität der vernünftigen Welt die Fragmente in Zeit und Raum relativer Wahrheiten birgt.

Die akademische Existenzform verschleiert bisweilen die Beziehung der in der Universität hergestellten geistigen Produkte zu Markt und Macht. Man könnte manchmal denken, die Universität läge nicht in der übrigen traditionsfeindlichen Gesellschaft, in der über alle sachliche Erkenntnis der Konformismus regiert. Die relative Markt- und Machtunabhängigkeit des universitären Lebens jedoch könnte von ihr als Community auch als Privileg verstanden und genutzt wer-

den, ohne den direkten Druck von Einschaltquote oder Auflage kulturelle Tradition neu zu begründen, die das Gebot Rimbauds »Es muß absolut modern sein« erweitert um das intellektuelle Minimum »Es darf nie traditionalistisch sein«. Die materielle Realität, das Andere des Wortes, und die Erfahrung, das Andere der Lehre, machen den Gebrauchswert des Gedankens aus, ohne den die Alma Mater ihre nährnde Bestimmung verfehlt.

Der theoretische Gedanke beginnt mit dem Protest gegen die als Fatalität erfahrene Geschichte. Lichtenberg und Büchner können exemplarisch als Zeugen aus der deutschen Aufklärungstradition genannt werden, die ihre kritischen Gedanken zu Reflexionsfragmenten härteten. Büchners Frage von 1833 »Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt?«⁶ kommt uns heute von der modernen Soziologie ebenso unbeantwortet vor wie Lichtenbergs noch ältere Maxime beherzigenswert: »Man muß zuweilen wieder die Wörter untersuchen, denn die Welt kann wegrücken und die Wörter bleiben stehen. Also immer *Sachen* und *keine Wörter!* Denn sogar die Wörter *unendlich, ewig, immer* haben ja ihre Bedeutung verloren.«⁷

Gesellschaftstheorie darf nicht den Druck der Öffentlichkeit scheuen; ihre Gedanken müssen zur wissenschaftlichen Prosa geformt ein Publikum auch außerhalb der Universitäten suchen. Kriterien des Marktes wie die der Klarheit und der Deutlichkeit sind ihr seit dem Beginn der Aufklärung immanentes Gebot. An den intellektuellen Produkten kritisiert Gesellschaftstheorie nicht den Warencharakter der Kultur, sondern den Charakter von Waren, die ihren eigenen Gebrauchswert vernichten. Der emanzipatorische Charakter von Kritik geht jedoch verloren, wenn die Lebenden, um ihre eigenen Erkenntnisse als neueste zu präsentieren, sich selbst, nur weil sie die Jüngeren sind, auch eine Überlegenheit in der Erkenntnis zubilligen – also im Alten nur das Alte als ein Überholtes sehen.

Ein unproduktiver Streit scheint der akademische zwischen Adorniten und Habermasianern zu sein. Weder läßt sich unbeschädigt der Name gegen eine prinzipiell andere Methode beibehalten noch lassen sich die Inhalte gegen die gesellschaftsgeschichtlichen Veränderungen ohne Entstellungen behaupten. Als Artefakt allerdings schlägt einem inzwischen das massive Vorurteil entgegen, das dem Abwehrbedürfnis einer strukturell antiintellektuellen Öffentlichkeit entspricht, die Kritische Theorie sei wegen ihrer »geschichtsphilosophischen Gewiß-

heiten« überholt. Diese Interpretation verkehrt das ursprüngliche Motiv Kritischer Theorie in sein Gegenteil; Horkheimer hatte die Kritische Theorie spätestens in den dreißiger Jahren aus der Tradition der unterschiedlichen Marxismen emanzipiert, weil der gleichzeitige Durchbruch des Nationalsozialismus und die Implosion der russischen Revolution die Einheit des vernünftigen Universums gesprengt hatten, von dem Hegel wie auch Marx wie selbstverständlich ausgingen. An der Wiege der Kritischen Theorie stand 1918 die gescheiterte Revolution in Westeuropa, nicht eine als vorbildlich idealisierte wie die russische von 1917. Es ist gerade die fundamentale Erfahrung von Ungewißheit, mit der die kritischen Theoretiker dem kommenden Unheil der Epoche ins Angesicht schauten.

Am Begreifen dieses Unheils scheiden sich die Geister der Gesellschaftstheorie. Jürgen Habermas wählte die Sicherheit universaler Rationalisierungsfortschritte, die er mit seiner Konsenstheorie der Wahrheit gegen die unabgegoltenen Ansprüche der Vergangenheit schützen wollte. Die Einheit der vernünftigen Welt ist ihm nicht zerbrochen; er versucht geradezu, sie zu reparieren. In seinem »Philosophischen Diskurs der Moderne« wirft er Horkheimer und Adorno vor, sie hätten sich, als ob das eine Sache der subjektiven Einstellung wäre, einer »hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen. Auf diesem Wege hätten sich die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie vielleicht so tief legen lassen, daß sie von einer Dekomposition der bürgerlichen Kultur, wie sie sich damals in Deutschland vor aller Augen vollzogen hat, nicht berührt worden wäre.«⁸ Habermas zieht die Grenzen wissenschaftlicher Aufklärung so eng, daß genau das, was die Selbstgewißheiten wissenschaftlichen Fortschritts erschüttert, marginalisiert wird. Alles in allem scheint die »Theorie des kommunikativen Handelns« ein gut begründetes *neues*, aber vor allem auch ein *anderes Projekt* zu sein als das der von Horkheimer begründeten Kritischen Theorie. Zum weltweit approbierten wissenschaftlichen Diskurs, der sich durch das Nadelöhr der analytischen Philosophie gezwängt hat, verhält Habermas sich immanent, zur ursprünglichen Kritischen Theorie extern.

Es gibt gute Gründe, die einen anderen Weg nahelegen, nämlich die Möglichkeiten der immanenten Kritik an allen Kulturprodukten, auch denen der Kritischen Theorie, auszuprobieren, bis sich die

»Grenzen der Aufklärung« zeigen. Es scheint dann evident, daß Auschwitz mehr und etwas anderes ist als »die Dekomposition bürgerlicher Kultur« in Deutschland. Auschwitz ist ein Name, der jedem Nachgeborenen aufgibt, alle Gewißheiten, nicht nur die projizierten Gewißheiten bei anderen, über Bord zu werfen. Auschwitz berührt in der Tat alles, was nach ihm kommt – und es läßt auch alles, was vor ihm war, nicht unberührt. Eine kritische Gesellschaftstheorie, die nicht von formalisierten positiven Erkenntnisweisen ausgeht, sondern von den verzerrenden Einheitsstiftungen des Bewußtseins, die sich als Produkte mißglückter Säkularisierung begreifen lassen, scheint erst am Anfang zu stehen. Sie knüpft an der falschen Identität von Massenmedienprodukten und den einzelnen Bewußtseinen an, die sich mit den Mitteln analytischer Sozialpsychologie aufknacken läßt. Die von der alten Kritischen Theorie geleistete Kritik der Identitätsphilosophie läßt sich fruchtbar machen, um die konformistischen »Wir«-Diskurse zu kritisieren, in denen Vergangenheit und Gegenwart zu geschichtsloser Unbestimmtheit verschwimmen. Die historische Differenz und der Abstand zu den Erkenntnissen von Benjamin, Horkheimer, Marcuse und Adorno liegt nicht im Vertrauen auf den wissenschaftlichen Fortschritt, sondern im Bewußtsein der gesellschaftsgeschichtlichen Differenz im erkennenden Subjekt selber. Den Begründern der Kritischen Theorie schien die Einheit von Tradition und Moderne, wenn auch als negative Totalität, noch gegeben. Den nachgeborenen Erben dieser Welt erscheint Tradition und Moderne als gleichermaßen fragmentiert: Der Zusammenhang ist nicht gegeben, sondern muß *neu* konstituiert werden.

Das Programm einer neu zu begründenden Gesellschaftstheorie beginnt mit einer Kritik des Alltagsbewußtseins, die den Anspruch auf *Sinn*, den jedes Individuum in einer nachbürgerlichen Welt erhebt, ernst nimmt. Gerade das Vage und Unbestimmte macht die Versprechen der Kulturindustrie attraktiv, weil durch die Unbestimmtheit der Platz für die Hoffnung auf ein Anderes, das man Glück nennen könnte, freigehalten wird. Eine Kritik der Unbestimmtheit denunziert nicht den Anspruch auf Glück, sondern die Tatsache, daß es bei den Angeboten sich um schlechte und bisweilen verdorbene Waren handelt. Beurteilen läßt sich dieser Sachverhalt kompetent nur, wenn man eine Ahnung vom Ganzen hat.

Ein Bewußtsein vom Ganzen ist ohne Erinnerung an *Auschwitz* und die mißglückte Befreiung vom Grauen nicht zu haben, dessen Bilder immer wiederkehren. Auschwitz ist mit der bürgerlichen Tradition verknüpft, mit der deutschen auf eine ganz besondere Weise – deswegen wähle ich auch diesen deutschen Namen – nicht *Oświęcim*, Holocaust oder Shoah. Der Name bezieht sich eben auf ein Anderes als einen Begriff; er thematisiert das Barbarische, das in das theoretische Denken ebenso eingewandert ist wie in jede andere kulturelle Praxis. Gesellschaftstheorie nach Auschwitz hat die Varianten des Vergessens zum Gegenstand, die als wissenschaftliche Artefakte von einer Laienöffentlichkeit schwerer zu durchschauen sind als gemeine Vorurteile. Oft werden in bester Absicht Kontinuitäten von Antisemitismus, Xenophobie, Nationalismus und Ethnozentrismus hergestellt, die je nach Bedarf von der abendländischen Tradition, einer stilisierten rationalistischen Moderne oder einer übergeschichtlichen Nation verkörpert werden sollen. Die gesellschaftlichen Verbrechen, die von bestimmten Menschen begangen werden, fallen auf diese Weise umstandslos unter ein Kollektiv oder sie werden in einer Travestie von Aufklärung als logische Folgen falscher Ansichten rationalisiert. Es gibt kaum einen Täter, der Spaß an der Gewalt gefunden hat, der nicht narzißtisch an diesen ihm unterstellten Ansichten festhielte, weil sie ihm eine gesellschaftliche Bedeutung garantieren, die er sonst nie hätte. Die Öffentlichkeit beweist sich die Unmöglichkeit von Aufklärung, indem ihr falsche und daher unlösbare Aufgaben gestellt werden. Die ohnmächtigen Aufklärer kommen dieser Tendenz entgegen, wenn sie sich in die moralisierende Schmollecke von Political Correctness stellen lassen.

Eine Gesellschaft, der es im materiellen Lebensprozeß nicht hinreichend gelingt, Aggression zu sozialisieren, produziert einen Bedarf nach Rationalisierung von Gewalt. Als Musterbeispiele, Gewalt zu rationalisieren, lassen sich die öffentlichen Schuldbekennnisse in Deutschland begreifen, die Horkheimer schon in seiner dreißig Jahre alten Notiz »Wir Deutsche« als eine Methode aufs Korn genommen hat, über die »Brücke des Wir« das Volksgemeinschaftsgefühl der Naziperiode zu erhalten. Hinter dem modischen Gebrauch von »Identität« in den »Wir«-Diskursen lebt das Bedürfnis nach ethnischer Sicherheit auf, auch wenn sie nur durch das Ritual eines Schuldbekennnisses zu haben ist. Die individuelle Schuld der Nachgeborenen, in ei-

nem Augenblick zu denken, in dem lebendige Menschen als solidaritätsbedürftige Subjekte ihrer Hilfe bedürfen, muß eine kritische Gesellschaftstheorie aushalten, die diesen Namen verdienen will.

Kritische Gesellschaftstheorie arbeitet die Schuld am Alten ab, indem sie unter neuen Konstellationen das menschliche Leid benennt. Kritische Theorie verbreitet keine frohe Botschaft, sondern sie kann nur das gesellschaftliche Unglück denkenden Individuen bewußt machen. Kritische Theorie liefert keine Heilmittel für die Welt; sie bietet dem Einzelnen Verfahren zur Herstellung von Gegengiften an.

Nachweise und Anmerkungen

- * Antrittsvorlesung, gehalten in der Universität Hannover am 1.2.1995.
- ¹ Oskar Negt, Alfred Sohn-Rethel, Bremen 1988, S. 3.
- ² Theodor W. Adorno, Tradition, in: Gesammelte Schriften, Bd.14, Frankfurt a.M. 1990, S. 138.
- ³ Imre Kertész, Galeerentagebuch, Berlin 1993, S. 132.
- ⁴ Theodor W. Adorno, Minima Moralia, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980, S. 27.
- ⁵ Lothar Baier, Die verleugnete Utopie, Berlin 1993, S. 57.
- ⁶ Georg Büchner, Werke und Briefe, München 1965, S. 162.
- ⁷ Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher, I, 167/4.
- ⁸ Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985, S. 156.

Robert Kurz

Das Ende der Neuen Weltordnung

Ein Essay zur globalen Ökonomie und Politik
nach dem Epochenbruch

Weltordnung und Weltchaos

Die historische Zäsur von 1989 schien ihre eigene Bedeutung unmittelbar und äußerlich darzustellen. Auch ein halbes Jahrzehnt und einige unerwartete Negativerscheinungen später wird der Untergang des Staatssozialismus noch in subjekttheoretischen Terms begriffen. Zweihundert Jahre nach der Französischen Revolution ist das bürgerliche Aufklärungsdenken mit seinem Subjektbegriff trotz aller theoretischen Einsprüche in der öffentlichen Diskussion augenscheinlich nicht nur ungebrochen, sondern so sehr zur axiomatischen Selbstverständlichkeit geworden, daß die dramatische politisch-ökonomische Entwicklung der Welt am Ende des 20. Jahrhunderts nicht anders als in subjektiven Kategorien von Irrtum und Wahrheit, von Sieg und Niederlage beschrieben werden kann. So war es nur folgerichtig, daß die westlichen Staaten und vornehmlich die Führungsmacht USA das Ende der bipolaren Nachkriegskonstellation im Sinne ihrer eigenen Machtsubjektivität verstanden; und damit als Anspruch, eine *Neue Weltordnung* aufzurichten. Der uralte missionarische Eifer des Westens, die kapitalistische Hybris der totalen Machbarkeit und die Arroganz der konkurrenzlos gewordenen Macht feierten einen oberflächlichen und verdächtig dünnstimmigen Triumph. Ökonomisch, politisch und ideologisch sollte die Welt endgültig zur eindimensionalen nach dem Bilde des Westens gemacht werden.

Das plötzliche Aufleben des alten Anspruchs nicht positiv aus eigener Substanz, sondern lediglich durch das sang- und klanglose Ableben des als Gegensystem definierten Ostblocks konnte aber nur mühsam überdecken, daß dieser Anspruch selber längst schon kränzlich und hilflos geworden war. Es gehört zu den unfreiwilligen Highlights der an objektiven Ironien reichen Auslaufgeschichte der Moderne, daß zugleich mit der politischen Feier einer nunmehr ein-

zurichtenden neuen *Ordnung* die theoretische Feier des *Chaos* zur diskursiven Mode wurde. Das Prinzip der Selbstähnlichkeit und die Theorie der Fraktale, Grundelemente der Chaostheorie,¹ wie sie auch philosophisch und sozial- bzw. gesellschaftstheoretisch inzwischen eifrig herangezogen werden, verweisen in ihrem mathematischen und naturwissenschaftlichen Zuschnitt auf den Zustand einer Gesellschaft, die sich gerade in Gestalt der Weltgesellschaft, die sie jetzt unwiderruflich geworden ist, als steuerlose Naturwüchsigkeit (Chaos) nicht nur begreift, sondern dies auch wirklich ist.

Die westliche Ordnung ist das Chaos, und das Chaos wird als Ordnung erkannt; was dies aber im Unterschied zur physikalischen und biologischen Natur für die menschliche Gesellschaft bedeutet, das kann auch die Struktur des Zerfalls in die Barbarei sein. Denn hier taucht ein theoretischer Ordnungsbegriff auf, der mit dem subjektiven (aufklärerischen) nichts mehr zu tun hat. Hatten Strukturalismus und Systemtheorie seit den 60er Jahren die Subjektivität als Meta-Problem der Moderne noch im Sinne der systemischen Selbstregulation positiv und quasi mechanisch bestimmt, so bringt die gesellschaftswissenschaftlich reformulierte Chaostheorie als affirmative (marktwirtschaftliche) ein negatives und gefährliches Moment hinzu. Möglicherweise kann die Chaostheorie auch anders und kritisch reformuliert werden; davon ist bis jetzt aber kaum etwas zu sehen. In einem affirmativen Bezug zum globalen Marktsystem wird sie jedenfalls Teil des theoretischen und sozialen Zynismus.

Dabei enthüllt sich ein grundsätzliches Problem, das den vom Westen ausgehenden Modernisierungsprozeß schon immer begleitet hat, heute aber erstmals eine absolute Grenze zu markieren scheint; gerade weil die Logik des Westens den nicht mehr überschreitbaren globalen Raum nunmehr als ganzen durchdringt und eindimensional ausrichtet. Dieses Problem ist das Verhältnis von bürgerlichem Subjekt der Moderne einerseits und blinder Fetisch-Objektivität der kapitalistischen Produktionsweise andererseits. Im Marxschen Begriff der Fetisch-Konstitution liegt die Erkenntnis, daß das bürgerliche Subjekt seiner eigenen Form nach (als Ware-Geld-Subjekt) gar nicht zu jener selbstbewußten Mündigkeit gelangen kann, die von den Aufklärungsideologen beschworen worden ist. Der in die warenförmige Vergesellschaftung eingeschlossene und sich stufenweise bis zum Rechts- und Staatsfetisch entfaltende Fetischismus konstituiert, obwohl durch menschliche Handlungen in die Welt gebracht und von menschlichen

Subjekten getragen, eine blinde Systemgesetzlichkeit jenseits des subjektiven Willens aller Beteiligten. Exekutiert wird diese sich herausbildende subjektlose Chaos-Struktur durch das »Zwangsgesetz der Konkurrenz«, von dem alle Willensäußerungen und Handlungen immer schon präformiert sind, solange die Warenförmigkeit von Bewußtsein und Aktion nicht durchbrochen und aufgehoben wird. Das Subjekt, gleichgültig in welcher individuellen oder institutionellen Erscheinung, ist von Anfang an blamiert durch seine eigene gesellschaftliche Form.

Ordnungspolitisch wird also von den alten institutionellen Trägern der Macht noch einmal der alte Subjektanspruch erhoben, während gleichzeitig die Subjektlosigkeitstheorien bereits das affirmative Frustbesäufnis hinter sich haben und sozusagen grölend vom Zustand des Chaos künden. Dementsprechend sehen die realen Ereignisse auch aus. Der Golfkrieg war ebenso eine Blamage wie die Intervention in Somalia und die Haltung zum jugoslawischen Bürgerkrieg oder die Beeinflussung der marktwirtschaftlichen Reformen in Osteuropa. Trotz riesigen finanziellen und logistischen Aufwands der G-7-Staaten schreitet die globale Destabilisierung fort. Die zwanghafte Öffnung aller Staaten für den totalen Weltmarkt führt offenbar nur zu einer Verwilderung der ehemaligen Entwicklungsdiktaturen. Von den monströsen politischen Geschöpfen, die der Westen im früheren Systemkonflikt mit dem staatssozialistischen »Reich des Bösen« installiert und funktionalisiert hatte, macht sich eines nach dem andern selbständig wie ein gestörter Kampfroboter. Auch die ehemaligen Befreiungsnationalismen der Dritten Welt gehen in Bandenkriege über. Und vor allem die Nachfolgestaaten der zerbrochenen Sowjetunion versinken im ökonomischen Chaos und in Bürgerkriegen; sogar auf besonders gefährliche Weise durch ein unberechenbar gewordenes Atomwaffenarsenal. Statt mit demokratischen Politikern und marktwirtschaftlichen Managern bevölkert sich die geöffnete Welt des Ostens und Südens mit Warlords und Mafiahäuptlingen. Schillernde Figuren vom Schlage eines Saddam Hussein, eines Mohammed Aidid oder eines Wladimir Schirinowski betreten die Bühne, ohne entscheidend gestoppt werden zu können. »Außer Kontrolle« drohe die Welt zu geraten, wie ein ehemaliger US-Sicherheitschef feststellen mußte.²

Zu viel Chaos, zu viel Unberechenbarkeit, zu viele Bürgerkriege, zu viel endemische Gewalt und Verzweiflung, zu viel absurde und kriminelle Personage überfordern sämtliche US-Flotten, UNO-Ein-

sätze und G-7-Beschlüsse. Hier ist nichts mehr »funktional«, auch nicht im Sinne irgendeiner Kapitalverwertung. Die funktionalistische Struktur selber verwildert. Die flächendeckende Durchsetzung der westlichen Verkehrsformen ist nicht identisch mit einem Sieg der westlichen Machtsubjekte. Der subjektlose Sieg der kapitalistischen Systemkriterien ist vielmehr identisch mit dem Verfall aller kapitalistischen Ordnungspolitik. Der Anfang der Neuen Weltordnung als globale Systemstruktur des Chaos bedeutet also gleichzeitig das Ende der Neuen Weltordnung als Programmkonstrukt in den Köpfen der Präsidenten, Konzernvorstände, Finanzstrategen, Planungsstäbe und wissenschaftlichen Wasserträger. Sie werden vom Chaos der Neuen Weltordnung überrollt, bevor sie diese selber ordnungspolitisch erfinden können. So kommt es, daß die mit unheimlicher Selbständigkeit sich vollziehende »Ordnungsveränderung« von den kapitalistischen Machern selber zunehmend als Verhängnis empfunden wird.

Aber wie ist diese negative Gesamtentwicklung zu interpretieren? Die Reste der geschlagenen sozialistischen Linken ziehen es meistens vor, die neue Situation in den alten Begriffen zu beschreiben. Danach sei es die pure Existenz der (wie immer zu kritisierenden, von Unterdrückung, Bürokratie usw. deformierten) östlichen Gegenmacht gewesen, die »den Kapitalismus« dazu veranlaßt habe, aus strategischen Gründen »soziale Kompromisse« einzugehen und sich selber rechtsstaatlich zu domestizieren. Mit dem Wegfallen dieser Macht kehre »das Kapital« jetzt zur hemmungslosen Ausbeutung und offenen Repression zurück. Nun stimmt es zwar, daß das »Gleichgewicht des Schreckens« in der bipolaren Nachkriegskonstellation tatsächlich bei inneren Konflikten die Machtträger in beiden Lagern zu einer gewissen Zurückhaltung gezwungen hat. Aber dennoch wird hier das Problem noch in altaufklärerischen subjekttheoretischen Terms definiert (private Verfügungsgewalt, Vorherrschaft, monopolistische Macht etc.), die den gesellschaftlichen Prozeß weitgehend in einem Subjekt dieses Prozesses (in dessen Willensäußerungen und Handlungen) aufgehen lassen.

Eine solche Denkweise fällt immer schon hinter die Marxsche Theorie zurück; jedenfalls hinter jene Argumentationsebene dieser Theorie, die das Kapital als blinden, fetisch-konstituierten Systemprozeß bestimmt hat. Jetzt rächt es sich auch, daß die linke Kapitalismuskritik auf die postmodernen Theorien, in denen dem Subjekt konstruktivistisch/dekonstruktivistisch und affirmativ »der Prozeß ge-

macht« wurde, nicht kritisch und aufhebend, sondern bloß defensiv (und teilweise selber affirmativ) reagiert hatte. Schon die äußersten Spitzen der Kritischen Theorie in Gestalt der »Negativen Dialektik«³ hatten sich dem Aufhebungsproblem von Subjektform und Warenform genähert, es jedoch nicht gelöst; und auch die späteren Ansätze etwa feministischer Provenienz hatten die Subjektkritik nicht von der marktwirtschaftlichen Affirmation trennen können und verdammt sich selbst dazu, auf irgendeine Variante des scheinhaften (warenförmigen) Aufklärungssubjekts zurückzufallen.⁴ Der hilflose Antikapitalismus kann, ebenso wie die hilflose kapitalistische Ordnungspolitik, die Neue Weltordnung wieder nur subjekt- und machttheoretisch bestimmen, die in solchen Kategorien aber nicht einmal dem Augenschein nach mehr aufgeht. Die bisherige Kapitalismuskritik erweist sich so als Bestandteil der vergangenen Epoche und als selber noch der bürgerlichen, warenförmigen Gesellschaft mit Haut und Haar zugehörig.

Das Ende der nachholenden Modernisierung

Entscheidend für eine weitergehende Bewertung der neuen Weltsituation ist natürlich auch, in welchem Kontext der Zusammenbruch des Staatssozialismus angesiedelt wird. Vom Standpunkt ihrer ideologischen Selbstlegitimation aus war die sowjetische Staatsplangesellschaft die einzige »reale« Alternative zum westlichen Kapitalismus; und auch von einem Großteil der westlichen linken Kapitalismuskritiker wurde ihr, trotz vieler bürgerlich-demokratischer Vorbehalte im Sinne der westlichen Aufklärungstradition, zumindest ökonomisch dieser Status zuerkannt. Offenbar konnten sich auch die westlichen Kapitalismuskritiker trotz des fortgeschrittenen Entwicklungsstandes ihrer Gesellschaften eine Aufhebung des Kapitalverhältnisses nicht anders als in Kategorien einer staatsökonomischen Planung allgemeiner Warenproduktion vorstellen. Im Rahmen der Kritischen Theorie hat Friedrich Pollock, der gelegentlich als der »Politökonom« der Frankfurter Schule bezeichnet worden ist, genau diese Auffassung dargestellt,⁵ über die auch seine späteren Analysen nie hinausgekommen sind.

Nicht der historische Entwicklungsstand und nicht der innere krisenhafte Reifegrad der Gesellschaft wurde so zum entscheidenden

Kriterium, sondern hauptsächlich der »politische Wille« (Primat der Politik) gegenüber den vermeintlich verwaltungstechnisch reduzierten, aber unaufgehobenen Warenkategorien, und später die abgrenzende politische Selbstbehauptung des »sozialistischen Lagers« gegenüber den westlichen Ansprüchen (Eiserner Vorhang). Damit wurde der historische Charakter dieses Sozialismus verkannt: nämlich sein Wesen als ein System nachholender Modernisierung, das gerade durch eine (nachholende) Implementierung warenförmiger Gesellschaftlichkeit statt durch deren Aufhebung gekennzeichnet war. Das ist auch nur logisch: was noch gar nicht entwickelt ist, kann auch nicht aufgehoben werden. Es geht dabei keineswegs um eine absolute, prädestinierte Zwangsläufigkeit von Entwicklung überhaupt. Aber man muß schon sehr weit zurückgehen (etwa ins Zeitalter der Pest, als die alte feudale Ordnung erschüttert wurde, aber die Weichen für die weitere Entwicklung noch nicht eindeutig gestellt waren), um die längst vergangene Möglichkeit eines grundsätzlich anderen und wahrscheinlich sehr viel langsameren Entwicklungsprozesses ausmachen zu können. Unter der Bedingung eines schon fortgeschrittenen kapitalistischen Weges im Westen aber war (nicht nur in Rußland) für die historischen Nachzügler zunächst gar nichts anderes möglich als »nachholende Modernisierung«.

Diese Kennzeichnung als »objektivistisch« zu denunzieren, enthüllt unfreiwillig sämtliche Defizite des linken Aufklärungsdenkens. Dabei kann sogar Adornos Begriffskritik in einer Art Double-bind-Struktur instrumentalisiert werden: wird ein Begriff mit Bestimmtheit behauptet, z. B. eben die Wesensbestimmung des Sozialismus als nachholende Modernisierung, dann mokiert sich dieses Denken, daß eine Wirklichkeit mit allen ihren Möglichkeiten, Hoffnungen und Subjektivitäten unter eine objektive Bestimmung subsumiert werde;⁶ wird aber die Begriffskritik ihrerseits ernst genommen und mit ihrer Weiterentwicklung das Aufklärungsdenken und sein Subjektbegriff selber attackiert, dann schreien die Enkel der Kritischen Theorie erst recht auf. Das grundlegende Problem, in dem Adornos (bis heute unübertroffenes) Denken sich zuletzt bewegte, wird so affirmativ eingesargt statt kritisch weitergedacht.

Das aufklärerische Subjektdenken in seiner linken Spätvariante ignoriert also weitgehend die immanente Entwicklungsproblematik und damit die Binnengeschichte der Moderne; die Aufhebung des Kapitalismus wird praktisch jederzeit für möglich (oder unmöglich) ge-

halten; der kapitalistischen Modernisierung wird eigentlich kein eigener historischer Gehalt zuerkannt. Einziger Bedingungsgrund ist dann das von der Geschichte abgelöste subjektive Bewußtsein (was die Tendenz zur Publikumsbeschimpfung einschließt, weil das »richtige« Bewußtsein sich vermeintlich nie einstellt). Die Ambivalenz des Kapitalismus als gleichzeitige Destruktion und Emanzipation verschwindet, und der ambivalente Prozeß erscheint dann im Westen als eine einzige Kette von »Niederlagen«, während der nachholenden Variante desselben Prozesses im Osten ein falsches Moment der Transzendenz angedichtet werden muß. Die politizistische Apotheose dieses Denkens, die eine starke Affinität zur Selbstlegitimation des Staatssozialismus aufweist, kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die logische Kehrseite des Aufklärungssubjekts immer schon der totale Objektivismus der Warenform ist. Statt die Aufklärung vollständig historisch zu dechiffrieren, wird ihr abstrakter Anspruch bloß ewig als uneingelöster eingeklagt. Der Objektivismus, dem man sich fern glaubt, lauert in der nicht ernsthaft angetasteten Warenform selber, deren politische Regulierbarkeit für möglich gehalten wird; der Streit geht dann nur über die Art und Weise der Moderation – ob diktatorisch oder demokratisch; ohne zu realisieren, daß die Demokratie selbst einen subjektlosen diktatorischen Kern besitzt, der gerade in ihrer Warenförmigkeit besteht.

Der Zusammenbruch des Staatssozialismus hat diesem Konstrukt einer unbewußt immanenten Kritik vollständig den Boden unter den Füßen weggezogen und alle einschlägigen Kriterien blamiert; auch dann, wenn die Träger dieses linken Denkens dem Staatssozialismus vordergründig kritisch und ablehnend gegenüberstanden. In der Eindimensionalität der Neuen Weltordnung wird nur ratifiziert, was der nachholenden Modernisierung (sowohl im Staatssozialismus seit 1917 als auch in der Dritten Welt seit dem 2. Weltkrieg) von vornherein zugrunde gelegen hatte: die objektivierte Eindimensionalität der gesellschaftlichen Warenform entledigt sich jetzt nur ihrer ungleichzeitigen historischen Gewänder und stellt eine negative Gleichzeitigkeit im Weltmaßstab gewaltsam her. Der Begriff dieser neuen strukturellen Gleichzeitigkeit des globalen warenproduzierenden Systems kann nur aus einer Kritik der bisherigen Kritik entwickelt werden. Immerhin hatten die fortgeschrittensten Varianten der linken Entwicklungs- und Imperialismustheorie, die mehr von den Problemen der ehemaligen

Dritten Welt als von denen des Staatssozialismus der »Zweiten Welt« ausgingen, bereits den Begriff des Weltsystems hervorgebracht.⁷

Dieser Begriff des Weltsystems blieb freilich, dem tatsächlichen Entwicklungsstand bis zum Beginn der 80er Jahre entsprechend, selber noch den Problemstellungen der nachholenden Modernisierung verhaftet. Ausgehend von den Varianten der Dependenztheorie⁸ und den Theoremen des »ungleichen Tauschs«⁹ bezog sich die Weltsystem-Theorie immer noch auf die Problemebene der »Unterentwicklung«, wobei als impliziter Maßstab (wie bei allen Entwicklungstheorien) die westlichen Kriterien einer kohärenten nationalökonomischen Warenproduktion auf hohem Konsumniveau dienten. Es ging also vor allem um das Entwicklungsgefälle und um die »Ungleichheit« *innerhalb* des warenproduzierenden Systems; und diese strukturelle Schranke für die historischen Nachzügler wurde im wesentlichen auf der Ebene der Zirkulation zwischen alten und neuen Nationalökonomien abgebildet, wobei der Begriff der »internationalen Arbeitsteilung« einen eher deskriptiven Stellenwert hatte.

Die Weltsystem-Theorie stellt so einen Übergang dar, der erst Ende der 80er Jahre mit dem Zusammenbruch des Staatssozialismus abgeschlossen wurde. In dieser vergangenen Epoche waren die Entwicklungsstrategien und kritischen Interventionen, egal ob mehr an einer neuen (»gerechteren«) Weltwirtschaftsordnung orientiert oder mehr an einer (emanzipatorischen) Abkoppelung vom Weltmarkt,¹⁰ allesamt auf die Frage gerichtet, wie eine emanzipatorische Eigenständigkeit und ein menschenwürdiges Leben auf dem Boden des blind vorausgesetzten warenproduzierenden Systems in einer weitergehenden Entwicklungsperspektive erreichbar sein könnten. Die Tatsache, daß jede »Entwicklung« in diesem Sinne seit dem 17. Jahrhundert ihre Ambivalenz dadurch bewiesen hatte, daß immer die Massen mehr oder weniger diktatorisch den Systemkriterien der totalen Warenform und damit den Zumutungen der abstrakten Arbeit unterworfen wurden, und daß sich dies nicht nur in der nachholenden Modernisierung der Sowjetunion wiederholte, sondern auch in sämtlichen Varianten »nationaler Befreiung« der Dritten Welt, blieb weitgehend ausgeblendet. Auch die Weltsystem-Theorie verläßt das implizite warenförmige Paradigma nicht, aber ihr strukturalistischer Ansatz verweist bereits auf das Problem der subjektlosen Form, die zur Welt-Form wird; und daß diesem Ansatz gelegentlich »entwicklungspolitischer Pessimismus« (oder gar Nihilismus) vorgeworfen wurde, zeigt

nur, daß die Grenze warenförmiger Entwicklung überhaupt in Sichtweite rückte.

Tatsächlich muß seit Ende der 80er Jahre von einer qualitativen Veränderung des Weltsystems gesprochen werden. Hatte es sich bis dahin um ein nationalökonomisch *vermitteltes* Weltsystem gehandelt, in dem sich der zugrunde liegende Systemprozeß abstrakter Arbeit auf der Ebene des Weltmarkts wirklich in der Hauptsache zirkulativ darstellte (als Waren- und Kapitalexport bzw. -import zwischen den Nationalökonomien), so haben wir es nun mit einem schubweise sich durchsetzenden *unmittelbaren* Weltsystem zu tun, in dem sich die abstrakte Arbeit direkt im Weltmaßstab reproduziert und die bisherigen Nationalökonomien zerlegt. Zunächst erscheint dies als Zusammenbruch der meisten historischen Nachzügler, weil deren Industrien die neuen (durch die mikroelektronische Revolution vermittelten) Produktivitäts- und Rentabilitätsstandards mit ihrer gesteigerten Kapitalintensität nicht mehr durchhalten können. Damit verfällt die innere Reproduktion dieser Gesellschaften; die staatliche Umverteilungsfähigkeit erlischt; die tertiären Sektoren im modernen, zivilisatorischen Sinne (Gesundheitswesen, Bildung etc.) werden stillgelegt und durch eine negative Tertiarisierung (Dienstboten, Schuhputzer, Prostitution etc.) ersetzt. Auf der monetären Ebene erscheint dieser Zusammenbruch als Entwertung des eigenen Geldes, das zur »Währung der Armen« wird, während die Reste der offiziellen Reproduktion nur noch über Devisen (DM, Dollars) laufen.

Die Entwicklung seit 1989 hat bereits praktisch bewiesen, daß dieser nationalökonomische Zerfall keineswegs an die Reproduktionsformen des Staatssozialismus gebunden ist, sondern nach dessen Untergang erst richtig beginnt. Wir haben es mit dem Ende und Zusammenbruch der nachholenden Modernisierung überhaupt zu tun. Der größere Teil der Menschheit ist bereits jetzt warenförmig nicht mehr menschlich reproduzierbar. Aber der fällige Paradigmenwechsel wird nicht vollzogen, weil er über die Schmerzgrenze des warenförmigen Bewußtseins hinausführen müßte. Die westliche Kapitalismuskritik, die sich an der äußerlichen jakobinischen Militanz der Bewegungen und Regimes nachholender Modernisierung eine Zeit lang berauscht und die fortgeschrittene eigene Gesellschaft in deren Begriffen verkürzt und daher folgenlos attackiert hatte, verstummt zusammen mit dem bürgerlichen Revolutionsethos des Staatssozialismus und der ehemaligen Dritten Welt.

In der nunmehr hervortretenden negativen Gleichzeitigkeit des eindimensionalen Weltsystems klammern sich die meisten ehemaligen Kritiker geradezu krampfartig an die Fetisch-Konstitution der Warenform und beleuchten damit noch einmal unfreiwillig ihre frühere Kritik. Ein Teil der Entwicklungstheoretiker verfällt unter Ignoranz aller heutigen weltsystemischen Zusammenhänge der regressiven und haltlosen Parole »Von Europa lernen«,¹¹ der zufolge die ehemalige Dritte Welt ebenso wie der zusammengebrochene Ostblock noch einmal einem Paradigma weltmarktvermittelter Exportorientierung folgen und die kapitalistische Entwicklung Europas im 19. Jahrhundert wiederholen sollen. Die Frage eines »menschenwürdigen Lebens« für die Menschen, die den abstrakten Kriterien dieser Perspektive zu unterwerfen wären, spielt nur noch eine Nebenrolle als schwächliches Versprechen irgendeiner kapitalistischen Zukunft; in Wahrheit handelt es sich bereits um eine zynische globale Minderheits-Option. Kaum besser ist die Wiederbelebung der sogenannten Regulationstheorie,¹² mit der das Ende der nachholenden Modernisierung in einem letzten Aufguß politizistischer Regulationsansprüche auf Basis der ideologisch verewigten Waren- und Marktformen aufgehalten oder irgendwie gemildert werden soll.¹³ Die bürgerliche Subjektform, der auch die bisherige Linke zugehört, kann den Gedeimigten und Beleidigten keine Hoffnung und keine andere Perspektive mehr bieten als das endlose Scheitern und Zugrundegehen an den Kriterien der »alternativlosen« Welt-Marktwirtschaft.

Das neue Gesicht des Weltsystems

Die Neue Weltordnung als Entfaltung eines negativ gleichzeitig gewordenen subjektlosen Welt-Chaos folgt aber nicht mehr den bisherigen kapitalistischen Systemgesetzmäßigkeiten, die nationalökonomisch begrenzt waren und ihre Ergänzung durch die Sekundärebene des Weltmarkts erfuhren; z. B. als Problem- und Krisenexport durch »Externalisierung«, was Marx zum Teil (im Vorgriff auf sein nie geschriebenes Buch über die Weltmarktvermittlung) unter die dem nationalökonomischen »tendenziellen Fall« der Profitrate »entgegenwirkenden Ursachen« rechnete.¹⁴ Unter der neuen Bedingung eines direkten Weltsystems oder unmittelbaren Weltkapitals, das als totale Reproduktionsform die bisherigen nationalen Schranken durchbricht,

verändert sich auch die »Gesetzmäßigkeit«. Es stellt sich keine globale »Durchschnittsprofitrate« her, in der die zurückgebliebenen Produktivitätsniveaus der historischen Nachzügler als positive Größen erscheinen würden. Der Begriff der Durchschnittsprofitrate macht nur Sinn auf einem historisch gleichzeitigen nationalökonomischen Level.

Dieses Problem war schon in der bisherigen Weltmarktvermittlung implizit und vermittelt wirksam gewesen; die warenfetischistische Illusion vom »gerechten Tausch« hatte dabei die Ebene der historischen Ungleichzeitigkeit von nationalen Produktivitätsniveaus verfehlt. Jetzt aber wird dasselbe Problem explizit und direkt wirksam. In der gewaltsamen Herstellung einer globalen negativen Gleichzeitigkeit, vermittelt durch die neuen mikroelektronischen Produktivkräfte, setzt sich das höhere Produktivitätsniveau *ungefiltert* durch; d. h. die nationalökonomische Reproduktion der produktivitätsschwächeren Nachholgesellschaften trägt nicht zu einem neuen »Durchschnitt« bei, sondern wird als solche »entwertet«. Die Herausbildung des unmittelbaren Weltsystems ist also nicht identisch mit einer globalen Erweiterung der bisherigen nationalökonomischen Kriterien, sondern mit deren Aufhebung, in der die Kategorie des ökonomischen »Werts« überhaupt und als solche ad absurdum geführt wird.

Auf der (»unsichtbaren«, nur durch theoretische Abstraktion zu erfassenden) Ebene der ökonomischen Wertverhältnisse als solcher kann derselbe Prozeß als »Entwertung des Werts« in dem Sinne beschrieben werden, daß die Warenform sukzessive ihre »Substanz« (abstrakte Arbeit) quantitativ absolut vermindert. Die Produktivität geht von der »Arbeit« auf die technologisch angewendete Naturwissenschaft über, was Marx vorausgesehen hatte.¹⁵ Das Verhältnis verkehrt sich qualitativ; nicht mehr die Wissenschaft erhöht die Produktivkraft der Arbeit, sondern die Arbeit wird zum untergeordneten Bestandteil der »Produktivkraft Wissenschaft«. Dadurch verlagert sich nicht die »Wertschöpfung« von der Arbeit auf die Wissenschaft,¹⁶ sondern der Verwertungsprozeß als solcher beginnt zu erlöschen. Denn »Wert« ist als stetig sich verwertende Masse abstrakter Arbeitsquanta nur durch repetitive Massennarbeit auf der Höhe der Produktivitätsstandards reproduzierbar, während die Arbeitsquanta der Wissenschaft selbst in keinem Verhältnis mehr zur Masse der primär technologisch erzeugten Produkte stehen. Vollends gehen Roboter, vernetzte Strukturen und elektronische Steuerungsimpulse kein *gesellschaftliches Verhältnis* ein (ein solches Verhältnis, also ein menschliches,

stellt der »Wert« aber in seiner dinglichen Vermittlung dar); und selbst der theoretisch dümmste Manager erfährt dies daran, daß sie auch nichts kaufen.

Die Herausbildung des unmittelbaren Weltsystems ist also identisch mit der absoluten Schranke der »Wertvergesellschaftung«, die sich zuerst in der »Entwertung« der nationalökonomischen Reproduktion bei den meisten historischen Nachzüglern zeigt. Weder quantitativ noch qualitativ wird dieser Tatbestand durch die wenigen Schwellenländer (hauptsächlich Südostasiens) konterkariert. Es handelt sich dabei keineswegs um die reine Option des Billiglohns, die eine neue »Ära der Ausbeutung« im alten Sinne und damit einen neuen Akkumulationsschub abstrakter Arbeit im Weltsystem bewirken könnte. Vielmehr muß der asiatische Hungerlohn auch in den Schwellenländern bereits mit High-tech, Automatisierung und Lean Production kombiniert werden. Sowenig die Chinesen ihre Weltraumraketen durch mechanische Wippen mit massenhafter menschlicher Sprungkraft in die Erdumlaufbahn katapultieren konnten, ebensowenig kann der bloße Billiglohn als Massenphänomen die mikroelektronische Revolution im Produktionsprozeß ausgleichen und das Verhältnis von »Arbeit« und »Produktivkraft Wissenschaft« wieder umkehren.

Tatsächlich haben wir es mit einem kurzlebigen Übergangsmodell zu tun, was sich an zwei Phänomenen deutlich ablesen läßt. Erstens verschlingt die unausweichliche kapitalintensive Hochrüstung der Produktion auf jeder neuen Stufe in den Schwellenländern den gesamten Weltmarktgewinn wieder; so sind heute praktisch alle asiatischen Schwellenländer bei Japan (wo sie ihre Investitions- und Rationalisierungsgüter hauptsächlich einkaufen) hochverschuldet. Zweitens findet mit jedem Schub kapitalintensiver Rationalisierung eine Freisetzung von Arbeitskraft und eine Auslagerung der billigen Lohnfertigung in die »noch billigeren« Nachbarländer (Vietnam, VR China etc.) statt. Die Gespenster der krisenhaften Außenverschuldung und der strukturellen Massenarbeitslosigkeit werden daher schon mittelfristig in den Schwellenländern wieder auftauchen.

Vor allem aber kann der Billiglohn kein neues Niveau der Produktivitäts- und Rentabilitätsstandards konstituieren. Die negative Gleichzeitigkeit des unmittelbaren Weltsystems der Warenproduktion ist nicht mehr rückgängig zu machen. Die massenhafte Anwendung von zusätzlicher billiger Arbeitskraft produziert kein Gran »Wert« mehr,

als wenn der westliche Rationalisierungsstandard voll durchgezogen wäre. Der massenhafte Hungerlohn verändert also nicht die Wertverhältnisse, sondern er stellt nur einen prekären Konkurrenzvorteil an der Weltmarktoberfläche dar: durch sozialen und ökologischen Raubbau versuchen die Schwellenländer, ihre immer noch vorhandene relative Kapitalschwäche in der Herausbildung des unmittelbaren Weltsystems und damit auf dem (unbegriffenen) Boden der Krise des »Werts« auszugleichen. Soweit dies gelingt und Exporterfolge Kapitalzufluß bewirken, kann die Kombination von High-tech und Billiglohn sogar vorübergehend eine Überkompensation des Nachteils (relative Kapitalschwäche) hervorrufen und ganze Industriesektoren im Westen niederkonkurrieren.

Der temporäre Charakter dieser Erfolge ergibt sich jedoch nicht allein daraus, daß der Billiglohn durch Zwang zur Rationalisierung und Auslagerung überall rasch zum Auslaufmodell wird und die Auslagerungsprozesse nicht beliebig verlängerbar sind. Daß durch massenhaften Billiglohn kein zusätzlicher globaler »Wert« erzeugt wird, zeigt sich an der Oberfläche auch daran, daß diese Option nur für eine völlig einseitige Exportorientierung taugt. Ebensowenig wie Massenarbeitslosigkeit und Verslumung können Billiglohnstrukturen ausreichende Importströme für ein langfristig ausgeglichenes globales Wachstum bewirken. Das mußte auch der deutsche Bundeskanzler Kohl bei seinen Besuchen z. B. in Indien und in der VR China erfahren; das Geld für (vergleichsweise kümmerliche) Exportaufträge der deutschen Industrie durfte er in Form von Krediten und Bürgschaften gleich mitbringen. Da die inneren Märkte der Schwellenländer sich notwendigerweise viel langsamer entwickeln als die weltmarktfähigen Produktionskapazitäten, geht die Schere zwischen innerem Konsum sowie Importen einerseits und dem Export andererseits immer weiter auseinander. Die Exportindustrialisierung der Schwellenländer ist somit Teil eines globalen Verdrängungswettbewerbs und insofern der Krise des warenförmigen Weltsystems; die einseitige Abhängigkeit von den Exportstrukturen und damit von globalen Defizitkreisläufen kann nur im Zusammenbruch enden.

Weit davon entfernt, die europäische Industrialisierung des 19. Jahrhunderts zu wiederholen, ist die kleine Gruppe der Schwellenländer viel eher ein zeitweiliges paradoxes Krisenprodukt im Übergang zum unmittelbaren Weltsystem, das innerhalb der Warenform nur ein Zusammenbruchssystem sein kann. Um der Erscheinung nach Ver-

gleichbares zu finden, muß man schon viel weiter zurückgehen: nämlich zum Merkantilismus des 17. und 18. Jahrhunderts. In der Frühphase und in der Endphase des warenproduzierenden Systems zeigen sich ähnliche Strukturen, freilich auf jeweils ganz anderem Entwicklungsniveau. Obwohl in hochrationalisierten Produktionsstrukturen der Lohnkostenanteil beständig sinkt, hat als Reaktion auf die asiatische Offensive weltweit eine allgemeine Billiglohnkampagne und »Entsozialisierung« eingesetzt: in einem ungeheuren Verarmungsschub scheint sozial der Frühkapitalismus zurückzukehren. Die Nationalstaaten tendieren dazu, einen wachsenden Teil der eigenen Bevölkerung auf Hungerrationen zu setzen, den eigenen Binnenmarkt teilweise aufzugeben und das Heil in Exportoffensiven zu suchen. Aber wenn das alle machen, dann kommt es auf der Ebene des Weltsystems umso schneller zum Crash. Die Auseinandersetzungen um das GATT und die zunehmenden Handelskriege waren dabei nur das Vorspiel.

Im Unterschied zum historischen Merkantilismus hat der Neomerkantilismus in der globalen Krise der Wertvergesellschaftung jedoch keinen historischen Spielraum mehr. Es ist nur der Schein des Frühkapitalismus, der gespenstisch sich wiederholt. Denn die Massenverarmung findet nicht mehr im Zuge einer ursprünglichen Akkumulation statt, in der die kapitalproduktive Vernutzung menschlicher Arbeitskraft im großen Maßstab beginnt, sondern im Gegenteil vor dem Hintergrund eines Zusammenbruchs der »Arbeit«, die von der »Produktivkraft Wissenschaft« überholt wird. Der fundamentale Trend ist die Rationalisierung, nicht der Billiglohn. Und die neue Qualität der Rationalisierung, die auf Basis der mikroelektronischen Revolution mehr Arbeit eliminiert als durch Markterweiterung reabsorbiert werden kann, ist durch den neomerkantilistischen Crash-Kurs nicht zu überspielen.

Deshalb ist das neue Gesicht des Weltsystems zu Beginn der 90er Jahre auch nur eine Momentaufnahme. Die neomerkantilistische Orientierung der Nationalstaaten ist ja nur deren Krisenreaktion auf einen Prozeß, in dem sich die Nationalökonomien als solche in das unmittelbare Weltsystem auflösen. Damit wird letztlich der bisherigen warenproduzierenden Staatenwelt und ihrer Zivilisation die Grundlage und die Legitimation entzogen. Einerseits sind die zunehmenden Bürgerkriege, Sezessionismen und Verzweiflungsaktionen als Reaktion auf diesen weitergehenden nationalökonomischen Zusammenbruch manifest geworden. Andererseits wird durch den Neomerkantilismus

hindurch, der ja selber noch nationalökonomisch bestimmt ist, bereits eine neue postnationale Struktur sichtbar, in der sich die kapitalistischen Unternehmen ungefiltert und jenseits der zerbrechenden nationalökonomischen Kohärenz auf das unmittelbare Weltsystem beziehen.

Im Unterschied zu den großenteils nationalökonomisch und verteilungspolitisch beschränkten Restdiskursen der Linken wird über diese »neue Logik der Weltwirtschaft« vor allem im angelsächsischen Raum eine breite akademische Debatte geführt,¹⁷ die erst allmählich in das vereinigungsbesoffene und absurde Nationaldebatten führende Deutschland überschwappt. Natürlich denken diese bürgerlichen Publizisten das Neue auch noch in den alten Kategorien, und sie versuchen z. B. die mutmaßliche Zukunft einer globalisierten Ökonomie immer noch nach »Gewinnern« und »Verlierern« zu sortieren, »Chancen« und »Risiken« gegeneinander abzuwägen etc. Explizit oder implizit wird dabei ein betriebswirtschaftlicher Standpunkt eingenommen, der sich auf veränderte Rahmenbedingungen ausrichten muß, während die sozialen und ökologischen Folgen teils ausgeblendet bleiben, teils verharmlost werden oder jedenfalls nur als quasi »naturgesetzliche« Nebenwirkungen vorkommen.

Ein Kennzeichen dieser neuen Struktur ist es, daß die noch von der bisherigen Weltsystem-Theorie analysierte ungleichzeitige »internationale Arbeitsteilung« sich zumindest teilweise auflöst. Nicht mehr industrielle Monopolisten und abhängige Rohstofflieferanten stehen sich in einer festgeschriebenen Bipolarität gegenüber, sondern die Krisenstruktur des Weltsystems diversifiziert sich quer durch die bisherigen Nationalökonomien und Blöcke. Die Übergangserscheinung der Schwellenländer konstituiert keine »Semiperipherie«, wie etwa Wallerstein annimmt, sondern sie ist der Vorschein einer neuen durchgehenden Globalstruktur der negativen Gleichzeitigkeit. Der Prozeß der Globalisierung egalisiert die Weltregionen des warenproduzierenden Systems allmählich negativ. Überall gibt es Produktivitätsinseln, und überall gibt es Slums. Indien wie Bulgarien besitzen konkurrenzfähige Softwareproduzenten, die hundertmal billiger sind als die westlichen und diese niederkonkurrieren; aber dies ändert nichts an der Verelendung der indischen und bulgarischen Massen. Brasilien ist kein bloßer Rohstofflieferant alten Stils, sondern exportiert erfolgreich Industriegüter bis hin zu Düsenjägern; aber zwischen 60 und 70 Prozent der brasilianischen Bevölkerung erscheinen nicht

einmal mehr in der Armutsstatistik und fallen aus der warenförmigen Definition des Menschseins lautlos heraus.

Analog dazu verfallen umgekehrt in der bisherigen Ersten Welt ganze Industrien und ganze Regionen. Nicht mehr »reiche Länder« und »arme Länder« stehen sich gegenüber wie in der vergangenen Epoche, sondern Schritt für Schritt breiten sich Armut, Verelendung und Verwahrlosung gleichmäßig über den gesamten negativ gleichzeitig gemachten Erdball aus. Nachdem der blinde Systemprozeß der Warenproduktion die Grenzen zwischen den »drei Welten« niedergelassen hat, haben wir es vorläufig mit einer Inkubationszeit zu tun, die den rapiden Abstieg des ehemaligen Ostblocks und den zeitweiligen Aufstieg der Schwellenländer auf Kosten der westlichen Industrien und der lohnabhängigen Massen des Westens erlebt. Die ideologische und rassistische, bis tief in den demokratischen Diskurs hineinreichende Option, eine Art neuen Limes gegen die »Barbaren« zu ziehen,¹⁸ wird erfolglos sein, weil es nicht allein um die Armutswanderung geht, sondern um die objektivierte Verallgemeinerung der warenförmigen Krisenstruktur. Am Ende wird es in allen Ländern gleichzeitig Erste Welt (Produktivitäts- und Beschäftigungsinseln), Zweite Welt (staatsterroristische Notstandsverwaltung) und Dritte Welt (Verslumung der Mehrheit) geben.

Obszöner Reichtum und obszöne Armut stehen sich dann in einer global vereinheitlichten zivilisatorischen Verfallsstruktur unmittelbar gegenüber. Die Chaostheorie erlebt hier in einer bösen Ironie ihre negative Bestätigung; nicht als positive Resultante der Prosperität aus den fraktalen Strukturen des Marktchaos, sondern als totale Entmenschung der Marktökonomie. Nach dem chaostheoretischen Prinzip der Selbstähnlichkeit ist es nämlich »gesetzmäßig«, daß eine Systemstruktur sich in allen Größenordnungen dieser Struktur formähnlich reproduziert; die bisher im nationalökonomisch vermittelten Weltsystem »unähnlich« verteilten Elemente müssen daher bei einer Globalisierung der Ökonomie zum unmittelbaren Weltsystem »selbstähnlich« auf allen Größenordnungsstufen wiedererscheinen: vom einzelnen Dorf oder Stadtteil bis zum globalen Gesamtsystem. Dieses Ende kann freilich seinerseits keinen negativ stabilen Zustand generieren, in dem ein globaler Minderheitskapitalismus munter weiterakkumuliert. Abgesehen von den gewaltsamen Reaktionen der Verlierermehrheit setzt sich die Selbstähnlichkeit der Systemstruktur auch in dem Sinne fort, daß Konkurrenz und Rationalisierung, Entwertung

und Krise sich auf jedem neuen Minderheitsniveau abermals reproduzieren. In einer sich verengenden Spirale rückt in der neuen Struktur des Weltsystems die absolute Schranke jeglicher Kapitalverwertung näher, und zwar in demselben Maße, wie das Kapital seine eigene Substanz, abstrakte Arbeit, schubweise wegrationalisiert. Das System, das auf der Kapitalisierung von Arbeitsquanta unter dem Zwangsgesetz der Konkurrenz fußt, ist als solches am Ende.

Der kurze Sommer der Simulation

Das Gerede von der Neuen Weltordnung, das vorläufige Weitergehen warenförmiger Reproduktion für die offizielle globale Minderheitsgesellschaft, die Hoffnungen auf den »Aufschwung«, das (linke) Raisonement über phantasmatische »neue Akkumulationsmodelle« und die kulturellen Ausdrucksformen der Übergangszeit seit Mitte der 80er Jahre haben einen gemeinsamen Nenner, die *Simulation*. Die ökonomische Grundform des allgemeinen simulativen Gestus ist die scheinhafte Entkoppelung des Geldes von der Realakkumulation, d. h. von der betriebswirtschaftlichen Vernutzung menschlicher Arbeitskraft auf der Höhe des globalen Produktivitätsstandards. Scheinhafte deshalb, weil dieses Geld substanzlos ist und damit nach einer gewissen Inkubationszeit entwertet werden muß. Das substanzlose Geld, dessen Kapitalisierung nur noch »fiktiv« ist, kann vielerlei Erscheinungsformen annehmen. Aus den monetären Überhängen der fordistischen Prosperitätsepoche (Sparguthaben, Lebensversicherungen usw.) speist es sich ebenso wie aus der kommerziellen Spekulation (Immobilien, Aktien, Devisen) und aus dem Staatskredit.

Dieser Verschuldungs- und Derivat-Kapitalismus ist zwar ein Kartenhaus, aber es lebt sich darin leicht, solange der Entwertungsschock das eigene Geld noch nicht erreicht hat. Die monetären Zusammenbrüche haben die zentralen Währungen noch nicht erfaßt; und so werden sie von den Menschen im Westen (und teilweise in den Schwellenländern) vorläufig noch aus der Zuschauerloge betrachtet. Gerade weil kapitalproduktive Arbeitsplatz-Investitionen immer unrentabler werden, schwillt die scheinbar verfügbare Geldmasse an, so daß sich direkt neben der »neuen Armut« die »neuen Erben« tummeln, die Noch-Beschäftigten ihre Überziehungskredite hochfahren und der unsinnige Luxuskonsum bis vor kurzem noch florierte (inzwischen wird

die »neue Bescheidenheit« simuliert). Auch der Dienstleistungsboom bis hin zum Ferntourismus schöpft wesentlich aus dieser Quelle der Simulationsökonomie. Daß diese unhaltbar ist, mag geahnt werden, spielt aber im Verhalten wie in der öffentlichen Debatte höchstens eine Nebenrolle. Diese ökonomische Reproduktion aus zweiter Hand wird für die meisten kein Leben lang reichen, aber das »So tun als ob« ist zum heimlichen gesellschaftlichen Grundkonsens geworden.

Die Simulation hat sich folgerichtig zur allgemeinen Ausdrucksform und auch zum theoretischen Muster entwickelt. Die Leichtigkeit des Scheins durchdringt alles und jedes, je mehr sich die Katastrophenmeldungen häufen. Wie sich das Selbstbewußtsein der »Simulationsjugendlichen« ins Outfit verlagert hat, so bauen überhaupt alle Subjekte in allen gesellschaftlichen Sphären an ihrem jeweiligen Potemkinschen Dorf. Der Potemkinsche Kanzler Kohl entspricht einer Gesellschaft, die »Professionalität« ebenso simuliert wie den Tausch der Geschlechtsidentitäten. Auch »Zivilität« und kulturelle Solvenz werden zu bloßen Simulationsprodukten. So paßt es ins Bild, daß die Kapitalismuskritiker die Kapitalismuskritik ebenfalls nur noch simulieren, indem sie einem schwachen, nicht nur durch und durch warenfetischistischen, sondern mittlerweile völlig marktwirtschaftskonformen Raisonement weiterhin diesen Namen geben, statt den radikalen Paradigmenwechsel der Kritik selber zu vollziehen.

Im Zuge der allgemeinen Theoriesimulation hat Ulrich Beck mit seinem Begriff der »reflexiven Modernisierung« den zentralen politischen und theoretischen Terminus des simulativen Bewußtseins hervorgebracht,¹⁹ der auch von der Restlinken zunehmend aufgegriffen wird. Dieser Begriff simuliert Erkenntnis ebenso wie Bewältigungsmöglichkeiten. »Modernisierung« ist aber nichts anderes als Entfesselung des warenproduzierenden Systems, was Reflexivität »über« die Fetischform selber gerade ausschließt. Die Becksche Formel wiederholt nur die Aufklärungssillusion, während sie gleichzeitig das ewige Weiterlaufen des fetisch-konstituierten Systemprozesses suggeriert. Genau das wollen die Damen und Herren Theorie- und Konzeptproduzenten hören: die »Risiken« sind gestiegen, gewiß, aber grundsätzliche Entwarnung ist angesagt; es geht weiter so, nur ein bißchen anders vielleicht.

Die völlig nichtssagende Becksche Leerformel ist zum Allerwelts- und Modebegriff geworden, weil die zentrale Frage nach einer Entkoppelung der Ressourcen von der fetischistischen und rein destruktiv

gewordenen Warenform nicht einmal gestellt werden soll. Das wäre nämlich das Ende der ihrem Wesen nach nicht selbstreflexiven, sondern blind selbstaffirmativen Modernisierungsbewegung. Die marktwirtschaftsfromme demokratische Simulation des ideellen Gesamtfetischismus erfährt so die praktische Widerlegung, die sie verdient: durch die Unmittelbarkeit der endemischen Gewalt, die mitten ins Gesicht der Simulationsepoche explodiert. Wenn die radikale Kritik verweigert wird, ist diese blinde Gewalt die einzige Form, in der sich die wirkliche Wirklichkeit gegen die »Simulation der Wirklichkeit« oder die »Wirklichkeit der Simulation«²⁰ noch auf fürchterliche Weise geltend macht. Das Ende der demokratischen Simulation ist dann freilich nichts anderes mehr als der Anfang der rassistischen, antisemitischen und ethnonationalistischen Barbarei.

Nachweise und Anmerkungen

- ¹ Vgl. Benoit B. Mandelbrot, *Die fraktale Geometrie der Natur*, Basel 1991.
- ² Zbigniew Brzezinski, *Out of Control*, New York 1993.
- ³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966.
- ⁴ Vgl. Barbara Holland-Cunz, *Soziales Subjekt Natur*, Frankfurt/M. 1994, S. 203.
- ⁵ Vgl. Helmut Dubiel, *Einleitung*, in: Friedrich Pollock, *Stadien des Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1975, sowie Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*, Leipzig 1929.
- ⁶ So etwa Ilse Bindseil, (Rezension ohne Titel), in: *Archiv* Nr. 12, Bochum 1992.
- ⁷ Immanuel Wallerstein, *Aufstieg und künftiger Niedergang des kapitalistischen Weltsystems*, in: Dieter Senghaas (Hrsg.), *Kapitalistische Weltökonomie*, Frankfurt/M. 1979, sowie ders., *Das moderne Weltsystem*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1986; André Gunder Frank, *Abhängige Akkumulation und Unterentwicklung*, Frankfurt/M. 1980.
- ⁸ André Gunder Frank, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 1969.
- ⁹ U. a. Ernest Mandel, *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1972.
- ¹⁰ Dieter Senghaas, *Peripherer Kapitalismus* (Hrsg.), Frankfurt/M. 1974, und ders., *Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik*, Frankfurt/M. 1977
- ¹¹ Dieter Senghaas, *Von Europa lernen. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen*, Frankfurt/M. 1982; Ulrich Menzel, *Auswege aus der Abhängigkeit*,

- Frankfurt/M. 1988 und ders., Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt/M. 1992.
- ¹² Michel Aglietta, A Theory of Capitalist Regulation, London 1978.
- ¹³ Joachim Hirsch, Kapitalismus ohne Alternative?, Hamburg 1990; Elmar Altvater, Die Zukunft des Marktes, Münster 1992.
- ¹⁴ Karl Marx, Das Kapital, 3. Bd., Berlin 1965 (zuerst 1894), S. 247 ff.
- ¹⁵ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1974 (geschrieben 1858).
- ¹⁶ Typisch diese fetischistische Illusion z. B. bei Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1968, S. 79 f.
- ¹⁷ Richard Rosecrance, Der neue Handelsstaat, Frankfurt/M. 1987; Kenichi Ohmae, Die neue Logik der Weltwirtschaft, Hamburg 1992; Robert B. Reich, Die neue Weltwirtschaft, Frankfurt/M.-Berlin 1993; Paul Kennedy, In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1993; Edward N. Luttwak, Weltwirtschaftskrieg, Reinbek 1994 u. a.
- ¹⁸ Vgl. Jean-Christophe Rufin, Das Reich und die neuen Barbaren, Berlin 1991.
- ¹⁹ Vgl. Ulrich Beck, Die Erfindung des Politischen, Frankfurt/M. 1993.
- ²⁰ Gérard Raulet, Leben wir im Jahrzehnt der Simulation?, in: Peter Kemper (Hrsg.), »Postmoderne« oder Der Kampf um die Zukunft, Frankfurt/M. 1988.

Christoph Türcke

Horkheimer, Adorno und die Destruktivität des 20. Jahrhunderts

»Noch das äußerste Entsetzen heute hat seinen Ursprung nicht 1933, sondern 1919 in der Erschießung von Arbeitern und Intellektuellen durch die feudalen Helfershelfer der ersten Republik«, schrieb Horkheimer 1938¹. Diese Erschießung, für die übrigens weniger eine feudale Helfershelferschaft als die Sozialdemokratie höchstselbst verantwortlich war, bildete den Tiefpunkt in einem beispiellosen Auflösungs- und Selbstzerstörungsprozeß kritischer Kräfte, der seinen Hauptschub 1914 bekommen hatte, als die deutsche Sozialdemokratie die Kriegskredite bewilligte und entscheidend dazu beitrug, daß die europäischen Proletarier, statt sich gegen ihre Regierungen zu vereinigen, im Dienste der nationalen Machtinteressen dieser Regierungen einander abschlachteten. Die bei Kriegsende in Deutschland ausbrechende Revolution niederschlugen, die sie bis zum Weltkrieg selbst auf ihre Fahnen geschrieben hatte, um die Regierungsgeschäfte eines kapitalistischen Nationalstaats ordnungsgemäß zu führen, war der zweite Streich dieser Sozialdemokratie – und das Resultat jene »Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse«, die Horkheimer um 1930 so analysierte: »Zwischen den in Arbeit stehenden und den nur ausnahmsweise oder vielmehr gar nicht Beschäftigten gibt es heute eine ähnliche Kluft wie früher zwischen der gesamten Arbeiterklasse und dem Lumpenproletariat. Heute ruht der eigentliche Druck des Elends immer eindeutiger auf einer sozialen Schicht, deren Mitglieder von der Gesellschaft zu völliger Hoffnungslosigkeit verdammt sind. Arbeit und Elend treten auseinander, sie werden auf verschiedene Träger verteilt. Dies heißt nicht etwa, es gehe den Arbeitenden gut, [...] aber der Typus des tätigen Arbeiters ist nicht mehr kennzeichnend für die, welche am dringendsten einer Änderung bedürfen. [...] Diese unmittelbar und am dringendsten an der Revolution interessierten Arbeitslosen besitzen aber nicht wie das Proletariat der Vorkriegszeit die Bildungsfähigkeit und Organisierbarkeit, das Klassenbewußtsein und die

Zuverlässigkeit der in der Regel doch in den kapitalistischen Betrieb Eingegliederten. Diese Masse ist schwankend, organisatorisch ist mit ihr wenig anzufangen. [...] Der kapitalistische Produktionsprozeß hat es also mit sich gebracht, das Interesse am Sozialismus und die zu seiner Durchführung notwendigen menschlichen Eigenschaften zu trennen.« Das »drückt sich im gegenwärtigen Deutschland in der Existenz zweier Arbeiterparteien und außerdem durch das Fluktuieren großer Schichten von Erwerbslosen zwischen kommunistischer und nationalsozialistischer Partei aus.« Entsprechend »finden sich bei den linken Intellektuellen, angefangen von den politischen Funktionären bis zu den Theoretikern der Arbeiterbewegung, die beiden Momente der dialektischen Methode: Tatsachenerkenntnis und Klarheit über das Grundsätzliche, isoliert und zerstreut. [...] Die einen erkennen zwar die bestehende Gesellschaft als schlecht, aber es fehlen ihnen die Kenntnisse, um die Revolution praktisch und theoretisch vorzubereiten. Die anderen könnten vielleicht diese Kenntnisse produzieren, aber sie ermangeln der fundamentalen Erfahrung von der dringenden Notwendigkeit der Änderung.«²

Mit andern Worten: Es ist dem Kapitalismus weitgehend gelungen, auch die widerspenstigen unter seinen Kindern nach seinem Bilde zu gestalten. Daß er die Produktivkräfte der modernen Industrie nicht nur entfesselt, sondern zugleich in eine soziale Konstellation gespannt hat, die die Menschen, statt sie zu einem Maximum an Selbstentfaltung zu befreien, zu Anhängseln einer von ihnen selbst in Gang gehaltenen Maschinerie macht und sie zwanghaft mit unerhörtem Reichtum zugleich ein nie gekanntes Ausmaß an Armut und Elend produzieren läßt, war bekannt. Nun aber stellte sich heraus, daß auch das gesamte Potential der psychisch-geistigen Produktiv- und Widerstandskräfte in den Bann dieser sozialen Konstellation geraten war. Die Gesetzmäßigkeit der Wirtschaftskrise, die in regelmäßigen Abständen den aufgehäuften Warenreichtum, weil er unverkäuflich geworden ist, Konkurs, Massenentlassung und -arbeitslosigkeit mit all ihren Begleiterscheinungen erzeugen läßt, hatte auch das Innere der Menschen erfaßt, deren Widerstandskräfte brach- und lahmgelegt wie unverkäufliche Waren und dafür gesorgt, daß der Reichtum an aufklärerisch-wissenschaftlichen Errungenschaften den Massen ebensowenig zugute kam wie der an materiellen. Daß die gesellschaftlichen Produktivkräfte dazu tendieren, in Destruktivkräfte umzuschlagen, wenn die

widersinnige Ordnung einer Klassen- und Konkurrenzgesellschaft ihnen eine humane Nutzung verwehrt, hatte der Weltkrieg erschütternd demonstriert. Die Niederschlagung der deutschen Revolution durch ihre Vorreiter demonstrierte nun zusätzlich, daß den kritischen Kräften der gleiche Umschlag von Produktivität in Destruktivität droht.

Unter dem Eindruck dieses doppelten Skandals ist Horkheimers kritische Theorie entstanden, ihre Intention daher ebenfalls eine doppelte: das wirtschaftliche Versagen des Kapitalismus und das psychosoziale Versagen der Widerstandskräfte gegen ihn als zwei Seiten derselben gesellschaftlichen Gesamtkrise durchsichtig zu machen. Für beides ist Kritik der politischen Ökonomie unabdingbar, aber für letzteres reicht sie allein nicht aus. Um zu begreifen, was in den Subjekten bei der Lähmung und Brachlegung ihrer Widerstandskraft vorgeht, bedarf es ebenso einer Analyse der modernen Massenkultur, ihrer tiefenpsychologischen und ästhetischen Wirkungen und ihres philosophischen Hintergrunds. Kurzum, es muß die große bürgerliche und daher vom Parteimarxismus verfemte Literatur, es müssen die Gedanken von Geistern wie Freud, Nietzsche, Schopenhauer, Kant so ins Kraftfeld der Kritik der politischen Ökonomie rücken, daß sie dieser zur Vertiefung dienen und umgekehrt durch sie ihre volle sozialkritische Brisanz bekommen.

Mit diesem Programm trat Horkheimer sein Amt als Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung an. Zu seiner Realisierung versammelte er junge Gelehrte aus Soziologie, Ökonomie, Psychologie, Literatur und Musik um sich: ein jeder Experte seines Fachs und bereit, aus dessen Perspektive zu einer gesamtgesellschaftlichen Krisentheorie beizutragen, die kein einzelner mehr allein zusammenbekommt, wie sehr die Gesamtkrise sie auch dringlich macht.

Der Versuch, zu einer solchen Gesellschaftstheorie zu gelangen, war hoch privilegiert; ein finanziell unabhängiges Institut, gestiftet aus einem in Argentinien zusammenverdienten Privatvermögen, leistete sich ihn. Gleichwohl war er eine Art *ultima ratio*: das, was solch privilegierten Intellektuellen übrig bleibt, wenn sie keine Anknüpfungsmöglichkeiten an aktuelle politische Bewegungen mehr sehen; sie versuchen sich gegen den Auflösungs- und Selbstzerstörungsprozeß kritischer Kräfte zu wehren, indem sie ihn zum Gegenstand ihrer theoretischen Arbeit machen.

Die kritische Theorie, deren Umriss sich dabei abzeichnen begannen und deren *spiritus rector* Horkheimer in den dreißiger Jahren einen programmatischen Aufsatz nach dem andern zu Projekten schrieb, die nie realisiert wurden, war als Krisentheorie zugleich Katastrophentheorie. Sie faßte das Umschlagen von Produktivkräften in Destruktivkräfte im Zuge des Weltkriegs und der niedergeschlagenen deutschen Revolution als einen Anfang auf: als *das* Paradigma des 20. Jahrhunderts und dessen Entkräftung als *die* Menschheitsaufgabe. Ermutigend war das Paradigma nicht, aber es machte hell-sichtig. Zum einen half es die eigene Haut retten. Alles war vorbereitet, um nach der Machtübernahme der Nazis sogleich Deutschland zu verlassen und die Institutsarbeit im Exil fortzusetzen. Zum andern half es alle Illusionen über die Vorgänge in der Sowjetunion zu verhindern. Obwohl die Nachrichtenlage unsicher war, obwohl es durchaus auch westliche Hetzpropaganda hätte sein können, was über die stalinistischen Schauprozesse durchdrang – Horkheimer und seine engsten Mitarbeiter sahen hier vorab in gigantisch vergrößerter Form das gleiche Paradigma am Werk wie im Mord an Luxemburg und Liebknecht. Was hier die Sozialdemokratie getan hatte, besorgten dort – unter umgekehrten Vorzeichen – die Bolschewiki. Die gesamten widrigen Umstände, unter denen die russische Revolution von Anfang an stattfand, der Boykott von außen, die Sabotage von innen – sie reichen nicht entfernt aus, um zu erklären, was daraus wurde. Damit die Sowjetunion schließlich auf die spiegelverkehrte Version jenes autoritären Staats hinauslief, dessen Prototyp der Faschismus darstellte, bedurfte es einer systematischen Zerstörung kritischer Kräfte durch die Vorreiter der Revolution. Natürlich geschah das unter unerhörtem Druck, wie auch die deutsche Sozialdemokratie nicht aus Spaß, sondern unter dem Druck des zusammenbrechenden Kaiserreichs handelte, als sie die Revolution niederschlug. Daß diesem Druck nicht nur nicht standgehalten worden war, daß er sich vielmehr in seinen erklärten Gegnern exzeßhaft »nach rückwärts« entlud – das galt es zu begreifen.

Die kritische Theorie war von Anfang an auf größere Katastrophen als den 1. Weltkrieg vorbereitet und der Versuch, über ihrer vollen, illusionslosen Kenntnisnahme nicht den Kopf zu verlieren. Einiges sah sie so voraus. Selbst der anfangs politisch eher arglose Adorno schreibt im Februar 1938 aus London an Horkheimer in New York: »Schon jetzt ist so viel an Text da [sc. vom Wagner-Buch], daß, wenn

ich wider Erwarten doch noch hier vergast werden sollte, das Institut aus diesem, zusammen mit den restlichen Aufzeichnungen, eine ganz ansehnliche Nachlaßpublikation machen könnte. Daß der Gedanke ans Vergastwerden uns wieder sehr beschäftigt, ist wohl nicht allzu erstaunlich. Obwohl es infolge der völlig kontradiktorischen Informationen diesmal besonders schwer ist, sich ein Bild zu machen, möchte ich doch die letzte Entwicklung in Deutschland im allernegativsten Sinne verstehen, einem, der nur die Wahl läßt zwischen der Stabilisierung des Schlimmsten oder der unabwendbaren Aussicht auf Krieg. [...] wie es mir denn überhaupt immer mehr zum Problem der politischen Analyse zu werden scheint, daß zwar auf der einen Seite der Dialektiker nichts at its face value nehmen darf, andererseits aber auch nicht die marxistische Theorie so frisch-fröhlich operieren, daß er die Tatsachen nach ihr befiehlt und darüber das Moment der grauenvollen Rohheit und Sinnlosigkeit vergißt, mit dem gerade unsere Theorie *selber* als einem integrierenden Moment der Situation zu rechnen hat.«³ Zur kritischen Theorie gehört also, aufs Schlimmste gefaßt zu sein, sogar darauf, daß sie auf das, was dann wirklich geschieht, nicht gefaßt war. Und so kam es. Man kann der kritischen Theorie nicht nachsagen, sie habe den Faschismus nicht ernst genug genommen; Adorno spricht 1938 von Vergasung⁴ und fühlt Ungeheures voraus. Aber wie die Nazis das dann mit wahnsinniger Konsequenz verwirklichen würden, daß sie tatsächlich das gesamte europäische Judentum in Konzentrationslagern zur Vergasung zusammenkarren würden, das überstieg noch die düstersten Erwartungen der kritischen Theoretiker und versetzte ihnen und ihrer Theorie einen zusätzlichen Stoß – jenen, der sich in der *Dialektik der Aufklärung* manifestiert und die Frage programmatisch werden ließ, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt«⁵.

Gestellt hatte die kritische Theorie diese Frage von Anfang an, nur begrenzter: warum das aus hohen wissenschaftlich-technischen und aufklärerischen Errungenschaften bestehende Potential von Humanität, das die moderne kapitalistische Gesellschaft erzeugt hat, so inhuman wirkt. Unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Desasters, das im Prinzip erwartet, in seiner Konkretheit aber doch überraschend war, weitete sich diese Fragestellung. Das Ausmaß an Grauen, das da in der Moderne hochkam, nötigte zur Rückbesinnung auf das, was vor

der Moderne war. Was sich im Faschismus entlädt, so die Überlegung, ist nicht einfach *der* Kapitalismus, sondern die gesamte mythische Gewalt der Vorgeschichte, die er in sich aufzog und der er ein Maximum an technischen Mitteln lieh. Seine moderne Krisenstruktur ist nur die zu geballter Intensität aufgespreizte Form einer selbstzerstörerischen Gesetzmäßigkeit, die mehr oder weniger unbemerkt schon seit Urzeiten den historischen Prozeß vorantreibt. Schon die antiken Mythen waren eine erste Manifestation von Aufklärung und Naturbeherrschung. Der Erklärungs- und Beherrschungswille, dem sie entsprangen, stellte bald ihr Ungenügen fest, setzte »logischere« Erklärungen und rationellere Beherrschungsformen an ihre Stelle, befand auch die für ungenügend, stürzte und ersetzte sie durch neue, ohne die darin enthaltenen humanen Errungenschaften gebührend zum Zuge kommen zu lassen und exerzierte so jene »rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung«⁶ vor, jenes katastrophale Umschlagen von Produktivität in Destruktivität, das sich im Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu einer anonymen Dauer Gefahr verselbständigt hat. Dies Bewegungsgesetz ist ein unerläßlicher Erklärungsschlüssel für alles, was in der Gegenwart geschieht – und bedarf gleichwohl selbst der Erklärung: Wer seiner mythischen Tiefenstruktur nicht inne wird, begreift es nur oberflächlich.

Die Besinnung auf die Vorgeschichte des Kapitalismus und die Tiefenstruktur seines Bewegungsgesetzes in der *Dialektik der Aufklärung* war sicher eine Zäsur in der kritischen Theorie, aber deshalb noch lange nicht das, was seit Jahrzehnten über sie behauptet wird: Abkehr von empirischer Arbeit und Rückkehr zur Geschichtsphilosophie. Als ob Horkheimers Programmschriften der dreißiger Jahre, die allesamt um ein vernünftiges Verständnis von historischem Materialismus kreisen, nicht voll von geschichtsphilosophischen Implikationen wären! Und Absage an empirische Forschung? Wir glaubten, schreiben Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* im Rückblick auf ein gutes Jahrzehnt Institutsarbeit, »dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf Kritik oder Fortführung fachlicher Lehren beschränkte. Sie sollte sich wenigstens thematisch an die traditionellen Disziplinen halten, an Soziologie, Psychologie und Erkenntnistheorie. Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir jenes Vertrauen aufgeben mußten. Bildet die aufmerksame Pflege und Prüfung der wis-

senschaftlichen Überlieferung, besonders dort, wo sie von positivistischen Reinigern als nutzloser Ballast dem Vergessen überantwortet wird, ein Moment der Erkenntnis, so ist dafür im gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation nicht bloß der Betrieb sondern der Sinn von Wissenschaft fraglich geworden.«⁷ Was hier aufgegeben wird, ist der Ausgang von traditionellen wissenschaftlichen Disziplinen, aber doch nicht das empirische Material, das von ihnen oft auf geistlose Weise zugerichtet wird. Um dessen Rettung durch den unverstelltesten Zugang zu ihm ist es vielmehr zu tun, und den leistete, wie die Autoren nun feststellen, die Arbeitsteilung im Institut für Sozialforschung nicht. Damit ist das Mißverhältnis eingestanden, das dort von Anfang an zwischen Einzelwissenschaften und Gesamtheorie bestand, waren doch die richtungweisenden Horkheimerschen Essays allesamt nicht mehr und nicht weniger als Exposés zu wissenschaftlichen Projekten, zu denen es mangels Geld, Mitarbeitern und Einigkeit nur in geringem Maße kam, wie umgekehrt diese Mitarbeiter allesamt über den Tellerrand ihrer Fachdisziplinen hinausschauten in Richtung einer Gesamtheorie, die eine durchgearbeitete Form aber nicht annahm. Warum daraus nicht lernen? Warum nicht das signifikante Material greifen, wo immer es sich aufdrängt, ob's der eigenen Disziplin zugehört oder nicht, es so weit auf die gesamtgesellschaftliche Krisenstruktur beziehen wie irgend möglich – und es dabei dann aber belassen, die Präention auf eine ausgeführte Gesamtheorie fallenlassen und das vorab Fragmentarische des eigenen Zugriffs eingestehen?

Das ist die Wendung der *Dialektik der Aufklärung*, eine bedeutende, aber doch nur eine Nuance. Horkheimer hat schon in den dreißiger Jahren keine empirischen Untersuchungen gemacht und stattdessen Exposés geschrieben, Adorno hat auch nach der *Dialektik der Aufklärung* mit empirischer Arbeit nicht aufgehört, wie die *Studien zum autoritären Charakter* beweisen, und die *Dialektik der Aufklärung* besteht in einem Exposé (Begriff der Aufklärung), dessen Grundmuster, die Verwicklung von Aufklärung und Mythologie, von Archaik und Moderne, zunächst in zwei historischen Exkursen erläutert und dann sogleich exemplarisch auf zwei Themenkomplexe angewendet wird: die moderne Massenkultur und den Antisemitismus. Schon dadurch wird deutlich, daß das Exposé sich nicht selbst genügt; seine Grobstruktur wurde entworfen, um sich an Feinheiten zu bewäh-

ren. Kein Zufall, daß Adorno seine 1948 erschienene Philosophie der neuen Musik als »ausgeführte[n] Exkurs zur ›Dialektik der Aufklärung«⁸ erachtete. Alle seine kulturkritischen Materialarbeiten der fünfziger und sechziger Jahre könnten übrigens diesen Untertitel haben. Selbst die *Negative Dialektik* arbeitet noch an der Fundierung der Dialektik der Aufklärung, und deren erstes Kapitel als abgeschlossenen Text lesen ist wie wenn man ein Exposé ohne die dazugehörigen Ausführungen beurteilt.

Was wird aus einer Theorie, die das Grauen vorausgesehen hat, wenn es noch ungeheuerlicher als erwartet eintrifft und man gleichwohl das Glück hatte, es in gewisser Entfernung und angenehmer Umgebung zu überleben? Sie wandelt sich erstaunlich wenig – wenigstens bei Adorno. »Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.«⁹ Aber dieser kategorische Imperativ, der die Menschheit in eine vor und eine nach Auschwitz einzuteilen scheint, ändert an Adornos theoretischem Grundgerüst – nichts. Noch die 1966 beendete *Negative Dialektik* geht in hohem Maße auf Vorkriegsmotive zurück: »so stammen die ersten Entwürfe des Kapitels über Freiheit aus dem Jahr 1937, Motive von ›Weltgeist und Naturgeschichte‹ aus einem Vortrag des Autors in der Frankfurter Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft (1932). Die Idee einer Logik des Zerfalls ist die älteste seiner philosophischen Konzeptionen: noch aus seinen Studentenjahren.«¹⁰ Und in einem Brief an Ernst Bloch von 1962 heißt es: »Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe, hat den Charakter einer traumhaften Antezipation, und erst von einem gewissen Schockmoment an, der mit dem Ausbruch des Hitlerschen Reiches zusammenfallen dürfte, glaube ich eigentlich recht getan zu haben, was ich tat. Ich bin eben, wie meist sogenannte Wunderkinder, ein sehr spät reifender Mensch, und habe heute noch das Gefühl, daß das, wofür ich eigentlich da bin, alles erst noch vor mir liegt.«¹¹ Fest steht jedenfalls, daß ihn die Ungeheuerlichkeiten des 2. Weltkriegs in keiner Weise theoretisch aus dem Gleis geworfen, sondern zu enormer Produktivität stimuliert haben, während Horkheimer danach aphoristischer, zurückgezogener, stummer wurde und geneigt, die westliche Demokratie nun eher als Bollwerk gegen den Faschismus hochzuhalten, statt in ihr eher die Oberfläche

jener kapitalistischen Gesellschaftsformation zu sehen, deren Tendenz zum autoritären Staat ihn in den dreißiger Jahren so erschreckt hatte – eine Akzentverschiebung, die in seinem Spätwerk nirgends als Erkenntnisfortschritt ausgewiesen wird und daher als Nachwirkung des von der Katastrophe erteilten Schocks um so plausibler scheint. So zeigt sich kritische Theorie beim alten Horkheimer mehr erschüttert als bei Adorno, bei beiden aber klar und fest im kategorischen Imperativ, »daß Auschwitz nicht sich wiederhole«.

Das ist ihr von Jüngeren dann als traumatische Fixierung ausgelegt worden, die sie unempfindlich gemacht habe für die demokratischen Errungenschaften der Nachkriegszeit und die Wichtigkeit der kommunikativen Strukturen des gesellschaftlichen Diskurses, nach dem Motto: Wer immer nur gebannt auf die Katastrophe schaut, trägt nicht dazu bei, daß es besser wird. Nun, eine gewisse Auschwitz-Fixierung ist nicht zu leugnen; es fragt sich nur, wie weit sie auflösbar ist, ohne daß man die mit ihr verbundenen Einsichten gleich mit los wird. Wenn Habermas etwa das Motto ausgab »Es geht um das Vertrauen der westlichen Kultur in sich selbst«¹² und die »vorbehaltlose Öffnung der Bundesrepublik gegenüber der politischen Kultur des Westens« als »die große intellektuelle Leistung unserer Nachkriegszeit« geltend macht, »auf die gerade meine Generation stolz sein könnte«¹³, so spricht daraus die Geprägtheit durch die Zeit des Wiederaufbaus. Die Theorie, die daraus resultiert, ist nicht von ungefähr eine der Hochkonjunktur, auf deren nur leicht schwankender Welle die großen Industriestaaten seither geschwebt haben und die die Krisenstruktur der Moderne, die solange fortbesteht, wie die gesellschaftliche Produktion durch Massenverkauf und -ausbeutung menschlicher Arbeitskraft in Gang gehalten und durch den Zwang weltweiter Konkurrenz statt durch menschliche Bedürfnisse zu ständigem Wachstum angetrieben wird, als etwas erscheinen ließ, das man durch hohe Löhne, demokratische Partizipation, Bürgerinitiativen und eine allgemeine Stärkung der kommunikativen Strukturen gut in den Griff bekommen könnte. Nun, wo der Ostblock, die Zweite Welt, zerfällt, Erste und Dritte übrigbleiben und einander auf bisher ungekannte Weise zu durchdringen beginnen – nun verliert die allgemeine Krisenstruktur auch in der Ersten Welt die sozialstaatliche Schminke, die sie in vielen Teilen der Dritten nie gehabt hat, und so ungeheuer viel im Einzelfall davon abhängt, ob solche Schminke da ist oder nicht, nämlich Lohn oder Hun-

ger, Wohnung oder Slum, Asyl oder Abweisung, Leben oder Tod, so darf sich doch kritische Gesellschaftstheorie keinen Augenblick darüber betrügen, was für eine dünne Firnisschicht besagte Schminke auf der Oberfläche des Gesellschaftsprozesses ist. Sie ist in dem Maße bedroht, wie der Kapitalismus selbst in seinen Zentren seine Integrationskraft verliert, wie in seinen Metropolen ganze Stadtteile verslumen und unverwaltet werden, wie auch in der Ersten Welt ganze Landes- teile so vom Markt abgehängt werden wie es in der Dritten Welt schon ganze Weltteile sind – und wie der enorme Sog, den die Erste Welt auf Millionen Entwurzelter und Flüchtlinge in der Dritten Welt ausübt, diese Entwicklung verschärft. Während noch die Kredite des IWF fließen, um dem Osten die Erste Welt zu bringen, setzt die Dritte Welt zu einem beispiellosen Vormarsch auf die Erste an.

Wer von dieser Gesamtdynamik absieht, der kann die sozialen Katastrophen, die ihr kürzlich entsprungen sind, sei es in Bosnien, Ruanda, Kurdistan, nur unzusammenhängend wahrnehmen: als lokale Ausbrüche von Rassenhaß mit mehr oder weniger langer Vorgeschichte. Daß freilich der Separatismus, der im Baskenland in den siebziger Jahren wie das letzte Fossil einer vergangenen Epoche schien, inzwischen ein globales Phänomen ist, das in Brasilien, Kanada, Italien ebenso umgeht wie auf dem Balkan oder in Zentralafrika, läßt sich aus keiner seiner lokalen Erscheinungsformen erklären; daß da alte Ressentiments wieder aufflammen, erklärt noch nicht, warum sie *jetzt* wiederaufflammen und weltweit nahezu so simultan, als gäbe es eine Verabredung zwischen ihnen. Einerseits ist keiner dieser Konfliktherde wie der andere; jeder weist eine Fülle von Besonderheiten auf. Um so frappierender, daß in gewisser Weise auch jeder wie der andere ist; der gesellschaftliche Gesamtprozeß schlägt alle mit Ähnlichkeit. Wer die Konfliktherde isoliert ins Auge faßt, dem erscheint nur eine »neue Unübersichtlichkeit« rassistischer Exzesse. Daß es darin ein Identisches gibt, nämlich die sprunghaft nachlassende Integrationskraft des siegreichen kapitalistischen Weltsystems, ausgelöst durch die mikroelektronische Revolution, und damit die verstärkte Neigung, sich der in den industriellen Produktionsprozeß nicht mehr eingliederbaren Menschenmassen zu entledigen, sei es durch Abschottung, Vertreibung, Vernichtung: das ist die leider sehr übersichtliche, geradezu eintönige Kehrseite dieser neuen Weltunübersichtlichkeit. Die enorme Zerstörung von physisch-psychisch-geistiger Produktiv-

kraft, die dabei zu dem Zweck stattfindet, der Gesellschaft ihre Produktivität zu *erhalten*, zeugt davon, wie wenig die alte Spannung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die dem Kapitalismus zugehört wie dem Körper die Schwere, auch nur im mindesten behoben ist und wie reich nur die Formen sind, in denen sie sich immer wieder katastrophisch entlädt.

Das Besondere der sich gegenwärtig abspielenden sozialen Katastrophen und das Allgemeine darin gedanklich zusammenzubekommen, ist mehr als irgendein einzelnes Institut für Sozialforschung leisten könnte. Aber wenigstens auf eine solche Synthese hinarbeiten und, sei's kollektiv oder allein, Mosaiksteine zu ihr beizutragen, aus der sie erahnbar wird: das muß schon sein, wenn man überhaupt noch kritische Gesellschaftstheorie betreiben will, und Horkheimer und Adorno haben gewisse Maßstäbe dafür gesetzt, die sich nur bei Strafe von Verblendung ignorieren lassen. Ihr gedanklicher Zugriff aufs 20. Jahrhundert vom Faschismus her enthält die unhintergehbare Wahrheit, daß sich die kapitalistische Gesellschaftsformation nur von ihren Extremen aus angemessen erschließt, im geopolitischen wie moralischen Sinne des Wortes: von ihren Elendsrändern aus statt von den Zentren, von ihren Exzessen aus statt von ihrem Durchschnittsaltag. Alles andere hieße die Geschichte aus der Perspektive der Sieger statt der Opfer betrachten.

Das Knifflige dabei ist, daß die Besonderheit der katastrophalen Extreme sich aus der allgemeinen Krisenstruktur der Gesellschaft nicht schlankweg erklären läßt. Es ist beispielsweise ein Wahn, Auschwitz bis in die Lagerorganisation und das Aufseherverhalten hinein aus der »Verwertungslogik« des Kapitals direkt herleiten zu wollen. Bewegt werden durch kapitalistischen Verwertungszwang immer konkrete Individuen, die bestimmten ethnischen, kulturellen, geographischen Zusammenhängen angehören und den Willen haben, so oder auch anders zu handeln, und genauso wie sich Helmut Kohl nach der gleichen Musik anders bewegt als Katarina Witt, so kann das Bewegt- und Gezwungenwerden durch die allgemeine Krisenstruktur die verschiedensten mehr oder weniger katastrophalen Formen annehmen. Wird dagegen die allgemeine Krisenstruktur ignoriert, so bleiben zur Erklärung der konkreten Katastrophen kaum mehr als notorisch minderwertige Volkscharaktere und Volksführer übrig, die für Demokratie und Marktwirtschaft nicht »reif« seien, als gehe der Mas-

senmord zwischen Hutus und Tutsis oder zwischen Serben und Bosniern allein aufs Konto des entfesselten Tiers im Menschen und habe mit entfesselten weltweiten Wirtschaftszwängen rein gar nichts zu tun.

In beiden Fällen findet kein wirkliches Begreifen statt. Dazu nämlich gehört auch, daß man klärt, was sich an einer Katastrophe begreifen läßt und was nicht, und auch hierin ist das Verhältnis der kritischen Theorie zu Auschwitz wegweisend. Sie hat, belehrt durch den 1. Weltkrieg, die Grauen des Faschismus vorausgesehen – und doch nicht, welche haarsträubende Gestalt sie annehmen würden. So blieb ihr Auschwitz in einem doppelten Sinne unbegreiflich: zum einen nicht herleitbar, weder aus »dem« Kapital noch aus »dem« deutschen Volkscharakter; zum andern unerfaßbar in seinem Ausmaß an Grauen: kein Individuum ist in der Lage, es sich bildlich oder gefühlsmäßig zu vergegenwärtigen. Unbeschadet dessen erachtete die kritische Theorie Auschwitz als durchaus begreiflich, ja als das am dringendsten zu Begreifende, damit »nichts Ähnliches geschehe«. Daß diese Katastrophe nicht direkt aus »dem« Kapital erklärbar ist, heißt ja nicht, daß sie *nicht* aus der damals bestehenden kapitalistischen Krisensituation entsprungen wäre. Entsprungen allerdings im Doppelsinn des Wortes: daraus hervorgegangen und herausgesprungen, ein Exzeß, in welchem die spannungsgeladene allgemeine Krisenkonstellation explodiert und dabei eine singuläre Form und Intensität gewinnt, die aus ihr selbst nicht erklärbar ist – wie sie auch andere ebenso singuläre Formen hätte annehmen können. Im Exzeß exzediert die allgemeine Krisenstruktur: geht auf singuläre Weise aus sich heraus. Allgemeines und Besonderes durchdringen einander dabei – aber nicht bruchlos. Alle Besonderheiten aller größeren sozialen Katastrophen des 20. Jahrhunderts ergeben nicht die allgemeine kapitalistische Krisenstruktur, in deren Bann und Sog sie sich entluden, wie umgekehrt keine dieser Katastrophen in ihren Besonderheiten aus der allgemeinen Struktur deduzierbar ist, und dennoch offenbart sich die Allgemeinheit der Struktur nirgends authentischer als in den katastrophalen Besonderheiten, die ihrerseits nur begriffen werden, wenn in ihnen mehr gesehen wird als sie selbst: ein allgemeines gesellschaftliches Verhältnis. Allgemeines und Besonderes gehen so gerade nicht ineinander auf, erklären sich auch nicht wechselseitig, was ohnehin bloß zirkulär wäre und nichts erklärte; sie repräsentieren einander lediglich, und

dies Repräsentationsverhältnis durcharbeiten heißt kritische Theorie treiben.

Horkheimers und Adornos Fixierung auf Auschwitz ist denn auch keine unmittelbare gewesen; Auschwitz war für sie – übrigens in einer Zeit, wo dieser Name noch weitgehend verschwiegen wurde – der Repräsentant eines umfassenden gesellschaftlichen Verhältnisses und nicht jenes wohlfeile inflationäre Schlagwort, das überall umgeht, wo statt kritischer Theorie theorielose Kritik gepflegt wird, die sich dafür, daß ihr der Begriff allgemeiner Krisenstruktur abhanden kam, schadlos hält, indem sie nicht nur die alltäglichen kleinen Schikanen und Verunglimpfungen unablässig auf Auschwitz hinauslaufen läßt, sondern sogar simple Tatsachenfeststellungen wie daß Menschen auf vollkommen Fremdes gewöhnlich erst einmal schreckhaft reagieren oder daß keine Erziehung ganz ohne Gewalt auskommt. Das Gegenstück dazu ist Auschwitz als negatives Nationalheiligtum, das zu hüten darin besteht, eifersüchtig darüber zu wachen, daß wir Deutschen ein für allemal die Schlimmsten waren und jeden, der das Grauen anderer Genozide mit dem von Auschwitz auf eine Stufe stellt, sogleich der Verharmlosung des Nationalsozialismus zu verdächtigen. In beiden Fällen ist Auschwitz aus einem Memento kritischen Begreifens zum geistlosen Mechanismus geworden, dessen Einschnappen mit theoretischer Arbeit verwechselt wird und zur Erhellung der Gegenwart nichts beiträgt.

Es kommt also sehr darauf an, welcher Art die Fixierung auf Auschwitz ist, und bei Horkheimer und Adorno war sie ein Lichtblick im Grauen. Hier ist der Schock, auf den die Theorie längst vorbereitet war und den sie daher auffangen konnte, ohne aus den Fugen zu geraten, auf exemplarische Weise produktiv geworden. Nicht, daß es an ihr nichts auszusetzen gäbe. Die übergroße Rolle, die Auschwitz im Verhältnis zu Hiroshima und dem Archipel Gulag für sie spielte, mag man ihr ebenso als Einseitigkeit anlasten wie das Übergewicht kulturkritischer Besinnung gegenüber politisch-ökonomischer. Dennoch ist das von ihr nicht Geleistete kein Einwand gegen das Geleistete, jede ihrer Schwächen ein Argument für ihre Verstärkung, jedes ihrer Defizite ein ganzes Bündel von Aufgabenstellungen für mehrere Institute für Sozialforschung. Das ändert zwar nichts daran, daß kritische Theorie, auf die aktuelle Weltgesamtlage gerechnet, nicht mehr ist als ein Tropfen auf den heißen Stein, aber immerhin gehört sie zu den

geistigen Tropfen, die, wenn sie stetig weitertropfen, noch am ehesten den Stein hohlen dürften.

Nachweise und Anmerkungen

- 1 M. Horkheimer, Die Philosophie der absoluten Konzentration, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt am Main 1988, S. 303 f.
- 2 M. Horkheimer, Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse, in: ders., Dämmerung, Notizen in Deutschland, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Frankfurt am Main 1987, S. 374 ff.
- 3 M. Horkheimer, Briefwechsel 1937 – 1940, Gesammelte Schriften, Bd. 16, Frankfurt am Main 1995, S. 384 f.
- 4 Er denkt dabei zunächst wohl an einen deutschen Gaskrieg gegen England.
- 5 M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main 1969, S. 1.
- 6 Ebd.
- 7 Ebd.
- 8 Th. W. Adorno, Philosophie der neuen Musik, Gesammelte Schriften, Bd. 12, Frankfurt am Main 1975, S. 11.
- 9 Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt 1973, S. 358.
- 10 A. a. O., S. 409.
- 11 Th. W. Adorno, Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1973, S. 384.
- 12 J. Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main 1985, S. 143.
- 13 J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung, in: Historikerstreit, München 1987, S. 75.

Gunzelin Schmid Noerr

Gesten aus Begriffen

Interdisziplinärer Materialismus und das Verhältnis von Philosophie
und Wissenschaften im Briefwechsel Max Horkheimers

1. Sozialphilosophie zwischen Metaphysikkritik und Wissenschaftskritik

In den verschiedenen philosophischen Entwürfen der Kritischen Theorie lassen sich von Anfang an zwei zentrale Motive der Erkenntniskritik ausmachen, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Das eine ist die Destruktion einer jeden die Wirklichkeit verklärenden, Trost- und Sinnbedürfnissen dienenden Metaphysik sowie deren ideologischer und kulturindustrieller Derivate, das andere ist die Kritik der Rationalität als Herrschaftsverhältnis, insbesondere in Gestalt der positivistischen Gleichsetzung von Fachwissenschaften und Erkenntnis überhaupt. Vor dem Hintergrund dieser zweifachen Kritik erschließt sich das sozialphilosophische Konzept, das Horkheimer zunächst in seiner Antrittsvorlesung als Direktor des Instituts für Sozialforschung und in seinem ersten Beitrag zur *Zeitschrift für Sozialforschung* skizzierte. Unter Sozialphilosophie sollte, im Anschluß an Hegels Philosophie des objektiven Geistes, allgemein die Erkenntnis der nicht im individuellen Bewußtsein verankerten, sondern »nur an der gesellschaftlichen Totalität zu entdeckende[n] Seinsstrukturen«¹ verstanden werden. Den anderen zeitgenössischen sozialphilosophischen Strömungen neoidealistischer oder phänomenologischer Provenienz hielt er vor, ideologisch »die aussichtslose Einzexistenz wieder einzulenken in den Schoß oder – um mit Sombart zu reden – in den Goldgrund sinnvoller Totalitäten«². Von solchen weltanschaulich getönten Metaphysikern grenzte er sich dadurch ab, daß er die produktive Funktion der empirischen Wissenschaften betonte: Wissenschaften sind menschliche Produktivkräfte und gesellschaftliche Produktionsmittel, unterliegen damit aber auch den Bedingungen der Produktionsverhältnisse, d. h. »das Maß ihrer Anwendung

steht in argem Mißverhältnis zu ihrer hohen Entwicklungsstufe und zu den wirklichen Bedürfnissen der Menschen«³.

Die doppelte Frontstellung gegen Metaphysik und Szientismus wurde freilich in den verschiedenen Ausprägungen der Kritischen Theorie unterschiedlich akzentuiert, je nach dem, welche Tendenz als gesellschaftlich vorherrschend angesehen wurde. Deshalb stand zunächst die Metaphysikkritik im Vordergrund; gegen Scheler und Heidegger war »das rationale, wissenschaftliche Denken selbst«⁴ zu verteidigen. Schon wenige Jahre später hatte sich die Situation verändert, und es galt, den »neuesten Angriff [des Szientismus] auf die Metaphysik«⁵ wenn nicht abzuwehren, so doch in eine grundsätzlich andere Richtung zu lenken, nämlich in die einer »auf die Praxis bezogenen Geschichtstheorie«⁶. Jedoch waren beide Motive und Gegenstände immer ineinander verflochten. Positivismus und Metaphysik wurden als zwei Seiten ein und derselben »traditionellen« Auffassung von Theorie kritisiert, die sich gegenüber ihren sozialen Voraussetzungen und Verwendungszusammenhängen isoliert⁷ und ihren »Zeitkern«⁸ verdrängt hat.

Als ein weiterer entscheidender Hebel zum Aufbrechen der szientifischen Verdinglichungen galt das Vorhaben der Interdisziplinarität der Sozialforschung. Es versprach, die fachwissenschaftlichen Bornierungen mit wissenschaftlichen Methoden selbst, also ohne Rückgriff auf metaphysische Totalitätsansprüche, zu überwinden. Die daran orientierte Gesellschaftstheorie schlug sich, wie bruchstückhaft auch immer, einerseits in der *Zeitschrift*, andererseits in den verschiedenen Forschungsprojekten des Instituts nieder. In diesen Unternehmungen wurde die Auffassung wirksam, daß die traditionellen Fachgrenzen der Wissenschaften zwar als Ausdruck einer nicht kurzerhand rückgängig zu machenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu akzeptieren waren, aber nur, um sie aneinander und im Medium der Sozialphilosophie zu relativieren und zu ergänzen. So verstand sich die Kritische Theorie auch nicht als Entwurf eines oder mehrerer philosophierender Einzelner, sondern sollte – zumindest ihrer anfänglichen Idee nach – von der Vielfalt der wissenschaftlichen Erfahrungen und der diese einbringenden Forscherindividuen leben sowie, nicht zu vergessen, von der Wechselwirkung mit fortschrittlicher politischer Praxis.

Das Medium der Zusammenführung der verschiedenen fachwissenschaftlichen Ansätze mit der gesellschaftsverändernden Zielset-

zung war die Sozialphilosophie, deren Motive nicht zuletzt der metaphysischen Tradition entrungen waren. Dieser Prozeß der materialistischen Indienstnahme philosophischer Ideen erfolgte seinerseits unter Bezugnahme auf Methoden und Resultate der Wissenschaften. Philosophiehistorisch stellt diese Konzeption eine Reaktion auf die Konstellation der 20er Jahre dar, auf den Triumph des naturwissenschaftlichen Denkens und eines daran orientierten Weltbildes einerseits und das Wiederaufleben metaphysischer Gegenströmungen andererseits.

Diese sozialphilosophische Intention aufs Allgemeine und Wesentliche angesichts der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse setzte sich nun aber der Gefahr aus, wider Willen auch noch als materialistische in metaphysisches Identitätsdenken zurückzufallen, jenes Denken, das das Viele als logische und zugleich ontologische Differenzierung des Einen, als erscheinende Mannigfaltigkeit eines Wesens aufgefaßt hatte. Das metaphysische Denken erwies sich als idealistisch nicht erst durch die Annahme eines geistigen Wesensgrundes, sondern bereits durch seine Form:

»Wer metaphysisch fragt«, schrieb Horkheimer 1932 in einem Brief an Adorno, »ist bereits Idealist, denn der Glaube an die Möglichkeit der Lösung« – gemeint ist die der Frage nach einer unabhängig von den Menschen in der Welt liegend angenommenen rationalen Struktur⁹ – »setzt notwendig die Behauptung der Autonomie des Geistes voraus. Aus unseren Gesprächen wissen wir ja, daß die metaphysische Frage sich auf die Totalität bezieht.« (24.2.1932, Theodor W. Adorno Archiv)¹⁰

Während also die Erfahrungswissenschaften entscheidend mit dazu beigetragen hatten, das metaphysische Totalitätsdenken obsolet werden zu lassen, ging es einer materialistischen Kritik des Szientismus entscheidend darum, die Erkenntnismöglichkeiten der »feinsten wissenschaftlichen Methoden«¹¹ nicht preiszugeben und doch zugleich auch jenen Bezug auf das Ganze nichtmetaphysisch wiederherzustellen.

Der Weg, den insbesondere Horkheimer angesichts dieses Problems beschritt, bestand dann darin, jenes Ganze, das einmal als objektive Vernunft des Seins behauptet worden war, empirischen Subjekten zuzuschreiben, und zwar als ein von diesen vergegenwärtigtes, praktisches Ziel der vernünftigen Verallgemeinerung eines leibhaften und moralischen Interesses an der Abschaffung vermeidbaren Leidens. Dazu war die Inanspruchnahme der fachwissenschaftlichen Produktivkräfte offensichtlich unabdingbar. In ›Traditionelle und kri-

tische Theorie« ging es entsprechend auch um die Frage, welche strukturellen Veränderungen die »traditionellen« Wissenschaften zu durchlaufen hätten, um in die »kritische Theorie« einzugehen. Diese Veränderungen betrafen vor allem deren pragmatische Dimension, oder, wie Horkheimer formulierte: Der »Gegensatz [des kritischen Verhaltens] zum traditionellen Begriff von Theorie entspringt überhaupt nicht so sehr aus einer Verschiedenheit der Gegenstände als der Subjekte.«¹² Diese Subjekte sind vor allem durch ihr »Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts«¹³ gekennzeichnet. Die philosophische Reflexion der Bedingungen und Möglichkeiten dieses Interesses sollte dabei dafür bürgen, daß sich die begriffliche und praktische Anstrengung nicht damit begnüge, einzelne soziale Mißstände zu beseitigen, sondern den gesellschaftlichen Rahmen als ganzen nach Maßstäben der Vernunft zu verändern.

Vernachlässigt man das Wechselverhältnis von Wissenschafts- und Metaphysikkritik und polarisiert man allzu unvermittelt Horkheimers Antrittsrede als Institutsdirektor und seine Aufsätze der frühen 30er Jahre mit der Rationalitätskritik der *Dialektik der Aufklärung*, dann kann es so scheinen, als sei die Theorieorientierung der Frankfurter Schule während der 30er und beginnenden 40er Jahre einer fortschreitenden Depotenzierung der Wissenschaften gefolgt. In diesem Sinne schreibt Helmut Dubiel, der interdisziplinäre Materialismus der frühen 30er Jahre sei als »eine aus den Impulsen der Fachwissenschaften gespeiste Theorie«¹⁴ konzipiert worden, die dann jedoch einer zunehmenden »Tendenz zur ›Rephilosophisierung«¹⁵ anheimgefallen sei. Dubiel zufolge wurde das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften in der Kritischen Theorie anfangs nach dem Modell der Marxschen Ebenentrennung von »Forschung« und »Darstellung« konzipiert, nach 1935 allerdings »unmittelbar mit dem Verhältnis identifiziert, wie es in der Marxschen Ökonomiekritik – nach Horkheimers Deutung – angelegt ist.«¹⁶

In der Tat verstand Horkheimer die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als *philosophische* Neusituierung fachwissenschaftlich beschränkter Teilerkenntnisse. Daraus ist aber, im Verhältnis zum ursprünglichen sozialphilosophischen Konzept, nicht auf eine zunehmende Entwertung des wissenschaftlichen Wissens zu schließen. Wie anders sollten Formulierungen zu verstehen sein wie die, daß in einer Gesellschaft, die »sich auch in zukünftigen Epochen mit der Natur

auseinanderzusetzen hat, [...] diese intellektuelle Technik [der traditionellen Theorie] [...] so weit wie möglich zu entwickeln sein [wird]«; daß »die Erkenntnis in diesem traditionellen Sinn [...] in der kritischen Theorie und Praxis enthalten [ist]«¹⁷? Auch Seyla Benhabib vertritt neuerdings die These, daß in Horkheimers ›Traditionelle und kritische Theorie‹ »eine Vereinigung von Philosophie und Wissenschaft nicht mehr zur Diskussion [stand], so wenig wie eine bloße Indienstnahme der einzelwissenschaftlichen Resultate durch die Kritische Theorie«¹⁸.

Nun war freilich eine schlichte »Vereinigung« der Philosophie mit Einzelwissenschaften, die nicht nur den »wirklichen Bedürfnissen der Menschen« nicht gerecht werden, sondern auch deren »weitere quantitative und qualitative Entfaltung gehemmt«¹⁹ ist, niemals intendiert gewesen. Vielmehr wurden die Wissenschaften in beiden Entwicklungsphasen als noch zu entfaltende, aus den Fesseln ihrer wirtschaftlichen Determinanten zu befreiende Produktivkräfte angesehen, wobei in der Tat erst im Aufsatz von 1937 mit der kategorialen Struktur der Wissenschaften die erkenntnistheoretischen Bedingungen und Grenzen ihrer emanzipatorischen Indienstnahme erörtert wurden. Für Horkheimer selbst war dieser Gedanke einer Indienstnahme traditioneller Theorien offenbar so zentral, daß er genau damit seinen Aufsatz als ganzen kennzeichnete. So heißt es in einem Brief von 1937:

»Soeben habe ich die Rohfassung einer Arbeit über die Rolle der Theorie beendet. Nach der Attacke auf den Positivismus wollte ich ›positiv‹ zeigen, wie meinem Begriff nach Wissenschaft im traditionellen Sinn und kritische Theorie der Gesellschaft ineinandergreifen.« (an Katharina von Hirsch, 4.5.1937, Stadt- und Universitätsbibliothek, Max-Horkheimer-Archiv [im folgenden: MHA] I 10.346)

Auch die weitergehende Auffassung, sodann, nämlich seit Beginn der 40er Jahre, habe die Philosophie als »mentales Reservat«, als »resistente Verkapselung gegen den instrumentalistischen Zeitgeist«²⁰ fungiert, scheint mir fraglich. Das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften, auf das Dubiel seine Charakterisierung bezieht, ist von Anfang an nur als Idee einer *philosophischen Kritik* der Fachwissenschaften und ebenso bis zuletzt der *wissenschaftlichen Konkretisierung* eines originär philosophischen Impulses zu verstehen. »Kritik der Wissenschaften« hieß selbstverständlich nicht deren Verneinung oder pauschale Ablehnung, sondern bezeichnete das *philosophische* Projekt der Analyse derjenigen Widersprüche, in die sich das partiku-

lare – auch das einzelwissenschaftliche – Denken verstrickt, das implizit zugleich allgemeine Ideen in Anspruch nimmt.²¹ Auch zur Zeit der Entstehung der *Dialektik der Aufklärung* war Horkheimer nach wie vor von der Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit überzeugt, insbesondere von der Verbindung philosophischer Kritik und historischer Anthropologie mit exemplarischen ökonomischen Analysen zur Veränderung der Klassenstrukturen.²² Wenn auch die intendierten ökonomischen Untersuchungen letztlich über Entwürfe nicht hinausgelangten, so ist doch der integrale Bezug von Philosophie und empirischer Sozialforschung niemals in Frage gestellt. Die *Dialektik der Aufklärung* wäre ohne die zugleich durchgeführten Forschungsprojekte über Autoritarismus, Antisemitismus und Vorurteil nicht wirklich verständlich.²³

Noch krasser verfährt hier Benhabib, die die These, Horkheimer und Adorno hätten zu diesem Zeitpunkt »alle Bemühungen um eine Synthese der Ergebnisse und Folgerungen der Einzelwissenschaften in einem philosophischen Programm [aufgegeben]«, mit der »Hinwendung zum Ästhetischen« verknüpft;²⁴ als sei nicht Adornos Beschäftigung mit Kunst älter als die Wissenschaftskritik der *Dialektik der Aufklärung* und als habe nicht Adorno noch in der *Ästhetischen Theorie* die Komplementarität von begrifflicher und künstlerischer Erkenntnis vertreten.²⁵ Noch im späteren »Positivismusstreit« wies er darauf hin, daß es ihm »nicht um empirische Forschung oder deren Unterbleiben geht, sondern um ihre Interpretation«.²⁶

Wenn aber die Brüche in der Entwicklung der Kritischen Theorie nicht zu vereinseitigen sind,²⁷ dann auch nicht die Kontinuitäten. Zum Zweck einer deutlicher konturierenden Darstellung knüpfe ich im folgenden an die Dubielsche Gegenüberstellung von »interdisziplinärem Materialismus« und »Kritik der instrumentellen Vernunft« an,²⁸ um, gegenläufig zu seiner Darstellung, die *philosophische* Intention des ersteren und die *wissenschaftliche* Dimension der letzteren hervorzuheben. Damit soll nicht behauptet werden, daß das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften in der Kritischen Theorie konstant und auf Dauer stabil war. Die sozialphilosophische Integration gelang tatsächlich zu keinem Zeitpunkt in hinreichendem Maße. Kritik und Integration der Wissenschaften bedingten sich zwar wechselseitig, desavouierten einander aber auch. Diese Widersprüchlichkeit zeigte ihre innere Sprengkraft tatsächlich erst im späteren Verlauf der Theorieentwicklung, war aber zweifellos von Anfang an angelegt.

Betrachtet man die Jahrgänge der *Zeitschrift* hinsichtlich der Umsetzung des Konzepts der Interdisziplinarität, dann findet man Indizien für jene Inkonsistenz sowohl bei den Rezensionen als auch bei den theoretischen Hauptbeiträgen. Die Rezensionen hatten offiziell die bedeutsame Aufgabe »einer fortwährenden Beobachtung der einzelwissenschaftlichen Arbeit«. ²⁹ In Wirklichkeit aber standen sie nicht selten nur in sehr lockerer Verbindung zum theoretischen Zentrum. So stellte Adorno in einem Brief an Horkheimer von 1936 eine umfangreiche Liste von anderthalb Dutzend bisherigen Rezensenten zusammen, die er, gemessen an den theoretischen Ansprüchen der *Zeitschrift*, für untragbar hielt. ³⁰ Eine solche Rigorosität kam allerdings aufgrund taktischer Überlegungen oder persönlicher Rücksichten nie zum Zuge. Noch im März 1942 erschien z. B. eine äußerst positive Rezension von Fromms Buch *Escape from Freedom*, über dessen Ablehnung intern kein Zweifel bestand. ³¹ Und selbst die theoretischen Hauptbeiträge, die die »gemeinsame philosophische Ansicht entwickeln und zur Anwendung bringen« ³² sollten, boten manchmal ein merkwürdig uneinheitliches Bild. So bewertete Adorno als »lautlose Ironie« (an Horkheimer, 12.5.1937, MHA: VI 1.222) den Umstand, daß ausgerechnet in dem Heft, das Horkheimers Abrechnung mit dem Neopositivismus enthielt, zugleich Neuraths (so Horkheimer:) »erzlangweilige Bemerkungen über Lebenslagenkataster« (an Adorno, 6.4.1937, MHA: VI 1.233) und Lazarsfelds Artikel über soziologische Typologien erschienen; Aufsätze, von denen Adorno meinte: »Schönere Belege zum ›neuesten Angriff‹ hätten Sie sich nicht wünschen können!« (an Horkheimer, vom 12.5.1937, l.c.) ³³

Tatsächlich bestand der Anspruch, daß einzelwissenschaftliche Forschungen, also z. B. solche wie die Neuraths und Lazarsfelds, in die Kritische Theorie einzugehen hätten. Aber diese konnte die Einzelwissenschaften zu den von ihr als relevant angesehenen Fragestellungen und Erkenntnissen nur dadurch bündeln, daß sie zugleich deren Geltung radikal beschnitt. Es galt nicht nur als untergeordnetes Spezialwissen, sondern als eines, das durch die von ihm angewendeten Kategorien seinen Gegenstand verfälscht. Die von der Kritischen Theorie intendierte Interdisziplinarität war also niemals das gleichsam harmlose Zusammenspiel unterschiedlicher Aspekte, wie es heute als Forderung in nahezu jeder zweiten universitären Stellenausschreibung erscheint, sondern die Unterordnung und Transformation des wissenschaftlichen Wissens in den esprit systématique der Sozialphilosophie.

Die Frage, warum das organisatorische Zentrum der frühen Kritischen Theorie, die *Zeitschrift*, nach einem Jahrzehnt 1942 aufgegeben wurde, scheint mir, abgesehen von den äußeren Gründen der Aufzehrung des Institutsvermögens und anderen ungünstigen Bedingungen während des Krieges, vor allem auf diesen Widerspruch in der kritischen Sozialphilosophie zurückzuführen zu sein; die *Zeitschrift* wurde eingestellt, weil diese Bündelung nicht gelang und die Wissenschaftsrezeption statt als Lebenselement der Sozialphilosophie nun zunehmend als deren Hemmung empfunden wurde. Theorie der Gesellschaft und wissenschaftliche Empirie drifteten auseinander.

Allerdings scheint es mir, als seien die Bedingungen für die *Begrenztheit* oder das *Scheitern* des Entwurfs einer kritischen Theorie zugleich auch die Bedingungen für ihr *Gelingen* oder ihre *Evidenz* gewesen. Historisch drückte sich diese Paradoxie schon äußerlich in der Situation des Institutskreises als der von Emigranten aus, die eine kulturelle Tradition zu retten suchten, die sie zugleich für den von ihnen diagnostizierten Rückfall in die Barbarei mit verantwortlich machten. Als Sozialisten hatten sie sich zunächst eine solche Rettung durch eine radikale gesellschaftliche Umwälzung erhofft. Dabei postulierten sie für sich selbst, sich mit den fortschrittlichsten Teilen des Proletariats in einem »Prozeß von Wechselwirkungen« zu befinden, d. h. »die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner Emanzipation«³⁴ darzustellen. Tatsächlich aber konnte von einer dialektischen Einheit von Theorie und politischer Praxis keine Rede sein. Eine solche heroische Selbststilisierung war vielmehr das in die politische Sphäre projizierte Idealbild eines ursprünglich philosophischen Impulses. Doch war der Mangel an politischer Verflochtenheit zugleich eine Bedingung dafür, daß sich die Kritische Theorie, im Unterschied zu den verschiedenen Formen des Parteimarxismus, erfolgreich der doktrinären Festschreibung einmal evident scheinender politischer Perspektiven und Antworten entziehen konnte, d. h. daß sie die Gesellschaftskritik derart tief als Kritik der Funktionalisierung der Vernunft und der Lebensformen ansetzen konnte, daß diese Kritik, wie Horkheimer 1931 proklamierte, »als aufs Allgemeine, ›Wesentliche‹ gerichtete theoretische Intention den besonderen Forschungen beseelende Impulse zu geben [vermochte]«.³⁵

Dieser philosophische Hintergrund des interdisziplinären Materialismus soll im folgenden verdeutlicht werden im Rückgriff auf das Material des Horkheimerschen Briefwechsels,³⁶ und zwar auf solche

Passagen, in denen erwogen wurde, worin das Spezifische einer materialistisch-dialektischen Integration und Modifikation des wissenschaftlichen Denkens bestehe. Bei der Erörterung einiger dieser Gedanken beziehe ich mich zunächst (2) vor allem auf die Phase des interdisziplinären »Materialismus«, um dessen Bedeutung hinsichtlich einer, wie sie später genannt wurde, negativen Metaphysik auszu-leuchten. Im folgenden (3) werde ich dann in umgekehrter Perspektive die wissenschaftlichen Intentionen während der späteren Phase der »Kritik der instrumentellen Vernunft« erörtern. Abschließend (4) werde ich darstellen, wie Horkheimer und Adorno selbst in den 50er und 60er Jahren die geschichtlichen Veränderungen auf ihren Begriff der Gesellschaftskritik zurückbezogen.

2. »Materialismus« und metaphysische Trauerarbeit

In einem Brief an Fromm von 1934 kam Horkheimer, ausgehend von detaillierten Erörterungen der damaligen außenpolitischen Konstellation in Europa, darauf zu sprechen, daß nicht nur die politischen Interessen, sondern auch die hinter diesen wirkenden wirtschaftlichen Interessen bloße Oberflächenphänomene dessen sind, was in der Marx-schen Theorie als »ökonomisch« bezeichnet wird, nämlich der Gesamtheit der menschlichen und außermenschlichen Produktivkräfte und der dementsprechenden Produktionsweise:

»In Wahrheit ist die [politische und wirtschaftliche] Krise die geschichtliche Stelle, an der die Unvereinbarkeiten der gesamten gesellschaftlichen Formen mit den wachsenden Fähigkeiten der in diese Formen eingezwängten Menschheit sich zunächst ankündigt und dann zur Katastrophe wird.« (an Fromm, 24.7.1934, MHA: VI 8.308).

Die in diesem Sinn »ökonomische« Grundtendenz sieht Horkheimer, was gerade aus dem zeitlichen Abstand von mehr als einem halben Jahrhundert einleuchten mag, in der europäischen Vereinigung, »selbst wenn sie durch kriegerische Spannungen, ja Entladungen unterbrochen sein sollte« (ebd.). Das Verhältnis der verschiedenen politischen, wirtschaftlichen und psychischen Elemente in diesem Prozeß ist nun weder historisch als unveränderlich noch zu einem bestimmten Zeitpunkt als eindeutig anzusehen, woraus folgt, daß die Methode der »ökonomischen Geschichtsauffassung« selbst veränderbar sein muß.³⁷

Diesen Veränderungen der Theorie gegenüber gibt es allerdings ein Unveränderliches, nämlich die ihren Kategorien

»zu Grunde liegenden Intentionen, welche mit dem Kampf um Aufhebung der herrschenden Ungerechtigkeit zusammenhängen«. »Diese Intentionen sind es, an welchen sich im besonderen Fall materialistische Denkweise viel rascher erkennen läßt als an dem Manipulieren mit spezifisch national-ökonomischen Kategorien.« (an Fromm, 24.7.1934, l.c.)

Dieser Rekurs auf die Intention des Erkenntnissubjekts führte Horkheimer nun in einem darauf folgenden Brief³⁸ zur Frage nach der Rolle des Ich im Materialismus: In diesem ist das Ich, ähnlich wie in der idealistischen Dialektik, der Angelpunkt der Relativierung partikularer Urteile. Im Unterschied aber zur rein spekulativen Bestimmung des Subjekts im Idealismus unterwirft der Materialist auch dieses noch einmal wissenschaftlich zu beantwortenden Fragen nach seiner Bedingtheit. Während der dialektische Idealist partikuläre Thesen und Antithesen in einer letztlich intuitiv geschöpften oder apriorisch konstruierten umfassenden Theorie situiert, ist sich der Materialist der Abhängigkeit auch der umfassendsten Kategorien von der jeweils sich verändernden Lebenspraxis bewußt. – Damit, so könnte man aus diesen Horkheimerschen Ausführungen schlußfolgern, begibt sich der Materialist allerdings in einen heillosen Zirkel des wechselseitigen Relativierens und Begründens. Auch der Rekurs auf die praktisch zu bewältigende gesellschaftliche Situation, in die jene partikulären Erkenntnisse eingebracht werden sollen, hilft hier nicht weiter, da diese selbst wie auch die auf sie bezogenen subjektiven Zielsetzungen ebenfalls der historischen Veränderung unterliegen. Der materialistische Erkenntnisanspruch scheint somit in einem haltlos gewordenen dialektischen Taumel zu versinken.

Der Sachverhalt läßt sich jedoch auch weniger dramatisch interpretieren, nämlich als Angleichung des philosophischen Typus des Begründens an den wissenschaftlichen Fallibilismus: Als allgemein gelten dann diejenigen Urteile, »von welchen wir nicht denken können, daß sie einmal aufhören könnten, wahr zu sein« (an Fromm, 29.7.1934, MHA: VI 8.287). Das hat nun eine erhebliche philosophische Konsequenz. Während nämlich jede nachträgliche Korrektur eines wissenschaftlichen Urteils die Annahme eines übergreifenden Subjekts voraussetzt, das diese Korrektur vollzieht, versteht der Materialist auch noch jedes denkbare übergreifende Subjekt als ver-

gängliches Wesen. Im idealistischen Versuch, das Sein abschlußhaft zu begreifen, ist der metaphysische Trost enthalten, wenigstens im Denken über die eigene Sterblichkeit hinaus zu sein. Demgegenüber entspringt der philosophische Materialismus der Einsicht in die Endgültigkeit des Todes und dem Bestreben, den Tod in der Wirklichkeit zu bekämpfen. Der Kern des Bestrebens, die Wirklichkeit zu verbessern, ist demnach das Bedürfnis nach Abschaffung des Todes. Die illusionslose Anerkennung des Todes noch gegenüber seinen sublimsten Verleugnungen und zugleich der Einspruch gegen seine vermeidbare Drohung sind die beiden untrennbaren Seiten des Materialismus. Dieser hat nicht nur die Derivate des Idealismus zu Gegnern, die das Elend verklären, sondern in bestimmter Hinsicht sogar die Wissenschaften. Denn diese haben zwar entscheidend dazu beigetragen, daß »das Leiden und der Tod der Individuen [...] in ihrer nackten Sinnlosigkeit zu erscheinen [drohten]«³⁹, aber als sich selbst verabsolutierende Methoden, als Ideologie des Szientismus, werden auch sie noch von der Illusion des autonomen Geistes und damit vom metaphysischen Trostbedürfnis genährt. Die gesellschaftliche Funktion des Denkens überhaupt als falsche Beruhigung hängt mit der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit zusammen, den eigenen Tod zu denken, ohne sich noch dabei als »intelligibles Ich« selbst zuzuschauen.⁴⁰

Horkheimer arbeitete damals an seinem Aufsatz ›Zu Bergsons Metaphysik der Zeit‹, der mit einer Überlegung zur Rolle des Historikers schließt. Erwies sich ihm die Bergsonsche Annahme als unhaltbar, im unteilbaren Fluß des sich verändernden Seins existiere das Vergangene per se fort, so erhielt die bewußte historische Erinnerung beim Kampf um neue Lebensformen die emphatische Bedeutung eines Spiegels des vergangenen Unrechts. »Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr. [...] Inmitten [der] unermeßlichen Gleichgültigkeit [der Naturgeschichte] kann allein das menschliche Bewußtsein die Stätte sein, bei der erduldetes Unrecht aufgehoben ist, die einzige Instanz, die sich nicht damit zufrieden gibt. [...] Jetzt, wo das Vertrauen auf das Ewige zerfallen muß, bildet die Historie das einzige Gehör, das die gegenwärtige und selbst vergängliche Menschheit den Anklagen der vergangenen noch schenken kann.«⁴¹ In einem Brief vom 25.2.1935 reagierte Adorno darauf mit den Worten:

»Insbesondere ist es die Stelle über den Historiker als Retter, die mich in höchstem Maße ergriffen hat – es ist erstaunlich, wie völlig hier die Konsequenzen Ihres ›Atheismus‹ (an den ich freilich je weniger glaube, je vollkommener er sich expliziert: denn mit jeder Explikation steigt seine metaphysische Gewalt) solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen, die Ihnen so unbehaglich sein mögen wie sie wollen, aber deren *Konsequenzen* jedenfalls eben in nichts von Ihren sich unterscheiden – könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralmotiv all meiner Versuche einsetzen, ohne daß mir ein Mehr zu sagen bliebe; es sei denn, daß ich zu jener historischen Verzeichnung des Leidens und des Nichtgewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen Leidens zugeeignet wäre. Und freilich glaube ich: so wie keiner meiner Gedanken ein Recht zu atmen hätte, wenn er nicht, Ihrem Atheismus konfrontiert, sich als unverhüllend und wahr erwiese, so sicher wäre keiner Ihrer Gedanken zu denken ohne dieses Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch, die umso gewaltiger in Ihre Erkenntnisse hineinwirkt, je dichter Sie diese dagegen absperren; wie eine Art von Strahlen, die nicht nur von keiner Mauer aufgehalten werden sondern gerade die Macht besitzen, das Innerste der Mauer selbst zu zeigen.« (an Horkheimer, 25.2.1935, MHA: VI 1.27)

Adorno eignete sich hier das Diktum Benjamins: »nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben«⁴², an, das er in einer kabbalistisch inspirierten Bildersprache erläuterte.⁴³ Die von ihm eingangs des Zitats verwendete Bezeichnung des Historikers als »Retter« kommt allerdings bei Horkheimer selbst so gar nicht vor; ihre Verwendung signalisiert, bei aller Konvergenz der Anschauungen, bereits auch einen charakteristischen Unterschied in der Färbung seines Materialismus gegenüber dem Horkheimers, der eher die utopische Funktion der Erinnerung beschworen hatte.⁴⁴

Beide griffen dieses Thema erneut auf in Briefen anlässlich von Horkheimers Aufsatz über die katholische Geschichtsauffassung Theodor Haeckers. Horkheimer hatte dort wiederum den kritischen Materialismus als Reaktion auf das durch die Wissenschaften inaugurierte »Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen« dargestellt: »Der Gedanke, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not, daß die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und daß die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. [...] Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen [...]? [...] Die Empörung über das sinnlos geschmälerte Leben der Mehrzahl

aller Menschen, die Affinität von Hedonismus und geschichtlicher Parteinahme hat in der Erfahrung von der Unwiderbringlichkeit des Glücks ihren Ursprung.«⁴⁵ Horkheimer hatte in diesem Zusammenhang auch von der dem Materialismus eigenen »metaphysischen Trauer« gesprochen, eine Bezeichnung, von der sich Adorno allerdings vorsichtig distanzierte:

»[...] den Ausdruck [...] würde ich heute nicht mehr gebrauchen, vielleicht, weil ich ihn einmal zu leidenschaftlich gebraucht habe.« (an Horkheimer, 25.1.1937, MHA: VI 1.262)

Die Stellung des Materialismus einerseits zu theologischen Motiven, andererseits zu den positiven Wissenschaften wird ein weiteres Mal deutlich in einer brieflichen Hegeldiskussion Horkheimers und Adornos anlässlich dessen *Philosophie der neuen Musik*, deren erster Teil 1941 vorlag. Adorno hatte an der neuen Musik hervorgehoben, daß sie »sich als Widerpart der Wortsprache erweist, indem sie gerade als sinnlose zu reden vermag«; ihre Sinnlosigkeit verleiht ihr »den mächtigsten Ausdruck, den der objektiven Katastrophe«.⁴⁶ Eben darin, Widerpart des wissenschaftlichen Wissens zu sein und doch zu erkennen, sah Horkheimer auch die Aufgabe des Materialismus als eines richtig interpretierten Hegelianismus:

»Die bestimmte Negation will in ihren einzelnen Schritten nicht Nichts übriglassen, aber sie kommt am Ende doch zum kunstvollen Nachweis der Nichtigkeit alles Bestimmten. [...] Hegels Versicherung, daß die ›bestimmten Gedanken‹ positive und notwendige Momente des Ganzen sind, ist hinterhältig. Sein ganzes Werk dient dazu, den Sinn dieser Positivität und Notwendigkeit als den der Negativität und des Verschwindens zu bestimmen. Seine Theorie ist unendlich viel pessimistischer als die Schopenhauers. Sie ist zugleich unendlich freier, weil sie keine Versöhnung enthält oder ihre Versöhnungen schlecht und durchsichtig sind.« (an Adorno, 28.8.1941, MHA: VI 1B.52)

Adorno antwortete darauf mit dem Hinweis auf seinen Begriff von Wahrheit als dem Widerschein von Transzendenz:

»Wir haben schon seit Jahren uns darum bemüht, die Konzeption der Dialektik von der der Totalität und des Idealismus abzulösen, und ich möchte glauben, daß unser Standort zur Theologie geradezu durch das Gelingen oder Mißlingen dieser Bemühung definiert wird. Vielleicht könnte man es auch so aussprechen, daß es unser eigentliches philosophisches Anliegen ausmacht zu erkennen, ob das Hegelsche Motiv vom sich selbst Transzendieren alles Bestimmten vermöge seiner Bestimmung auch gilt – nämlich aus den Gegenständen gilt und nicht aus der vorgeliehenen Unendlichkeit der Kategorien -, wenn endgültig die Gegenstände nicht

länger als Produkte des Geistes, sondern als leibhafte gedacht werden müssen. [...] Gerade wenn das Endliche in seiner Endlichkeit, jener Nichtigkeit, auf die Sie alles Gewicht legen, ganz ernst genommen wird, zwingt es dazu, sich selber zu übersteigen. Es ist aber genau diese Transzendenz, die mir nur als theologisch faßbar scheint, eben gerade weil ich wie Sie nicht annehmen kann, daß das Wesen des Verschwindenden im Entstehen und Vergehen liegt, weil ich aber ja auch glaube, daß das Verschwindende selber wesentlich ist.« (an Horkheimer, 4.9.1941, MHA: VI 1B.49)

Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen, der im weiteren Verlauf bestehen geblieben zu sein scheint, kann hier nicht weiter ausgetragen werden. Mir kam es vor allem darauf an, den Begriff einer materialistisch-dialektischen Kritik des fachwissenschaftlichen Wissens zu beleuchten, von dem deutlich geworden sein dürfte, inwiefern er über das Modell der Kritik und Umformung nationalökonomischer Kategorien hinausweist. Zwar stellte die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie für die Kritische Theorie der 30er Jahre den Rahmen dar, in dem eine Befreiung auch der Produktivkräfte des wissenschaftlichen Erkennens zum Zweck der Herstellung einer vernünftigen Organisation des gesellschaftlichen Lebens entworfen wurde. Diese Kritik aber war ihrerseits noch einmal grundiert von der materialistischen Anerkennung des Todes und der Sehnsucht nach Glück, aus der der Kampf um die Verminderung von Elend und Leid entsprang. Die »metaphysische Trauer«, bei der sich Horkheimer, einem späteren Brief zufolge, »nur [wunderte], daß jene bärtigen Väter ihr so fern waren« (an Adorno, 11.6.1949, MHA: VI 1D.205), lag seinem wie Adornos Denken beständig, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung, zugrunde. Nannte Adorno sein Zentralmotiv die »Rettung des Hoffnungslosen«, so könnte man das Horkheimers auch als »Rettungslosigkeit des Hoffenden« bezeichnen. Der Erfahrung des Todes standzuhalten galt ihm nicht als Sinngebung oder Begründung der vernünftigen Gesellschaft (die vielmehr allein auf der gerechten Befriedigung der Bedürfnisse gegründet sein sollte), sondern als Voraussetzung dafür, sich durch kein metaphysisches System mehr betrügen zu lassen. Noch die Sehnsucht nach Glück und Gerechtigkeit unterlag dem Diktat der Endlichkeit: »Es mag als herrliches Ziel erscheinen, daß die Menschen auf dieser Erde eine Zeitlang glücklicher und weiser leben als unter den blutigen und verdummenden Verhältnissen, die das Ende gesellschaftlicher Lebensformen zu kennzeichnen pflegen. Aber schließlich werden doch auch jene späteren Genera-

tionen untergegangen sein, und die Erde wird dann ihre Bahn fortsetzen, als ob nichts geschehen wäre. Es gibt eine Redeweise, welche hier von Skepsis und Nihilismus spricht; in Wirklichkeit beginnt das aufrichtige Bewußtsein und Handeln gerade dort, wo sich diese einfache Wahrheit durchsetzt und festgehalten wird.«⁴⁷ Die Einsicht in den letztendlichen Triumph der Naturgeschichte über die Vernunft stellt eine Kränkung des Selbstbewußtseins dar, der sich die Menschen mit allen Mitteln des sinnhaften Handelns und Sprechens zu entziehen trachten. Materialismus ist der paradoxe Versuch, solchen naturwüchsigen Schein von Kontinuität, Identität und Sinn zu destruieren, um dem Bedürfnis nach diesen mit dem Bewußtsein seiner Grenzen doch zu einem begrenzten Stück an Wahrheit und Realität zu verhelfen. Die metaphysische Trauer ist der Preis dieser Freiheit.

3. »Kritik der instrumentellen Vernunft« und der Rückbezug fachwissenschaftlicher Erkenntnisse auf das Ganze der Lebenspraxis

In der Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* betonten Horkheimer und Adorno die Differenz ihrer Darstellung gegenüber dem üblichen wissenschaftlichen Vorgehen: »Hatten wir auch seit vielen Jahren bemerkt, daß im modernen Wissenschaftsbetrieb die großen Erfindungen mit wachsendem Zerfall theoretischer Bildung bezahlt werden, so glaubten wir immerhin dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf Kritik oder Fortführung fachlicher Lehren beschränkte. Sie sollte sich wenigstens thematisch an die traditionellen Disziplinen halten, an Soziologie, Psychologie und Erkenntnistheorie. Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir jenes Vertrauen aufgeben mußten. Bildet die aufmerksame Pflege und Prüfung der wissenschaftlichen Überlieferung besonders dort, wo sie von positivistischen Reinigern als nutzloser Ballast dem Vergessen überantwortet wird, ein Moment der Erkenntnis, so ist dafür im gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation nicht bloß der Betrieb sondern der Sinn von Wissenschaft fraglich geworden.«⁴⁸ Diese Ausführungen sind wiederholt, so auch von Dubiel,⁴⁹ als Belege für eine Absage der Autoren an die wissenschaftliche Erkenntnisdimension selbst interpretiert worden. Nun bezieht sich jedoch der Ausdruck »Sinn« weniger auf die innere Bedeu-

tung einer Sache als auf deren äußeren Zweck (etwas hat Sinn *für jemanden*). In der Tat zeigt die jenen Ausführungen nachfolgende Begründung, die auf die »Metamorphosen von Kritik in Affirmation«⁵⁰ bezugnahm, daß mit »Sinn von Wissenschaft« in erster Linie deren lebenspraktischer Verwendungszusammenhang, ihre soziale Funktion gemeint war, nicht die ihr gleichwohl inhärente Rationalität. Der Sinn von Wissenschaft wurde den Autoren fraglich vor allem als Typus der fachspezifischen Argumentation angesichts einer Rezeptionskonstellation, die sie dadurch gekennzeichnet sahen, daß das Argument nur noch als Anpreisung einer Ware verstanden wird. Angesichts dessen beschrieben sie ihre eigene Situation als »Aporie«: »Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist.«⁵¹ Das heißt auch, daß sie mit der Einsicht in jene Situation die wissenschaftliche Rationalität bereits voraussetzten.

Eine Gesellschafts- und Vernunftkritik vom Zuschnitt der *Dialektik der Aufklärung* konnte sich auch hinsichtlich ihrer eigenen Darstellungsmittel nicht einfach auf einen dem Kritisierten gegenüber transzendenten Standpunkt zurückziehen. Der Zusammenhang dieser Reflexion mit dem Motiv der metaphysischen Trauer wird durch das Zögern Horkheimers beleuchtet, die *Dialektik der Aufklärung* in den Druck zu geben:

»Tiefer [...] sitzt die Scham, vom sicheren Port aus als Kritiker aufzutreten. Ist es nicht abgeschmackt, großartig darauf loszureden, nachdem ein unbedachtes Wort Unzähligen das Leben gekostet hat? Ist nicht alles Reden heillos geworden! Gegenüber der todsicheren Verwechslung jeder Veröffentlichung mit dem Wunsch, auf der scheußlichen Arena der gegenwärtigen Intellektualität mitzureden, erscheinen die möglichen Mißdeutungen des Verstummens fast als erstrebenswert.« (an Katharina von Hirsch, 15.7.1946, MHA: II 8.339)

Um dem von ihnen diagnostizierten allgegenwärtigen Sog zur Depravation des Gedankens und der Sprache entgegenzuarbeiten, sahen sich die Autoren zu einer von vornherein widerständigen Ausdrucksweise genötigt. Die Frage nach dem *Sinn* von theoretischer Erkenntnis wurde so zum Bemühen um einen dieser Konstellation sich gewachsen zeigenden *Stil*.⁵² Diese Deutung von ›Sinn als Stil‹ wird durch eine Reihe brieflicher Äußerungen bestätigt, in denen sich die Autoren ihrer eigenen Darstellungsmittel versicherten. In einem Brief an Hork-

heimer beschrieb Adorno 1941 eine objektive Antinomie der Sprache in der Gegenwart:

»Entweder ist sie verdinglicht, Waren-Sprache, banal und fälscht den Gedanken auf halbem Weg. Oder sie ist auf der Flucht vorm Banalen, feierlich ohne Feier, ermächtigt ohne Macht, bestätigt auf eigene Faust.« (an Horkheimer, 4.9.1941, MHA: VI 1B.49)

Adorno führte diese Antinomie zugleich auf die reale Depotenzierung des Subjekts zurück:

»Daß die Gewalt der Fakten so zum Entsetzen geworden ist, daß alle Theorie, und noch die wahre, sich wie Spott darauf ausnimmt – das ist dem Organ der Theorie selber, der Sprache, als Mal eingebrannt. Die Praxis, die die Theorie entmächtigt, kommt als Element der Zerstörung im Innern der Theorie ohne Blick auf mögliche Praxis zutage. Eigentlich kann man nichts mehr sagen. Die Tat ist die einzige Form, die der Theorie noch bleibt.« (ebd.)

Zwischen Verdinglichung einerseits und falscher Selbstermächtigung der Sprache andererseits: noch in dieser Antinomie des Stils ist die ursprüngliche doppelte Frontstellung gegen Szientismus und Metaphysik wiederzuerkennen. Demgegenüber mußte die Philosophie eine Sprache finden, die jene Defizite wenn nicht ausgleichen so doch reflektieren konnte. So schrieb Adorno 1941 zu Horkheimers Aufsatz ›Art and Mass Culture‹:

»Es geht wirklich eine Erfahrung davon aus – fast könnte man sagen, der Aufsatz stelle eine Gebärde dar noch mehr als einen Gedanken. Etwa wie wenn man, verlassen auf einer Insel, verzweifelt einem davonfahrenden Schiff mit einem Tuch nachwinkt, wenn es schon zu weit weg ist zum Rufen. Unsere Sachen werden immer mehr solche Gesten aus Begriffen werden müssen und immer weniger Theorie herkömmlichen Sinnes. Nur daß es eben dazu der ganzen Arbeit des Begriffs bedarf.« (an Horkheimer, 21.8.1941, MHA: VI 1B.58)

In seinem Antwortbrief darauf, der die bereits erwähnten Überlegungen zur *Philosophie der neuen Musik* enthielt, übte Horkheimer an deren Stil in bestimmter Hinsicht noch Kritik:

»Die kurzen Sätze geben dem Stil eine Regelmäßigkeit, die an manchen Stellen so äußerlich wirkt, als ob Sie dadurch die Sinnlosigkeit der Zwölftonreihen demonstrieren wollten. Ich kann mir wohl denken, was Sie zu dieser unverbrüchlichen Einhaltung der Regel gebracht hat; sie liegt mir seit dem Marck-Aufsatz nahe genug. Bei Ihnen gewinnt der Stil jedoch dadurch eine Schönheit, die noch durch den feierlichen Ernst mancher Wendungen gehoben wird, während bei mir die Kürze mit der kritischen Tendenz zusammenhängt. Die nicht durch Negation vermittelte Beziehung zum Positiven, Theologischen, die Ihnen im Inhalt wahr-

haftig niemand vorwerfen kann, scheint so in der Form aufrecht erhalten zu sein. Ich erkenne die Angst, die von diesem sprachlichen Halt nicht lassen möchte und auch sie macht Ihnen Ehre. Aber die Angst erscheint hier durch die Natur des Mittels, sie zu überwinden, desavouiert. Deshalb glaube ich, daß die Sprache noch unrichtig ist. Die, welche wir uns schaffen müssen, soll weder kommunikativ, noch gar dem Inhalt angepaßt sein. Aber sie darf meiner Ansicht nach nicht eine Erfahrung des Positiven ausdrücken, zu der wir nicht mehr stehen können.« (an Adorno, 28.8.1941, l.c.)

Horkheimer lobte also einerseits die Verwendung kurzer, unvermittelt thetischer, die kritische Tendenz schnörkellos bekräftigender Sätze, wollte diese aber ganz auf die Dimension bestimmter Negation verpflichten. Damit nahm er einen Gedanken aus ›Traditionelle und kritische Theorie‹ wieder auf, derzufolge die Kritische Theorie nicht auf Hypothesenbildung abziele (die Hypothese ›wenn x dann y‹ wird unter der Voraussetzung x durch das Ereignis y bestätigt), sondern »ein einziges entfaltetes Existentialurteil«⁵³ darstelle, nämlich das über das Prozedieren des Tauschgesetzes.

Adorno antwortete darauf wiederum mit der bereits zitierten These einer objektiven Antinomie der Sprache. Der Weg, den die Autoren hinsichtlich ihres Stils einschlugen, vertiefte in der Tat weiter die Kluft gegenüber einer Methode der Hypothesenbildung und führte sie zu einem »gestischen« Stil: aber nicht als irrationale Alternative zur wissenschaftlichen Diskursivität – Adorno hatte von »Gesten *aus Begriffen*« geschrieben –, sondern als Medium der Relativierung szientistischer Partikularurteile. Unter »Gesten« waren nicht die ein Argument subkutan befördernden kommunikativen Nebenbedeutungen zu verstehen, sondern umgekehrt der Bezug auf das Ganze der Lebenspraxis, innerhalb dessen die diskursive Sprache, insbesondere die der Fachwissenschaften, ein (notwendig) abstrahierendes Moment darstellt.

Eine solche Überlegung entwickelte Horkheimer in einem Brief an Adorno bereits 1938. Entscheidend war zunächst auch hier wieder die Kritik des metaphysischen Totalitätsanspruchs, den er als untauglichen Versuch verstand, die gesellschaftliche Arbeitsteilung im Denken ungeschehen zu machen:

»Die dialektische Methode scheint mir einen Grund darin zu haben, daß Philosophieren [...] seinem Wesen nach ein Produkt der Arbeitsteilung ist. Die Tendenz über sich hinaus zum Besseren hin ist jedoch universal und die Möglichkeit der Reflexion dieser Tendenz wenigstens allgemein möglich. Beides drückt sich in

den Handlungen und Gesten aus, in allem Geistigen. Worte und Sätze sind davon ein abstraktes Moment, wenn auch ein ausgezeichnetes. Indem es in der [traditionellen] ›Philosophie‹ – unmittelbar mit der zu sich selbst kommenden Tendenz identifiziert wird – und jede Philosophie, ist sie nicht mystisch, birgt diesen Idealismus in sich –, erhalten die abstrakten Züge eine ihrem Vermögen ganz unangemessene, bombastische Funktion. Der Versuch der Sprache, sich wie Sie sagen würden, am eigenen Zopf aus diesem Wasser zu ziehen, ist die Anstrengung, den Prozeß der Abstraktion durch Rekonstruktion der einzelnen Stufen rückgängig zu machen.« (an Adorno, 11.9.1938, MHA: VI 1.278)

Horkheimer führte dann aus, daß der Idealismus, sofern er dialogisch-dialektisch verfuhr, wenigstens noch die Erinnerung daran bewahrt habe, daß sein eigenes Medium, die Sprache, sich selbst nicht genüge. Demgegenüber hätten Historismus, Phänomenologie und Lebensphilosophie zwar dem Absoluten entsagt, indem sie das begriffliche Denken auf die konkrete Wirklichkeit zurückführen wollten, seien aber selbst in eben dieser Sphäre verharret:

»Die moderne Philosophie [...] leistet die Rekonstruktion des Abstraktionsprozesses rein in sozusagen autonomen, sich selbst genügenden Worten und versucht die Konkretion ganz in der eigenen Sphäre herzustellen. [...] Genau kraft dieser, im Rahmen des philosophischen Faches sich haltenden Aktivität, sind die Philosophen nun in der mißlichen und lächerlichen Situation, über die Wirklichkeit als Ganzes, das Unbedingte, die Wahrheit schlechthin ähnlich sich verhalten zu sollen wie die Chemiker zur Essigsäure, nämlich die richtige Formel zu finden. Sie sind die kurpfuschenden Konkurrenten von Einstein, mit etwas mehr oder weniger Kultur. [...] Gerade im Hinblick auf die Menschheit, auf jene Reflexion der Tendenz zum Besseren, ist der Philosoph verdorben. Er hat sie zum Gegenstand seiner Profession gemacht und muß nun eigentlich immer darüber sprechen und schreiben. Als ob nicht sprechen und schreiben längst einen präziseren Sinn gewonnen hätten.« (ebd.)

Diese Präzision ist nun wiederum der Gewinn jener anfangs der Philosophie zugrundegelegten Arbeitsteilung, an der auch die Fachwissenschaften teilhaben, und insofern kommen auch diese, auch und gerade gegenüber einer materialistischen Dialektik, wiederum zu ihrem Recht. Ihnen gegenüber kann eine ihrer eigenen Bedingungen bewußte Philosophie keinen eigenen Gegenstandsbereich und keine eigene Erkenntnismethode beanspruchen. Denn wo sie präzise ist, verdankt sie das auch der wissenschaftlichen Arbeitsteilung. Different ist aber vor allem der sich gegen die mögliche Vereinnahmung sperrende Stil ihrer Darstellung, der diese jedoch noch nicht zu einem

»mentalen Reservat« (Dubiel) macht, dessen Verbindungen zur empirischen Forschung abgerissen wären.

Wie auch immer die *Idee* des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaften in der Kritischen Theorie der 40er Jahre bestimmt werden mag, an der *Tatsache*, daß die empirischen Studien des Instituts für Sozialforschung mit der *Dialektik der Aufklärung* keineswegs abbrachen, kommen auch die Vertreter des Isolationismus- oder gar Irrationalismusvorwurfs nicht vorbei.⁵⁴ Für sich löst Dubiel diesen Widerspruch durch die Behauptung auf: »[...] diese empirischen Studien zum Beispiel Adornos und seine zeitlich parallelen philosophischen Reflexionen stehen in verblüffender Unmittelbarkeit nebeneinander.«⁵⁵ Doch selbst wenn sich dies objektiv so verhielte, träfe es nicht die von Dubiel explizit thematisierte Ebene der »Relationierungen von kognitiven und sozialen Strukturen [...], die die sozialen Träger [der] Theorie in bezug auf diese selbst anstellen und die dann als solche in die theoretische Orientierung der Träger konstitutiv eingehen.«⁵⁶ Auf dieser Ebene des Selbstverständnisses der Autoren wurden mit der »philosophische[n] Urgeschichte des Antisemitismus«⁵⁷ in der Tat zugleich die theoretischen Voraussetzungen und Ziele der empirischen Vorurteilsstudien des Instituts formuliert.⁵⁸

Daß dieser Zusammenhang tatsächlich bestand und nicht etwa nur das Bild einer nachträglichen Selbststilisierung darstellt, wird durch eine Vielzahl von Briefen seit Beginn der 40er Jahre bestätigt, in denen es um die geplanten (und nur zum Teil realisierten) Forschungsvorhaben zum Autoritarismuskomplex ging und in denen neben administrativen sowie forschungsstrategischen, -praktischen und -personellen Problemen auch theoretisch-philosophische Fragen zur Bedeutung des Antisemitismus erörtert wurden. Für diese Überlegungen zur einzelwissenschaftlichen Konkretisierung von Annahmen der *Dialektik der Aufklärung* abschließend drei Beispiele:

(a) Die Überlegungen zur Kulturindustrie hatten zur These einer wechselseitigen Konvergenz und Bestätigung von Produzenten, Produkten und Rezipienten geführt, die den kulturindustriellen Komplex als »prästabilisierte Harmonie« erscheinen ließ, immun gegenüber Kritik und Reflexion. Diese Einsicht schien sich nun auf die Analyse antisemitischer Agitatoren übertragen zu lassen, wodurch die Kategorie

der »psychologischen Beeinflussung« fragwürdig wurde. Adorno schrieb dazu an Horkheimer 1944:

»Es ist alles viel eher ein Ritual. Es wird von den Agitatoren erwartet, daß sie eine Reihe mehr oder minder fixierter Formeln und Andeutungen wiederholen und ihr Erfolg scheint weitgehend eine Honorierung dessen, daß sie die Spielregeln einhalten, genau das sagen, was erwartet wird, während die, welche nicht das vorher schon definierte Ziel treffen, Flops sind.« (2.3.1944, MHA: VI 1B.257)

Dies hatte unmittelbar Konsequenzen für die Anlage der empirischen Forschungen. Deren Aufgabe wäre es demnach,

»diese Konventionen, Rituale, Vereinbarungen herauszuarbeiten und sichtbar zu machen. [...] Interessant wäre es, Field workers in Versammlungen zu schicken und genau aufnehmen zu lassen, wann es Beifall gibt, wann nicht, und wie die Grade der Begeisterung sind (wahrscheinlich proportional mit Gewaltdrohungen). Das entscheidende Moment der Agitation ist aller Wahrscheinlichkeit nach daß der Führer sagt was das Gefolge meint und die Tabus durchbricht, welche die anderen am Reden hindern. Er trägt gewissermaßen den kollektiven monologue intérieur vor. Darauf, nicht auf die Wirkung der Parolen, nicht einmal die psychologische, sollten wir die Untersuchung noch viel weiter als bisher abstellen.« (ebd.)

(b) Eine in der *Dialektik der Aufklärung* mehr oder weniger untergründig wirksame Idee war die Theorie des »Rackets« als »Grundform der Herrschaft«⁵⁹, mit der die Transformation der Klassengesellschaft beschrieben werden sollte. An die Stelle der Konkurrenz von Unternehmen war demnach die Konkurrenz von Cliquen getreten, deren Zugang reglementiert und deren Organisation nach der Formel ›Schutz gegen Gehorsam und Tribut‹ aufgebaut war. Auf diese Tendenz führten Horkheimer und Adorno den Antisemitismus vor allem in politisch-ökonomischer Hinsicht zurück. Auf entsprechende Überlegungen Horkheimers antwortete Adorno 1944:

»Ihre Bemerkungen zur Ausschaltung der Konkurrenz wollen wir gut in Evidenz halten. Wenn wir ein ökonomisches Projekt aufziehen, so muß es meinem Gefühl nach auch den gewissen research-Charakter bekommen, mit Erhebungen, und das wird sich, wenn wir das Konkurrenzproblem in einem Querschnitt durch die Bevölkerung untersuchen, viel eher machen lassen als mit den üblichen Studien über den Fortschritt der Konzentration, die Abnahme selbständiger Berufe usw. Denn gerade bei den *unselbständigen* dürfte der numerus clausus-Charakter sich besonders deutlich geltend machen, ähnlich wie in Deutschland längst vor Hitler schon bei der Beamtenschaft, die in gewisser Weise überhaupt das Schema gewisser Züge liefert, die heute über die ganze Gesellschaft sich ausbreiten.« (an Horkheimer, 17.11.1944, MHA: VI 1B.185)

(c) Daß einzelwissenschaftliche Fragestellungen nach wie vor nicht nur von einem sozialphilosophischen Anregungspotential zehrten, sondern auch die Theorie durchdringen sollten, wird deutlich in Briefen, mit denen Horkheimer auf verschiedene Untersuchungen Bruno Bettelheims reagierte. Zu einer Vorstudie über Propaganda zur Intoleranz schrieb er 1947 zunächst:

»It does not happen often that research reports of a strictly empirical nature do full justice to deeper theoretical interests and, at the same time, provide intellectual stimulation for the reader. But in your ›Preliminary Study‹ I found exactly that [...].« »I am particularely happy of the proof that tolerance propaganda does not affect tolerant persons [...]. This is but one of many instances when you have done something that has been in the back of my mind for a long time, i.e., to use orthodox research methods for the testing of the kind of critical insight which is usually left to theoretical thinking or intuition alone.« (an Bettelheim, 16.5.1947, MHA: II 3.158)

Hier wurde also die Empirie als Überprüfungsinstanz der sozialphilosophischen Theorie ausdrücklich anerkannt. – Aus der folgenden Passage wird noch einmal klar, wie weit sich die geschichtsphilosophischen Annahmen Horkheimers und Adornos ihrerseits wissenschaftlichen Methoden und Resultaten, hier denen der Psychoanalyse, verdankten, die in bezug auf die Gattungsgeschichte interpretiert wurden. Horkheimer schrieb zu einem Aufsatz Bettelheims über ›Dynamism of Anti-Semitism in Gentile and Jew‹ in einem weiteren Brief von 1947 einleitend:

»Mit allem, was Sie über das eigentliche Thema, die psychologische Dynamik, sagen, stimmen wir auch völlig überein. Dies gilt vor allem für die Theorie, daß der Antisemitismus aus der zwanghaften Tendenz entspringt, die eigenen antisozialen Triebe draußen zu verfolgen anstatt im eigenen Inneren. Sowohl in den FRAGMENTEN [d.i. in der *Dialektik der Aufklärung*] wie in der ECLIPSE [OF REASON] haben wir uns selbst zu dieser Ansicht bekannt.« (an Bettelheim, 16.7.1947, MHA: II 3.152)

Schließlich bezog sich Horkheimer, nachdem er die erste Fassung der Untersuchung von Bettelheim und Morris Janowitz über *Dynamics of Prejudice*⁶⁰ gelesen hatte, noch einmal emphatisch auf das Verhältnis von Theorie und Empirie:

»Heute möchte ich Ihnen von ganzem Herzen gratulieren. Es ist darin etwas erreicht, das mir überaus selten zu sein scheint, nämlich die Research Methoden sind in einem gesellschaftstheoretischen Sinn zum Sprechen gebracht, so daß statistische Ergebnisse wirklich gedankliche Konsequenzen in Bezug auf das Phä-

nomen gestatten. Sonst pflegen ja die dünnen ›findings‹ durch Gedanken von außen her aufgefüllt zu werden, die im strengsten Sinn gar nicht aus den Zahlen hervorspringen. Ich halte es für einen wirklichen Triumph, daß es Ihnen gelungen ist, an dieser Gefahr vorbeizukommen.« (an Bettelheim, 17.3.1948, MHA: II 3.143)

Nachdem er im folgenden verschiedene »high spots« der Untersuchung hervorgehoben hatte, wies er auch auf Grenzen dieser Durchdringung hin:

»Der [theoretische] Gedanke ist zum Teil verkörpert in mehr oder minder psychoanalytischen Hypothesen, die ›getestet‹ werden. Es zeigt sich jedoch immer mehr in Ihrer Studie, so gut wie in Berkeley [d. h. bei den Untersuchungen zur *Authoritarian Personality*], daß die Verbindung von Psychoanalyse und Research auf Kosten der ersteren geht und zwar in dem Sinn, daß um überhaupt vergleichbare und quantitative Daten zu erlangen, die Psychologie in Ich-Psychologie oder Aussagen über das Vorbewußte abgeleitet, und daß die eigentlichen unbewußten Determinanten kaum erreicht werden können. [...] Es ist als ob wir, sobald wir Research betreiben, gegen unseren Willen und unseren Instinkt dem psychoanalytischen Revisionismus verfielen, gegen den wir uns theoretisch so sehr zur Wehr setzen.« (ebd.)

Dieser selbst bleibt aber von den Resultaten der Untersuchung keineswegs unberührt: Während er einen (vorbewußten) Zusammenhang von Frustration und Vorurteil annahm, ergab sich das statistische Resultat,

»daß die Intoleranz der Soldaten in keinem direkten Verhältnis zu den ›deprivations‹, also ›frustrations‹, steht. Streng psychoanalytisch wäre das zu antizipieren gewesen; es entscheiden hier wirklich frühe Kinheitserfahrungen und die späteren Versagungen spielen die Rolle von Wiederholungen. Nachdem Sie der Researchmethode zuliebe die Hypothesen psychologisch verdünnt haben, ist Ihr eigener Research so scharf, daß er schließlich auf die richtige Psychologie führt: auch das betrachte ich als einen Sieg.« (ebd.)

Hier ereignete sich also, Horkheimer zufolge, eine eigentümliche Dialektik des einzelwissenschaftlichen Verfahrens. Gerade dort, wo dieses mit größter Genauigkeit durchgeführt wurde, enthüllte es seine Begrenztheit und bestätigte durch den Widerspruch zwischen seinen Resultaten und seinen eigenen Untersuchungskategorien indirekt den theoretisch umfassenderen Entwurf. Die einzelwissenschaftlichen Kategorien waren in immanenter Kritik dialektisch in Fluß geraten.

4. Das »Veralten der Gesellschaft« und der Anachronismus der Kritik

Die vorangegangenen Darlegungen sollten zeigen, daß die These kaum haltbar ist, derzufolge Horkheimer und Adorno in den 40er Jahren »die positiven Fachwissenschaften [...] unmittelbar mit ihrer – und sei's noch so vermittelten – produktionstechnologischen Anwendung [identifizierten]«⁶¹. Vielmehr erstrebten sie nach wie vor eine »Synthese von Gedanken und Research« (Horkheimer an Bettelheim, 17.3.1948, l.c.). Die gleichwohl zahlreichen Invektiven gegenüber den Fachwissenschaften bezogen sich auf deren Gestalt, wie sie sie faktisch vorfanden und als ihren eigenen philosophischen Intentionen entgegenstehend verwarfen. So sprach Horkheimer schon 1936, im Zusammenhang mit der Arbeit an seinem Aufsatz gegen den Positivismus, von einer »prästabilisierte[n] Harmonie von Fachwissenschaft und Barbarei« (an Adorno, 22.10.1936, MHA: VI 1.67), womit aber nicht die Naturwissenschaften selbst gemeint waren, sondern die Absperrung der Wissenschaften gegenüber den brennenden gesellschaftlichen Problemen und der »Kampf [der auf Wissenschaftstheorie reduzierten Philosophie] gegen die Anwendung des Denkens auf Gesellschaft und Geschichte überhaupt« (ebd.). Kritisiert wurde damit die Komplementarität von Szientismus und (Pseudo-)Metaphysik. Als das »Grundübel aller Soziologie« erschien ihm, einem Brief an Lowe von 1938 zufolge, die »Tendenz zum Formalismus«, der Konstruktion neutraler Allgemeinbegriffe, in denen »die Gegensätze [...] der menschlichen Abhängigkeit und Spontaneität, der Vernunft und Widervernunft [...] nicht aufgehoben werden, sondern untergehen.« (an Lowe, 4.1.1938, MHA: I 17.90) In Fortführung dieses Gedankens akzentuierte Horkheimer in einem weiteren Brief an Lowe noch einmal die Differenz zwischen der dialektischen Gesellschaftstheorie und der Soziologie als Wissenschaft hinsichtlich der Stellung des Gedankens zum Interesse an der gesellschaftlichen Realität, von dem er belebt wird:

»Es gehört zur dialektischen Methode, diesen Prozeß der Umwälzung des Begriffsapparats bewußt zu vollziehen, so daß das entscheidende Interesse an der Befreiung der Menschen (das in dieser Epoche mit der Tendenz zur Aufhebung der sozialen Klassen identisch ist) in der Theorie stets einen adäquaten, dem fortgeschrittensten Stand der Erkenntnis entsprechenden Ausdruck findet. Hier liegt einer meiner hauptsächlichen Vorbehalte gegenüber der Soziologie. Sie vollzieht gewiß Anpassungen ihres Begriffsapparats an die Realität; insofern kann ihr nie-

mand einen Vorwurf machen. Aber das Prinzip dieser Veränderungen bleibt undurchsichtig und – soweit es durchsichtig wird – vermag ich mich nicht damit zu identifizieren. Nicht die dialektische Entwicklung des Verhältnisses von Freiheit und Realität, sondern die steigende Erfahrung und Scharfsichtigkeit der Intelligenz soll – wenn ich recht verstehe – den Grund für die Evolutionen der Soziologie bilden. In der kritischen Geschichtstheorie, um die es mir selbst zu tun ist, spielen jedoch die Adjustierung von Erkenntnissen an schärfere Beobachtungen und die Ausmerzung von Widersprüchen bei gleichsam unveränderlichem Subjekt nicht die gleiche Rolle wie in den Naturwissenschaften, deren Verlauf scheinbar ausschließlich durch solche Momente beherrscht wird. Sie gehören nicht zur Theorie im eigentlichen Sinn, sondern zur sachgemäßen Bereitstellung des Materials. Die Fortführung der Geschichtstheorie muß nach idealistischer Auffassung mit bestimmten Ideen, nach materialistischer mit einer bestimmten Praxis bewußt vermittelt werden; jedenfalls genügt es nicht, das Denken der wachsenden Einsicht oder den wechselnden theoretischen Interessen des Autors oder der akademischen Nachfrage anzupassen, wie bedeutsam oder berechtigt solche Faktoren auch immer sein mögen. Soweit die Soziologie als eine Disziplin im positivistischen Sinne gelten soll und dem Irrtum begegnet, selbst Theorie der Geschichte zu sein, bin ich ganz mit ihr einverstanden. Soweit sie jedoch dazu tendiert, die Funktionen einer solchen scheinbar zu übernehmen und das theoretische Denken in ›Wissenschaft‹ erstarren läßt, kann ich nicht mittun.« (an Lowe, 4.5.1938, MHA: I 17.86)

Die Wissenschaftskritik mußte eine besondere Schärfe gegenüber Soziologie und Psychologie gewinnen, jenen Fachwissenschaften, deren Gegenstände ja auch die der Kritischen Theorie der Gesellschaft waren. Solche Kritik fiel in den Briefen natürlich weniger systematisch als symptomatisch und summarisch aus. Als untauglich zur Erforschung und Bekämpfung des Antisemitismus wurde z. B. die Psychologie der Schule Kurt Lewins angesehen, die die Individuen nicht in ihrem Anspruch und Selbstbild als individuell Entscheidende, sondern in ihrer Abhängigkeit von Gruppen betrachtete. Dabei ging es nicht darum, die Tatsache dieser Abhängigkeit zu bestreiten, sondern um die Blindheit dieser Theorie hinsichtlich der gesellschaftlichen Relevanz des Festgestellten. Zu einem Vortrag eines solchen Psychologen bemerkte Adorno 1944:

»Im übrigen läuft die Gruppenpsychologie auf eine Aufwärmung der abgestandensten Theoreme der formalen Soziologie hinaus, Durkheim, Le Bon. Der Trick besteht darin, daß man die Begriffsbildungen so wählt, daß man bestimmte manipulierbare Faktoren in die Hand bekommt, aber um Gottes willen nicht die wirklich bestimmenden gesellschaftlich konkreten Momente. Eine Idee wie die, daß ein Individuum sich zu den Juden verschieden verhalte, je nachdem ob es als Mitglied einer Gruppe oder als Individuum handelt, verspricht vielen Generatio-

nen von Researchern Arbeit und Brot, zumal wenn man daran denkt, daß das gleiche Individuum ja verschiedenen Gruppen, etwa einer Kirche, einem country club oder einem Verein zur Hebung der Sittlichkeit angehören kann. Es ist eine armseelige Affäre, und ich prophezeie, daß Lewin sich mit Mannheim assoziieren wird.« (an Horkheimer, 21.12.1944, MHA: VI 1B.145)

Psychologie und Soziologie als »traditionelle« Wissenschaften betrieben die Stillstellung dialektischer Begriffe, die »in ihrer Bewegung und Bildung die Bewegungstendenzen der Wirklichkeit [ausdrücken]«⁶², zugunsten formal klassifizierender Allgemeinbegriffe. Geradezu idiosynkratisch reagierte Horkheimer dort, wo er an kritischer Theorie selbst die Rückbildung zu einer derart traditionellen Wissenschaft feststellte. Davon zeugt ein mehr als 20 Seiten umfassender Brief an Henryk Grossmann aus dem Jahr 1943, in dem er diesem detailliert eine Resozialisierung der Marxschen materialistischen Geschichtsauffassung vorhielt. Darin heißt es u.a.:

»Man kann die Kategorien der politischen Ökonomie zwar der gängigen Wissenschaft so lang akkomodieren und annähern, bis sich schließlich eine Art absoluter Nationalökonomie daraus herstellen läßt, aber solche Konkurrenz läßt sich vermittels ihrer nur aufnehmen, wenn man ihnen den Geist austreibt. – Die Dialektik [...] hat in ihrer idealistischen und erst recht in ihrer materialistischen Gestalt mit jener Philosophie Schluß gemacht, die Bewußtsein und Sein, Begriff und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, Geist und Natur, Denken und Geschehen, kurz alle entscheidenden Kategorien als Invarianten behandelt, antinomisch gegeneinander stellt und von außen her, mechanisch, mit einander in Beziehung bringt.«
 »Und ich glaube allerdings, daß, solange [...] der Marxismus sich vom Positivismus nicht explizit theoretisch unterscheidet (und dazu reichen nicht Praxis und Zielsetzung aus, sondern die Scheidung betrifft die gesamte Struktur der Theorie), der Marxismus wirklich dem Positivismus auch in dem Sinn verfällt, daß er nichts anderes wird als eine Branche des gestrigen Wissenschaftsbetriebs.« (an Grossmann, 20.1.1943, MHA: VI 9.248)

Positivistisch war für Horkheimer die der szientifischen Empirie immanente Tendenz der indirekten Legalisierung des Faktischen. Demgegenüber schien sein tiefstes Motiv, sich gegen eine Resozialisierung kritischer Theorie zu wenden, auch hier eines der metaphysischen Trauer zu sein: Dialektik folgt der Einsicht, »daß Theorie und Praxis nicht nur gegen das jüngste Unrecht, sondern gegen das Unrecht stehen, das die Geschichte selber ist.« (ebd.)

In der Perspektive der Kritischen Theorie ließ sich das »Allgemeine« nicht von seiner repressiven Funktion abtrennen. Nach der

Lektüre von Marx' Einleitung zur Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* schrieb Adorno:

»Es ist mir dabei zum Bewußtsein gekommen, daß die Geschichte mit dem ›Allgemeinen‹, das dann durchs Besondere modifiziert und konkretisiert werde, worauf Grossmann immer so herumreitet, in Wirklichkeit eine ganz andere Bedeutung hat. Das Allgemeine ist in Wahrheit die perennierende Repression, an deren Wesen sich in der ganzen ›Vorgeschichte‹ [...] nichts ändert; die Besonderung bezieht sich auf die Dialektik der Kräfte und Verhältnisse innerhalb dieser negativen Invarianz. Mit anderen Worten, es handelt sich dabei nicht, wie der wissenschaftsgläubige G[rossmann] annimmt, um ein umfangslogisches Verhältnis, sondern um etwas die Struktur der Geschichte selber Betreffendes.« (an Horkheimer, 2.7.1949, MHA: VI 1D.195)

Solche Einwände gegenüber dem fachwissenschaftlichen Denken waren eingebettet in ideologiekritisch-geschichtsphilosophische Überlegungen zum Wandel des Gegenstandes selbst. Das Aufkommen der gruppenpsychologischen Perspektive schien einer realen Ausschaltung des Subjekts im »Übergang aus der Klassen- zur Racketphase der Gesellschaft« (Horkheimer an Adorno, 24.11.1944, MHA: VI 1B.179) zu entsprechen:

»Die moderne Psychologie [...] hat sich entschieden von der Ideologie, das individuelle Subjekt spiele eine geschichtliche Rolle, abgewandt. Die ganze Psychoanalyse ist von vorgestern.« (ebd.)

Diese Wissenschaften waren sich nicht der Historizität ihres Gegenstandes und ihrer eigenen Kategorien bewußt. War die Wissenschaft von der Gesellschaft einmal entstanden aus der Erfahrung des Zwangs, so schien der Zwang zwar geblieben, aber die Erfahrung davon verstellt durch formale Allgemeinbegriffe:

»Kritik der Soziologie«, schrieb Horkheimer an Adorno 1949, »ist die des totalen Gesellschaftsbegriffs, dem seit Hegel alle verfallen sind. [...] Bei all dem hat man aber das Gefühl, daß die Gesellschaft im prägnanten Sinn heute ausgespielt hat. [...] Als die Gesellschaft sich zur Wissenschaft erhob, schwand sie dahin. Aber der Zwang ist geblieben. Wir müssen das Falsche an diesem Prozeß bestimmen. [...] Wie provinziell [die Soziologie] sich ausnimmt, kann man nicht bloß aus den Schriften des McIver, sondern zum Beispiel daraus ersehen, daß die London School of Economics, die vor dem Krieg Soziologie noch als Umtriebe anzusehen geneigt war, jetzt drei Lehrstühle und mehrere Instruktorstellen dafür hat.« (8.5.1949, Theodor W. Adorno Archiv)

Worauf Adorno bestätigend antwortete:

»Das Veralten des Begriffs Gesellschaft kann man beinahe dem Wort anhören, das ganz nach neunzehntem Jahrhundert klingt und auf die vollkommen verdinglichte Form des Zusammenlebens heute, die Menschheit in ihrer negativen Gestalt, gar nicht mehr zutrifft. Positiv scheint mir die Überholtheit der Gesellschaft darauf hinauszulaufen, daß die Produktivkräfte einen Stand erreicht haben, der nicht nur die Herrschaft über andere Menschen, sondern wahrscheinlich sogar das alte Unrecht gegen die lebendige Natur überflüssig macht – daß die Naturbeherrschung einer Dialektik unterliegt, die sie am Ende selber aufheben mag.« (an Horkheimer, 19.5.1949, MHA: VI 1D.223)

Nun war aber die Kritische Theorie in ihrer früheren und bisherigen Gestalt selbst diesem veralteten Gesellschaftsbegriff verhaftet gewesen. Hinsichtlich ihres Kritikbegriffs mußte sie deshalb auch selbst Konsequenzen ziehen. Das Bewußtsein dieses historischen Wandels drückte Horkheimer 1955 gegenüber Löwenthal so aus:

»Vergessen Sie nicht, unsere Kategorien stammen aus einer Zeit, in der es noch schien, daß die Zukunft von einer am ›wahren‹ Interesse orientierten Spontaneität abhinge. Die Wahrheit dabei war bestimmt durch einen Begriff des Menschen, der mit dem Typus des unabhängigen Bürgers die Grundlage verliert. Auf das wahre Interesse konnten wir als ein konstituierendes Moment wichtiger Begriffsbildung verweisen.« (an Löwenthal, 29.10.1955, MHA: VI 25.274)

Horkheimer hatte ursprünglich die Bildung einer systematischen Theorie der Gesellschaft an die Geschlossenheit ihres Gegenstandes sowie an ein Interesse der Veränderung mit begründeter Aussicht auf Verwirklichung gebunden und zog später aus dem Schwinden jener Hoffnungen entsprechende Konsequenzen eines theoretischen Fragmentarismus. Als er 1962 die Vorrede zu den *Sociologica II* entwarf, die Vorträge von ihm und Adorno enthielten, schrieb er:

»Die Zeit der widerstreitenden Interessen war die der einheitlichen Theorie. Was subjektiv und autonom sich währte, erfuhr im Begriff des objektiven Ganzen, daß es bedingt und getrieben war.« (MHA: IX 31.1d)

»Das Interesse an einem künftigen Zustand, in dem die bürgerlichen Errungenschaften zugleich mit der Gerechtigkeit bestehen sollten, fand systematisch Ausdruck in der Kritik der liberalistischen Theorie. [...] Keines der Systeme hat in der raschen historischen Entwicklung noch Aussicht auf Verwirklichung. Damit entschwindet die Bedeutung abschließender Theorie.« (MHA: IX 31.1a)

Diese Entwürfe blieben ungedruckt, weil Adorno sich mit Einwänden gegenüber Horkheimers Annahme des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse (als Beziehung auf Praxis) durchsetzte, gegenüber der er offenbar immer schon Vorbehalte gehabt hatte.⁶³ Adorno dachte

Erkenntnis eher, in einer Art dynamisierter Abbildtheorie, als motiviert »durch die Fragen, die ihr Gegenstand ihr aufwirft, ohne eine absehbare Beziehung auf Praxis« (an Horkheimer, 31.1.1962, MHA: VI 4.203). Aber handelte es sich hier überhaupt, wie die Autoren offenbar meinten, um eine verallgemeinerbare Bestimmung des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse? Plausibler scheint mir eine Lesart, nach der Horkheimers Version die Bedingung seiner ursprünglichen Idee eines *interdisziplinär* ausgerichteten Forschungsprogramms bezeichnete, während Adornos Ansicht eher seinem eigenen Verfahren eines sich in die Sache versenkenden »Denkens in Konfigurationen«⁶⁴ entsprach, das monadisch an der Funktionsweise des einzelnen das Gesetz des Ganzen dechiffrierte.

Für den damaligen Fortbestand eines interdisziplinären Selbstverständnisses der Kritischen Theorie spricht das Indiz, daß vor und nach der Rückkehr des Instituts nach Frankfurt über mehrere Jahre hinweg die Fortführung der *Zeitschrift* geplant wurde. Dieses Projekt kam bekanntlich so nicht zustande, an die Stelle der *Zeitschrift* trat 1955 die hinsichtlich der wissenschaftspolitischen Präsenz weniger auffällige Buchreihe der *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. Der Grund dafür scheint mir vor allem in der Übermacht eines in den 50er Jahren herrschenden Konsenses in der deutschen Nachkriegssoziologie zu liegen. Die Formel, unter der sich Wissenschaftler der verschiedensten Provenienz noch bis zum Aufkommen der Studentenbewegung der 60er Jahre gegenseitig versichern konnten, im Grunde dasselbe zu wollen, hieß methodisch »empirische Forschung« und politisch »Demokratisierung«. Eine *Zeitschrift*, die mit theoretischen Beiträgen vor allem einer einzigen Schule bestückt gewesen wäre, gar sich einer politisch linken Tendenz verschrieben hätte, hätte diesen herrschenden Konsens gestört, Nachfragen nach der marxistischen Vergangenheit der Autoren provoziert und das Bestehen des Instituts selbst gefährden können. Ein interdisziplinärer Materialismus in jenem emphatischen Sinn einer Kritik der Einzelwissenschaften unter der Perspektive einer politisch ausgerichteten Sozialphilosophie schien nicht mehr möglich.

Unter solchen Bedingungen sah sich Adorno darin bestärkt, das praktische Interesse eher an das Eingedenken eines Vergangenen als an die Erwartung eines Zukünftigen zu binden:

»In allen Bewegungen, welche die Welt verändern möchten, ist immer etwas Alttertümliches, Zurückgebliebenes, Anachronistisches. Das Maß dessen, was er-

sehnt wird, ist immer bis zu einem gewissen Grade Glück, das durch den Fortschritt der Geschichte verlorengegangen ist. Wer sich ganz auf der Höhe der Zeit befindet, ist immer auch ganz angepaßt und will es darum nicht anders haben. Durch dieses anachronistische Element ist aber zugleich auch der Versuch der Veränderung selber, eben weil er hinter den Verhältnissen um ebenso viel zurück wie ihnen voraus ist, immer auch aufs schwerste gefährdet, und setzt sich bei denen, die es am wenigsten nötig haben, dem Vorwurf aus, reaktionär zu sein. So etwa wie Schelsky von uns sagt, unsere Vorstellungen seien eigentlich die des Hochliberalismus.« (an Horkheimer, 5.5.1957, MHA: VI 2.320)

Die Möglichkeit dieser Praxis selbst schien ihm aber zugleich, trotz aller Apokalyptik, prinzipiell offengehalten:

»[...] in einem gesellschaftlichen Zustand, der so verhext ist, daß er, ohne das sichtbare Potential eines Anderen, aufs Unheil zutreibt, wäre das allerhöchste Interesse, und buchstäblich das aller, in der Theorie die hinreichende Erklärung dafür zu finden. So konkretinistisch [!] die Menschheit geworden ist, so sehr wartet sie doch auf das lösende Wort. [...] Es ist nur eine andere Seite desselben Sachverhalts, daß bei dem gegenwärtigen Weltlauf morgen, heute Situationen sich herstellen mögen, die, während sie höchstwahrscheinlich katastrophischen Charakter haben, zugleich auch jene Möglichkeit von Praxis wiederherstellen, die heute wieder abgeschnitten ist. Solange die Welt antagonistisch ist und die Widersprüche selbst perpetuiert, erbt sich auch die Möglichkeit ihrer Veränderung fort.« (an Horkheimer, 31.1.1962, l.c.)

Deutlich dürfte aus diesen Briefstellen geworden sein, daß die Vertreter der Kritischen Theorie ihre eigenen Kategorien nicht zu unhistorischen Wesenheiten hypostasierten, weder zur Zeit einer durch viele Enttäuschungen transformierten sozialistischen Revolutionshoffnung noch in der in Blockdenken und atomarer Drohung erstarrten und zugleich kulturindustriell berauschten Nachkriegszeit. Daß sich ihre tragenden Deutungskategorien nicht unabhängig von den gesellschaftlichen Veränderungen selbst unverändert festhalten lassen, ist Teil ihrer eigenen Lehre. Schon deshalb ist an ihren Entwurf eines interdisziplinären, kritischen Materialismus *nicht unvermittelt* anzuknüpfen. Darüber hinaus aber war dieser Materialismus mit einer Wissenschaftskritik verbunden, die mit den heute allgemein herrschenden Gesetzen des Wissenschaftsbetriebes, seinen Finanzierungs-, Erfolgs- und Verwertungszwängen, kaum vereinbar sein dürften. Denn welche Fachwissenschaft, die sich um ihren eigenen Fortbestand kümmert, könnte es sich erlauben, in ihre Untersuchungskategorien selbst die Angst und die Reflexion des Todes, den Kampf um seine Abschaffung und das Bedürfnis nach Glück mitaufzunehmen; Vorausset-

zungen der Kritischen Theorie, von denen der späte Horkheimer meinte: »Von solchem Selbstverständlichen [dem Erlöschen] und dem, was unmittelbar ihm vorhergeht [der ausweglosen Einsamkeit], aus nicht bloß die Welt zu erfahren, sondern sich selbst und seine eigenen Ziele, wäre nicht etwa Zynismus, sondern Beginn des Wissens von der Identität eines blinden Lebens mit der erbarmungslosen Wirklichkeit.«⁶⁵

So bleibt die Reflexion des fachwissenschaftlichen Wissens in bezug auf die philosophisch interpretierten und geprüften Bedürfnisse des Lebens eine unersetzbare Aufgabe der Philosophie und ihrer »Gesten aus Begriffen«. Die Kritische Theorie hat diese Aufgabe paradigmatisch gebunden an die permanent umkämpften und gefährdeten gesellschaftlichen Spielräume von Freiheit und Gerechtigkeit. Aber vielleicht erweist sich im historischen Abstand, daß ihre dabei in Anspruch genommenen Kategorien, bei aller Differenziertheit, in zweierlei Hinsicht nicht differenziert genug waren. Die Diagnose, daß die Gesellschaft, wie Adorno im zuletzt zitierten Brief schrieb, »aufs Unheil zutreibt«, scheint mir in seiner je aktuellen Form mit dem Begriff der gesellschaftlichen Naturgeschichte nicht mehr hinreichend begründet werden zu können. Und sich bei der Kritik auch thematisch auf das »sichtbare Potential eines Anderen« einzulassen, ist wohl doch nicht gleichbedeutend mit der Mißachtung des Postulats, eine wenn auch indirekte Apologie des Bestehenden, weil es besteht, zu vermeiden und auf jeden falschen metaphysischen Trost zu verzichten.

Nachweise und Anmerkungen

- ¹ Horkheimer, ›Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Frankfurt a.M. 1988, S. 21.
- ² Ebd., S. 26.
- ³ Horkheimer, ›Bemerkungen über Wissenschaft und Krise‹, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 3, l.c., S. 41.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Horkheimer, ›Der neueste Angriff auf die Metaphysik‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988, S. 108 ff.

- ⁶ Horkheimer, ›Vorwort zum VI. Jahrgang‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, l.c., S. 106.
- ⁷ Vgl. dazu insbesondere Horkheimer, ›Traditionelle und kritische Theorie‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, l.c., S. 162 ff.
- ⁸ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ›Zur Neuausgabe‹ (1969), in: Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt a.M. 1987, S. 13. – So auch bereits Horkheimer, ›Traditionelle und kritische Theorie‹, l.c., S. 207 ff.
- ⁹ Diese Konkretisierung geht nicht eigentlich aus dem zitierten Brief hervor, sondern aus den Diskussionsprotokollen, auf die sich dieser bezieht: ›Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zu einer Vorlesung Max Horkheimers‹, in: Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 12, Frankfurt a.M. 1985, S. 373 ff.
- ¹⁰ Die Briefe bis 1936 bzw. 1937-1940 sind inzwischen erschienen in Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15 bzw. Bd. 16, Frankfurt a. M. 1995.
- ¹¹ Horkheimer, ›Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie...‹, l.c., S. 30.
- ¹² Horkheimer, ›Traditionelle und kritische Theorie‹, l.c., S. 183.
- ¹³ Ebd., S. 216.
- ¹⁴ Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1978, S. 114.
- ¹⁵ Ebd., S. 125.
- ¹⁶ Ebd., S. 82.
- ¹⁷ Horkheimer, ›Traditionelle und kritische Theorie‹, l.c., S. 190, 194; vgl. ähnlich auch S. 182, 200, 216.
- ¹⁸ Seyla Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1992, S. 82. Im Unterschied zu Dubiel, an dessen Darstellung sie anknüpft, gesteht Benhabib jedoch zu, daß die philosophisch-epistemologische Kritik der »traditionellen Theorie« keinen Rückzug von der Gesellschaftstheorie darstellt, sondern daß erst sie – was keine Einzelwissenschaft von sich aus leisten kann – die reflexive Legitimation der interdisziplinären materialistischen Forschung leistet.
- ¹⁹ Horkheimer, ›Bemerkungen über Wissenschaft und Krise‹, l.c., S. 41.
- ²⁰ Dubiel, l.c., S. 114.
- ²¹ Vgl. dazu Horkheimer, ›Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, l.c., S. 344.
- ²² Davon zeugt z. B. das im Nachlaß befindliche ›Memorandum über Teile des Los Angeles Arbeitsprogramms, die von den Philosophen nicht durchgeführt werden können‹ vom Mai 1942 (MHA: VI 33.1-4).
- ²³ Ich komme darauf im 3. Abschnitt zurück.
- ²⁴ Benhabib, l.c., S. 98 f.
- ²⁵ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970, S. 197.
- ²⁶ Adorno, ›Gesellschaftstheorie und empirische Forschung‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Frankfurt a.M. 1972, S. 539.
- ²⁷ Kritiken wie die Benhabibs neigen dazu, nicht nur die Kontinuität hinter den Brüchen zu vernachlässigen, sondern den Autoren die Vermengung von Kategorien vorzuwerfen, die in der soziologischen Tradition sauberlich getrennt sind. Dahinter steht eine grundsätzliche Verkennung des dialektischen Verfah-

- rens und seiner Intention der Verflüssigung der Kategorien. Ohne Rekurs darauf bleibt aber das Vorhalten solcher »Fehler« (Benhabib, l.c., S. 91) naiv.
- ²⁸ Dubiel unterscheidet, genauer genommen, drei Phasen: »Materialismus« 1930-1936/37, »Kritische Theorie« 1937-1939/40, »Kritik der instrumentellen Vernunft« ab 1940 (ebd., S. 24).
- ²⁹ Horkheimer, »Vorwort zum VI. Jahrgang«, l.c., S. 106 f.
- ³⁰ Adorno, Brief an Horkheimer vom 15.12.1936, MHA: VI 1.43.
- ³¹ Vgl. Adorno, Brief an Horkheimer, 4.9.1941; MHA: VI 1B.49.
- ³² Horkheimer, »Vorwort...«, l.c., S. 105.
- ³³ Den beiden Aufsätzen gegenüber baute Horkheimer dann in sein »Vorwort zum sechsten Jahrgang« zwar eine Distanzierung ein, die in der Tat auch als solche gemeint war (vgl. Horkheimer, Brief an Adorno, 6.4.1937, l.c.), die aber so diplomatisch ausfiel, daß sie kaum noch von einem Leser wahrgenommen wurde oder wird: nämlich durch den Hinweis, daß die Zeitschrift »deutsche geisteswissenschaftliche Traditionen in deutscher Sprache [fortsetze]« (Horkheimer, »Vorwort...«, l.c.), wodurch die beiden erwähnten Artikel, die auf englisch erschienen, implizit aus dem Bereich der eigentlichen Theoriebildung ausgeschlossen wurden. Neuraths Artikel war auf Institutskosten extra ins Englische übersetzt worden.
- ³⁴ Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, l.c., S. 189.
- ³⁵ Horkheimer, »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie...«, l.c., S. 29. – Eine gewisse Nähe zur ansonsten kritisierten Metaphysik ergibt sich schon daraus, daß Horkheimer eben dies, nämlich »die Wissenschaft insgesamt auf eine Reihe von Gegenständen erst wieder hingewiesen [...] zu haben« (»Bemerkungen über Wissenschaft und Krise«, l.c., S. 43 f.), als eines der Verdienste der zeitgenössischen Metaphysik einräumte.
- ³⁶ Einige Bemerkungen zum Material meiner Ausführungen: Zwar können die Briefe keinen für sich isolierten Bezugspunkt der Erörterung bilden, denn eine Unternehmung wie die Kritische Theorie bleibt in erster Linie aufgrund ihrer wirkungsgeschichtlich relevanten Werke zu beurteilen. Die Besonderheit von Briefen liegt jedoch darin, daß sie die Vermittlung von sozialer Lebenswelt und Theorie sowie die Selbstdeutungen und Selbstsituierungen der Theoretiker in bezug auf den historischen und sozialen Hintergrund verdeutlichen, und zwar gelegentlich expliziter als die Werke selbst. Sie können teils als Kommentare zu den Werken, teils auch als Sammlung überschießender, nicht den diskursiven Zwängen von Publikationen unterworfenen Ideen, interpretiert werden. Sind Selbstreflexionen von Wissenschaftlern hinsichtlich des Verhältnisses der verschiedenen Fachgebiete untereinander sowie von Theorie und historischer Erfahrung in der Regel weder Teil der Lebenswelt noch der in diese eingebetteten Wissenschaften (worauf Dubiel, l.c., S. 18 f., zurecht hingewiesen hat), so sind solche Reflexionen durchaus von Briefen zu erwarten, in denen die Theorie oftmals gleichsam von ihren Rändern her reflektiert wird. Und dies gilt (was Dubiel vernachlässigt) insbesondere für Autoren, die sich einer an Marx und Freud orientierten philosophischen Denkweise zurechneten, in der das Verhältnis von Bewußtsein und Sein den Angelpunkt der Theoriebildung selbst darstellt, oder mit anderen Worten, »welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht« (Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, »Zur Neuausgabe« [1969], l.c., S. 13). Jene brieflichen Äußerungen stellen freilich

eigenständige Erörterungen auch insofern dar, als sie nicht als dogmatisch verpflichtende Deutungen der Werke aufgefaßt werden können, sondern in der Interpretation ihrerseits kritisch auf die Werke bezogen werden müssen.

- ³⁷ Diese kategorialen Veränderungen nicht anerkannt zu haben, heißt es in einem Brief Horkheimers an Adorno von 1936, ist ein Hauptmangel des Sowjetmarxismus. »Spielten etwa die Staats- und Verwaltungsformen zu bestimmten Perioden der bürgerlichen Ordnung keineswegs die entscheidende Rolle, die eine liberalistische Theorie ihnen geflissentlich beizulegen suchte, so hängt in der Entwicklung nach dem Umschlag [d.h. der Aufhebung der Eigentumsverhältnisse] der ganze weitere Geschichtsverlauf von unmerklichen Nuancen in diesen Sphären ab.« (an Adorno, 14.11.1936, MHA: VI 1.60)
- ³⁸ Horkheimer, Brief an Fromm, 29.7.1934, MHA: VI 8.287.
- ³⁹ Horkheimer, ›Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie..., l.c., S. 25.
- ⁴⁰ Nähe und Distanz zu Heideggers ›Sein zum Tode‹ werden hier offenbar. So anerkannte Horkheimer bei Heidegger einerseits ›ein starkes materialistisches Element, indem er die ganze Ratio, überhaupt alles Denken, durch die Sorge um den Tod bedingt sein läßt‹ (Diskussionsprotokolle über ›Wissenschaft und Krise..., l.c., S. 378), andererseits kritisierte er an dieser Philosophie, daß sie ›die Gegenwart [verklärt], indem sie die Möglichkeit des ›echten‹ Lebens oder gar des ›echten‹ Todes zum Thema wählt und dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt‹ (Horkheimer, ›Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie‹, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, l.c., S. 253). – Zur Antinomie des Todes in der Kritischen Theorie vgl. näher: Schmid Noerr, Das Eingedenken der Natur im Subjekt, Darmstadt 1990, Kap. VI: ›Abschaffung des Todes? Ein neuralgischer Punkt der Kritischen Theorie‹.
- ⁴¹ Horkheimer, ›Zu Bergsons Metaphysik der Zeit‹, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 3, S. 247 f.
- ⁴² Walter Benjamin, ›Goethes Wahlverwandtschaften‹, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. I(1), S. 201.
- ⁴³ Diesen Hinweis entnehme ich Micha Brumlik (›Theologie und Messianismus im Denken Adornos‹, in: Hartmut Schröter und Sabine Gürtler (Hg.), Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?, Münster 1986, S. 42), der die Adornosche ›Theologie‹ insgesamt einleuchtend als Spielart des apokalyptischen Messianismus der 20er Jahre deutet.
- ⁴⁴ Das Spannungsverhältnis von Erlösungssehnsucht und prinzipieller Diesseitigkeit, das im messianisch inspirierten Marxismus über die Erwartung einer von der Gegenwart radikal unterschiedenen, freilich unter dem Bilderverbot stehenden Zukunft zusammengebracht wird, spitzte sich hinsichtlich des Problems des Todes bei Adorno später zur Unvereinbarkeit zu, der er die Gestalt einer Paradoxie: des Widerrufs des Unwiderruflichen, gab: »Was von der [positivistischen] Entmythologisierung nicht getroffen würde, [...] wäre [...] die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre. [...] Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene.« (Adorno, Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M. 1984, S. 395 f.) An die Ichfremdheit des Todes heftete sich für Adorno immer noch »ein queres, versprengtes Stück Hoff-

- nung« (ebd., S. 362) auf Unsterblichkeit. Doch auch diese Hoffnung unterlag der »Paradoxie des Transzendenten«: »Hoffnung [meint] leibhaftige Auferstehung [...] und [weiß] durch deren Vergeistigung ums beste sich gebracht«; jedoch: »Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.« (ebd., S. 392-394)
- ⁴⁵ Horkheimer, ›Zu Theodor Haeckers *Der Christ und die Geschichte*«, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, l.c., S. 99 f.
- ⁴⁶ Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 12, Frankfurt a.M. 1975, S. 121.
- ⁴⁷ Horkheimer, ›Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, l.c., S. 257.
- ⁴⁸ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, l.c., S. 16.
- ⁴⁹ Dubiel, l.c., S. 114 f. Vgl. auch Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1, Frankfurt a.M. 1981, S. 516), der das von Horkheimer und Adorno anvisierte »Eingedenken der Natur im Subjekt« als »Abkehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis« zugunsten eines stummen, mimetisch-künstlerischen »Exerzitiums« versteht.
- ⁵⁰ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, l.c., S. 17. Besonders thematisiert wird dieser Mechanismus in der Aufzeichnung ›Verwandlung der Idee in Herrschaft«, ebd., S. 242 ff.
- ⁵¹ Ebd., S. 18.
- ⁵² Dahinter standen zugleich sprachphilosophische Überlegungen, die auf eine aporetische Kritik des Begriffs (als Überwältigungs- und zugleich als Versöhnungsverhältnis) hinauslief. Hinsichtlich Horkheimers Beitrag dazu vgl. Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, l.c., Kap. III: ›Wahrheit, Macht und die Sprache des Eingedenkens. Zu Horkheimers sprachphilosophischen Reflexionen«.
- ⁵³ Horkheimer, ›Traditionelle und kritische Theorie«, l.c., S. 201.
- ⁵⁴ Habermas, der bei seiner eigenen Bestimmung eines heute angemessenen Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaften zu Ergebnissen kommt, die mir mit einer recht verstandenen Kritischen Theorie größtenteils vereinbar scheinen, rechnet in dieser Hinsicht gleichwohl Adornos negative Dialektik umstandslos einer – philosophiehistorisch von Jaspers über Heidegger und Wittgenstein bis zu Derrida übergreifenden – »Wendung ins Irrationale« zu. (›Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, S. 45)
- ⁵⁵ Dubiel, l.c., S. 126.
- ⁵⁶ Ebd., S. 18.
- ⁵⁷ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, l.c., S. 22.
- ⁵⁸ Auf diesen »unmittelbaren Zusammenhang« (ebd.) wies Adorno noch einmal später nachdrücklich hin: »Die ›Elemente des Antisemitismus« haben theoretisch das [in der *Authoritarian Personality* empirisch-psychologisch untersuchte] Rassevorurteil in den Zusammenhang einer objektiv gerichteten, kritischen Theorie der Gesellschaft gerückt.« (Adorno, ›Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika«, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 10.2, Frankfurt a.M. 1977, S. 722)
- ⁵⁹ Horkheimer, Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, l.c., S. 287; vgl. dazu auch ›Nachwort des Herausgebers«, ebd., S. 439 f.
- ⁶⁰ In der Institutsreihe der *Studies in Prejudice*, veröff. New York 1950.

- ⁶¹ Dubiel, l.c., S. 113.
- ⁶² Adorno, ›Das Bewußtsein der Wissenssoziologie‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 10.1, Frankfurt a.M. 1977, S. 38.
- ⁶³ »Ceterum censeo, daß der Zusammenhang zwischen Interesse und der großen theoretischen Einsicht doch sehr problematisch ist.« (Adorno, Brief an Horkheimer vom 31.1.1962, MHA: VI 4.203)
- ⁶⁴ Adorno, ›Die Aktualität der Philosophie‹, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Frankfurt a.M. 1973, S. 325 ff.
- ⁶⁵ Horkheimer, *Nachgelassene Notizen 1949-69*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 14, Frankfurt a.M. 1988, S. 125.

Kritische Studien...

Kritische Studien 1

Sven Kramer

Rätselfragen und wolkige Stellen

Zu Benjamins Kafka-Essay
1991, 178 Seiten, kt., DM 28,-
ISBN 3-924245-19-3

Kritische Studien 2

Gerhard Bolte

Staatsidee und Naturgeschichte

Zur Dialektik der Aufklärung im
Hegelschen Staatsbegriff
1991, 139 Seiten, kt., DM 28,-
ISBN 3-924245-18-5

Kritische Studien 3

Peter Moritz

Kritik des Paradigmenwechsels

Mit Horkheimer gegen Habermas
1992, 229 Seiten, kt., DM 28,-
ISBN 3-924245-22-3

Kritische Studien 4

Claudia Rademacher

Versöhnung oder Verständigung?

Kritik der Habermasschen
Adorno-Revision
1993, 114 Seiten, kt., DM 28,-
ISBN 3-924245-26-6

Kritische Studien 5

Werner Seppmann

Subjekt und System

Zur Kritik des Strukturmarxismus
1993, 187 Seiten, kt., DM 38,-
ISBN 3-924245-27-4

Kritische Studien 6

Rolf Johannes

Zur Entstehung ökonomischer Gesellschaftstheorie

Simon-Nicolas-Henri Linguet
1993, 213 Seiten, kt., DM 36,-
ISBN 3-924245-28-2

Kritische Studien 7

Thomas Schröder

Poetik als Naturgeschichte

Hölderlins fortgesetzte
Säkularisation des Schönen
1995, 248 Seiten, kt., DM 46,-
ISBN 3-924245-48-7

Kritische Studien 8

Frank Kuhne

Begriff und Zitat bei Marx

1995, 176 Seiten, kt., DM 46,-
ISBN 3-924245-49-5

Kritische Studien 9

Hans-Georg Bensch

Vom Reichtum der Gesellschaften

1995, 112 Seiten, kt., DM 36,-
ISBN 3-924245-50-9

...bei zu Klampen

Postfach 1963 21309 Lüneburg Tel. 04131/4 83 79 Fax: 4 83 36

Kritische Theorie...

Renate Höfer

Die Hiobsbotschaft C.G. Jungs

Folgen sexuellen Mißbrauchs

1993, 424 Seiten, kt, DM 38,-

ISBN 3-924245-29-0

Heinz Gess

**Vom Faschismus zum
Neuen Denken**

C.G. Jungs Theorie im

Wandel der Zeit

1994, 349 Seiten, kt, DM 48,-

ISBN 3-924245-33-9

Bernard Görlich

Alfred Lorenzer

Der Stachel Freud

Beiträge zur

Kulturismus-Kritik

1994, veränd. Neuausg., 192 S., kt,

DM 38,-, ISBN 3-924245-34-7

Hans-Ernst Schiller

Bloch-Konstellationen

Utopien der Philosophie

1991, 192 Seiten, kt, DM 28,-

ISBN 3-924245-20-7

M. Horkheimer, E. Fromm u.a.

**Studien über Autorität
und Familie**

Forschungsberichte aus dem

Institut für Sozialforschung

Reprint, 1987, 966 Seiten, Ln,

DM 128,-, ISBN 3-924245-08-8

Gérard Noiriel

Die Tyrannei des Nationalen

Sozialgeschichte des Asylrechts

1994, 313 Seiten, Ln, DM 68,-

ISBN 3-924245-30-4

Noam Chomsky

Wirtschaft und Gewalt

Vom Kolonialismus

zur neuen Weltordnung

1993, 438 Seiten, kt, DM 58,-

ISBN 3-924245-31-2

Hermann Schweppenhäuser

**Ein Physiognom
der Dinge**

Aspekte des Benjaminschen
Denkens

1992, 158 Seiten, kt, DM 28,-

ISBN 3-924245-24-X

Hans-Ernst Schiller

An unsichtbarer Kette

Stationen kritischer Theorie

1993, 219 Seiten, kt, DM 34,-

ISBN 3-924245-25-8

Hermann Schweppenhäuser

**Vergegenwärtigungen
zur Unzeit**

Aufsätze und Vorträge

1986, 251 Seiten, kt, DM 22,-

ISBN 3-924245-04-5

...bei zu Klampen

Postfach 1963 21309 Lüneburg Tel. 04131/4 83 79 Fax: 4 83 36

EINLASSUNGEN

Jan Philipp Reemtsma

Folter

Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*

Aus einem Protokoll, aufgesetzt im Jahre 1662: »Wird gebunden; winselt, ›könne's nicht sagen‹; ›Soll ich lügen? Oh Weh, Oh Weh, liebe Herrn!‹ Bleibt auf der Verstockung. Der Stiefel wird angetan und etwas zugeschraubt. Schreit: ›Soll ich denn lügen, mein Gewissen beschweren? Kann hernach nimmer recht beten!‹ Stellt sich weinend, übergeht ihr aber kein Auge. ›Kann wahrscheinlich nicht, und wenn der Fuß herab müßte!‹ Schreit sehr ›Soll ich lügen, kann's nicht sagen!‹ Obzwar stark angezogen, bleibt sie jedoch auf einerlei. ›Oh, ihr zwingt einen!‹ Schreit jämmerlich: ›O lieber Gott! Sie wollt's bekennen, wenn sie es nur wüßte; man sage ja, sie solle nicht lügen!‹ Wird weiter zugeschraubt. Heult jämmerlich. ›Ach liebe Herrn, tut mir nicht so gar. Wenn man euch aber eins sagt, wollt ihr gleich wieder ein anderes wissen!‹«

»Folter« ist ein Wort wie aus fernsten Zeiten, »Folterkeller« sagen wir, und meinen finstere, feuchte Gewölbe, »Folterknecht« sagen wir, und das ist ein Rohling mit Kapuze. »Mittelalter« assoziieren wir, und »Hexenverfolgungen«, obwohl die Hexenverfolgungen in die frühe Neuzeit gehören, und nicht ins Mittelalter, und obwohl die Folter zwar ein Phänomen *auch* des Mittelalters gewesen ist, aber durchaus nicht *nur*. »Folter« – jedenfalls ist das etwas, weit weg in der Zeit, etwas Überwundenes, Archaisches. Wir wissen, daß es in der Gegenwart Folter gibt – aber wir sagen: es gibt sie »noch«.

Allerdings wissen wir erstaunlich viel über die »mittelalterliche Folter«. Fragen wir irgendein Kind aus der Grundschule. Es wird uns etwas von Daumenschrauben erzählen, von der Streckfolter – als wäre es gestern gewesen. Was sagt man, wenn jemand mit einer Überraschung nicht herausrückt? »Nun spann mich doch nicht auf die Fol-

ter!« Und hinter dem Ausdruck »jemanden durchschauen« steckt die Anweisung, jemanden so zu strecken, daß man durch den Leib des Gemarterten den Schein einer Kerze erkennen kann.

Unser kollektives Bewußtsein ist geprägt von der Erinnerung an grenzenlose Qualen Ungezählter, und doch – oder deshalb? – reden wir von der Folter wie von einer Sache weit vor unserer Zeit. Gleichzeitig lesen wir Zeitung. Wir lesen die Berichte von Amnesty International, wir wissen um die Folter in dieser Welt, in unserer Zeit, wir wissen um die Modernität der Folter. Wenn wir ein wenig mehr nur lesen als die Schlagzeilen, daß in soundsoviel Ländern die Folter an der politischen Tagesordnung sei, dann lesen wir, was das bedeuten kann – und wir legen die Zeitung weg, klappen das Buch zu. Nichts ist verständlicher.

Wenn man sich aber über die politische Wirklichkeit der Zeit, in der man lebt, nicht täuschen will, muß man zur Kenntnis nehmen, was in ihr vorgeht, und da reicht das bloße Wort »Folter« nicht aus. »Als ich den Schlüssel ins Schlüsselloch meiner Wohnungstür steckte, wurde mir klar, was hier vor sich ging, denn sie zogen plötzlich heftig von drinnen an der Tür und brachten mich zum Stolpern. Ich wich zurück und wollte fliehen, doch zwei Schüsse (einer in jedes Bein) beendeten meinen Fluchtversuch. [...] [Sie] schleiften mich an Händen und Füßen über die Türschwelle meines Hauses. [...] Einige Minuten später [...] zogen sie mich mit Gewalt auf den Boden eines Autos [...] und die Fahrt begann. Zu viert holten sie mich aus dem Wagen [...] sie trugen mich eine kurze Strecke durch einen Raum und warfen mich auf einen Tisch. Sie fesselten mich an Hand- und Fußgelenken an alle vier Ecken des Tisches. Die erste Stimme, die ich so gefesselt vernahm, gehörte jemandem, der sich als Arzt ausgab. Er sagte mir, ich hätte schwere Blutungen an den Beinen erlitten und sollte daher besser keinen Widerstand leisten. Danach war die Stimme eines andern Mannes zu hören. Er sagte, er sei ›Der Oberst‹ und fügte hinzu, sie wüßten, daß ich nichts mit dem Terrorismus oder der Guerilla zu tun hätte, daß sie mich aber foltern würden, weil ich ein Gegner der Regierung sei. Weil ich angeblich nicht verstanden hätte, daß es in unserm Lande keinen politischen Freiraum gäbe, um sich dem ›Prozeß der nationalen Erneuerung‹ der Regierung zu widersetzen. [...] Tagelang wurde ich mit Stromstößen an Zahnfleisch, Brustwarzen, Genitalien, Bauch und Gehörgängen gefoltert. Ohne daß ich

es beabsichtigt hatte, gelang es mir, sie in Wut zu versetzen, da sie mich – ich weiß nicht, aus welchem Grund – mit den Folterungen zwar zum Schreien brachten, und mein Körper sich aufbäumte und erzitterte, ich dabei aber nicht das Bewußtsein verlor. Daraufhin begannen sie, mich systematisch und rhythmisch mit Holzstäben zu prügeln, auf Rücken, Gesäß, Waden und Fußsohlen. [...] Diese Behandlung setzten sie mehrere Tage fort, abwechselnd mit elektrischen Schlägen. [...] Während der Zeit zwischen den Folterungen hängten sie mich mit den Armen an Haken auf, die in der Wand des Kerkers fest eingelassen waren. Einige Male warfen sie mich auf den Foltertisch und streckten mich, indem sie meine Hände und Füße an irgendein Gerät banden, das ich nicht beschreiben kann, weil ich es nicht sehen konnte, aber ich hatte das Gefühl, sie würden mich in Stücke reißen.«

Das war in Argentinien, im Jahre 1978, dokumentiert im Bericht, der den Titel »Nie wieder!« trägt. In Argentinien wird heute nicht mehr gefoltert; die Militärs sind nicht mehr an der Macht; aber Verbrechen wie das geschilderte sind ohne Strafe geblieben.

Es ist kaum möglich, solche Berichte zu lesen ohne zu denken »Wie kann jemand sowas tun?« Die Frage ehrt uns, aber sie ist dumm. Daß »jemand sowas tun« kann, ist historisch nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Das soll nicht heißen, daß jeder und zu jeder Zeit fähig wäre, sowas zu tun, aber das soll heißen, daß in der Geschichte kaum jemals Regime, die ihre Herrschaft durch Folter sichern wollten, Personalsorgen gehabt hätten. Das ist eine Tatsache. Es ist wichtig, sie zur Kenntnis zu nehmen, bevor man weiterredet.

Zweitens muß man sich von der Vorstellung trennen, der Folterer sei ein Sadist. Wohl gibt es unter den Folterern Sadisten. Es gibt solche, die sich an den Leiden ihres Opfers weiden, es gibt solche, die beim Quälen sexuelle Lust empfinden, es gibt solche, die Vergnügen empfinden, wenn sie der Mutter, die ihre verschwundene Tochter sucht, ein Fotoalbum vorlegen, und wenn die Mutter es aufschlägt, sind da Bilder von blutigen Leichen, und der wachhabende Offizier fragt, ob die Tochter dabei sei. Das gibt es. Aber diesen Typ braucht es nicht für die Etablierung eines Folterregimes. Wäre man auf ihn *angewiesen*, man käme in Schwierigkeiten. Für die Folter braucht es vor allem normale Menschen, solche wie Sie und mich.

Drittens ist Folter nichts, was aus den dunklen Bereichen vor aller Zivilisation stammt, und plötzlich über uns hereinbricht. Die Folter ist ein Teil unserer Zivilisation – kein notwendiger Bestandteil, steht zu hoffen, aber ein möglicher, und keiner, der zu ihr in prinzipiellem Widerspruch steht.

Um die Gegenwart der Folter zu verstehen, muß man ihre Geschichte kennen. Aus ihrer Geschichte kann man erkennen, was sie gewesen ist, und was sie heute noch ist: ein Mittel zur Sicherung von Herrschaft von Menschen über Menschen. Die sozusagen klassische Definition der Folter, sie sei ein Mittel, um Geständnisse zu erpressen, reicht bei weitem nicht aus. Sie beschreibt nur einen möglichen Anwendungsfall der Folter.

Überall, wohin unsere Geschichtsschreibung reicht, wurde gefoltert. Das klassische Griechenland folterte. Die Folter war an der Tagesordnung. Wer war ihr mögliches Objekt? Die Antwort kann eindeutig gegeben werden: der Sklave. Nie der Freie. Der Sklave konnte gefoltert werden, wenn man ihn des Diebstahls oder irgendeines anderen Verbrechens verdächtigte. Der Sklave konnte auch gefoltert werden, wenn sein Herr verdächtigt wurde. Der Herr konnte in solchem Falle seinen Sklaven zur Folter anbieten. Der Humor des Aristophanes hat sich in den »Fröschen« auch an diesem Verfahren geübt: »Xanthias: Hol mich der / Und jener, wenn ich jemals hiergewesen / Und auch ein bißchen nur gestohlen hab! / Sieh her, ich will ganz ehrlich mit dir handeln! / Nimm meinen Burschen da und foltre ihn, / Und findest du ihn schuldig, schlag mich tot. / Aiakos: Ein billig Wort! Und schlag ich dir den Kerl / Zum Krüppel, geb ich Geld dir für den Schaden.« Im Falle der Unschuld des Herrn mußte der am Leibe des Sklaven angerichtete Schaden nämlich vergütet werden.

In der strikten Grenzziehung, wer der Folter unterworfen werden darf und wer nicht, wird deutlich, daß die Folter zur Festigung einer Grenzziehung zwischen Beherrschten und Herrschenden da ist. Der Sklave ist ein Objekt, dem man die Haut abziehen darf, die Glieder ausrenken, über Feuer rösten – der Freie ist jemand, bei dem man das nicht darf. In Rom wurde diese Grenze auch öffentlich demonstriert. Solche Demonstrationen wurden in die öffentlichen Massenmorde, die wir unter dem Namen »Gladiatorenspiele« kennen, integriert. Es wurden in den Stadien nicht nur die bekannten Zweikämpfe betrachtet, nicht nur das Aufeinanderhetzen von Tier auf Tier, von Mensch auf

Tier, von Mensch auf Mensch, sondern man zeigte auch gern das langsame Zu-Tode-Foltern von Menschen. »Wir haben«, sagt Tertullian, »dort die Entmannung des Atys gesehen, und einer, der lebend verbrannt wurde, erschien in der Tracht des Herkules.« Oder jemand mußte als Mucius Scaevola seine Hand in ein Kohlebecken legen bis sie verschmort war.

Die Öffentlichkeit der Folter war auch ein Abschreckungsmittel. Als das Heer des Spartacus – sein Aufstand war der einzige Sklavenaufstand, der Rom jemals in ernstliche Schwierigkeiten gestürzt hatte – besiegt war, wurden die Überlebenden, zehntausend sollen es gewesen sein, entlang der Via Appia gekreuzigt. Die Kreuzigung, eine Todesart, der der Freie in der Regel nicht, und der römische Bürger keinesfalls unterworfen werden durfte, ist ein Sterben, das sich bis zu drei Tagen hinziehen kann. Denken Sie sich zehntausend Menschen, vielleicht alle zehn Meter einer, das sind hundert Kilometer, schreiend, dann stöhnend Stunde um Stunde bis zum Tod.

Mit dem Ende der Republik und der Errichtung einer Monarchie, zunächst durch Caesar, dann durch Augustus, wird die Grenze zwischen Freien und Sklaven, was das Merkmal »folterbar« angeht, durchlässig. Der rechtswidrigen Tötung der catilinarischen Verschwörer durch den amtierenden Consul Cicero sollen, so die Gerüchte, Folterungen vorangegangen sein. Wenn es wahr ist, dann in aller Heimlichkeit. Die erste verbürgte Folterung eines freien römischen Bürgers fand unter Augustus statt. Er verdächtigte, zu unrecht übrigens, einen Mann eines versuchten Attentats auf ihn. Der Verdächtige wird gefoltert und ermordet. Ab dann setzt es sich durch, daß jeder eines Majestätsverbrechens Angeklagte gefoltert werden kann. Im Laufe der Jahrhunderte schreitet der Prozeß der Verselbständigung der Staatsmacht, ihre Entpolitisierung und Militarisierung und ihr zunehmend absolut werdender Herrschaftsanspruch fort. Ihn begleitet die Anwendung der Folter gegen immer weitere Kreise. Schließlich ist der Kaiser der einzige, der der Folter nicht unterworfen werden darf.

Nach dem Zerfall der römischen Militärmonarchie zerfällt auch die institutionalisierte und gesetzlich kodifizierte Folter. Wo keine geregelten Gerichtsverfahren mehr durchgeführt werden, wird auch nicht mehr nach gerichtlicher Verordnung gefoltert – was nichts über die tatsächliche Verbreitung der Folter aussagt. Im siebenten Jahrhundert wird die Folter verboten – von der christlichen Kirche.

Im dreizehnten Jahrhundert wird die Folter offiziell wieder eingeführt – von der christlichen Kirche. In der Zwischenzeit gab es die Folter – wohlgemerkt: als Institution – nicht. Ich rede von der Institution, nicht von dem, was Raub- und Kriegszüge und Plünderungen begleitet hat, nicht von gewissermaßen »eruptiven« Gewaltexzessen, zu denen immer nicht nur das Totschlagen, sondern auch das Totquälen von Menschen gehört hat. Ich rede auch nicht von sadistischen Individuen, die, wo sie die Macht dazu haben, ihren Sadismus auch in ihrer Funktion als Machthaber ausleben. Die Unterscheidung, die ich damit treffe, ist diese: Individuelle sadistische Akte kommen vor, wo es sadistische Individuen gibt, die die Macht haben, ihren Vorlieben gemäß zu handeln. Die institutionalisierte Folter sucht sich ihre Exekutoren. Mit ihr werden von Machthabern spezielle Funktionsträger, zuweilen reguläre Berufe geschaffen. In *diesem* Sinne wird die Folter im siebenten Jahrhundert verboten, in *diesem* Sinne wird sie im dreizehnten Jahrhundert, nachdem man etwa ein Jahrhundert zuvor bereits mit ihr experimentiert hat, wieder eingeführt.

Die Folter wird durch päpstliches Dekret, durch die Bulle »Ad extirpandam« eingeführt, 1252. Die Ausbreitung der Folter über ganz Europa erfolgt durch die Ausdehnung des kirchlichen Unterwerfungsapparates, die Inquisition. Da die Kirche, wie jede Institution mit langer Tradition, Probleme hatte, frühere Edikte einfach zu ignorieren, blieb formal das Verbot der Teilnahme Geistlicher an Folterungen bestehen. Man kann auch so interpretieren: Dadurch, daß die Ketzerei zu einem Vergehen gemacht wurde, das von Staats wegen verfolgt werden mußte, gewann die Kirche über den Weg der Anzeige und Anklage eine Durchgriffsmöglichkeit gegen potentiell jeden Europäer. Durch das – natürlich nicht immer eingehaltene – Verbot der aktiven Teilnahme von Geistlichen an Folterungen setzte die Kirche die Praxis der Folter in der profanen Gerichtsbarkeit durch.

Dazu kam, daß, motiviert durch Bevölkerungswachstum, Wachstum der Städte, Ausbreitung des Handels, Ausbau von Verkehrswegen, kurz: durch den zivilisatorischen Schub des Hochmittelalters das Bedürfnis nach kodifizierten Regeln, nach Vorschriften, Gesetzen, wuchs. Die »Gottesurteile« wurden 1215 durch ein Konzil verboten. Gelehrte begannen das römische Recht zu studieren, und bemühten sich, es der Gegenwart anzupassen. 1231 wird in Verona die Folter in das Gesetzbuch aufgenommen, Friedrich II. nimmt sie in seine sizili-

sche Konstitution, und 1252, wie gesagt, folgt der Erlaß, daß sie gegen Ketzerei angewendet werden muß – dem Anspruche nach weltweit.

In den Gesetzbüchern finden wir wieder eine klare Klassengrenze. In der Regel ist der Hochadel ausgeschlossen, sowie der Klerus. Je nach Bevölkerungszusammensetzung auch der wohlbeleumdete Bürger, die Vorsteher der Zünfte, der niedere Adel. Und es gibt die Ausnahmen nach humanen Gesichtspunkten, die gelten, so lange sie gelten: Frauen, jedenfalls schwangere Frauen, Kinder bis zu einem bestimmten Alter. Für die Delikte, die die Inquisition verfolgt, gibt es keine Grenzen. Wer der Ketzerei angeklagt ist, er sei, wer er sei, darf gefoltert werden. Das gilt nach Meinung mancher, nicht aller Kommentatoren, sogar für den Papst. Begründung: Gott sei der erste Inquisitor gewesen, wie ersichtlich ist aus seiner Frage im Paradiese: »Wo warst du Adam?« und später: »Kain, wo ist dein Bruder Abel?«. Die Inquisition ist also dem Anspruche und der Wirklichkeit nach eine Organisation grenzenloser, totaler Herrschaft, die eigentliche Stellvertretung Gottes auf Erden. Ihr ist jeder unterworfen. Jeder und ganz. Die Inquisition ist die erste Organisation, die das Gedankenverbrechen kennt. Aufgabe des Inquisitors ist es, die »geheimen Gedanken« der Gefangenen festzustellen.

Formal war die Folter Teil eines Untersuchungsverfahrens. Wichtig war aber nicht das Geständnis als Voraussetzung des Schuldspruches. Der Inquisitor konnte nach Gutdünken schuldig sprechen. Wichtig war das Geständnis als Akt der Bekehrung. Die Bekehrten, so meinte man, würden durch ihr Beispiel die von ihnen Verführten dazu bringen, es ihnen nachzutun. Untrügliches Zeichen wirklicher Bekehrung des Herzens sei aber, dem Jesusworte zu folgen, das bisher Liebste zu verlassen und Anzeige gegen seinen Nächsten zu erstatten.

Das Verfahren des Inquisitionsprozesses war hochgradig ritualisiert, es stellte auch das Muster der profanen Untersuchungsverfahren. Zunächst wurde der Inquisit ermahnt zu gestehen. Gestand er nicht, wurde er entkleidet und abermals ermahnt, wobei man ihm die Foltergeräte zeigte und ihre Anwendung erläuterte. Gestand er nicht, wurde er gefoltert, in steigendem Grade. Meist stand am Anfang das Zerquetschen der Finger, Hände, Füße und Beine, dann folgte das Ausrenken der Gelenke, schließlich das Peitschen und Brennen, wobei am Ende auch die Kombination aller Methoden stehen konnte. Am Ende

des Inquisitionsprozesses steht in der Regel die Hinrichtung, das öffentliche Verbrennen. Auch die Hinrichtungsarten am Ende der profanen Prozesse sind von extremer Grausamkeit. Das bloße Köpfen ist Angehörigen der Oberklassen vorbehalten. Eine Todesstrafe wie das sogenannte Rädern ist nichts als die Fortsetzung der Folter bis zum Tode, zumal dann, wenn dieser nicht direkt am Ende der Hinrichtungszeremonie herbeigeführt wird, sondern der zerschlagene Leib – auf das Rad gebunden – zur Abschreckung ausgestellt wird und der Tod erst nach Tagen eintritt.

Von der kirchlichen Einführung der Folter bis zur sogenannten Abschaffung ist Europa ein Schlachthaus. »Es gab kaum jemanden, der nicht zumindest einmal in seinem Leben eine Hinrichtung miterlebte und von ihr tief beeindruckt war«, schreibt Richard van Dülmen in seinem Aufsatz über die »Hinrichtungsrituale der frühen Neuzeit« lakonisch und Fernand Braudel merkt in seinem Buch »Der Handel« an: »Die Galgen, die in ganzen Trauben von den Ästen der Bäume baumelnden Gehenkten, die sich auf so vielen alten Darstellungen als winzige Figürchen gegen den Himmel abzeichnen, sind [...] bloß ein realistisches Detail: Sie gehörten damals zur Landschaft«, und er zitiert einen Zeitgenossen: »...in der Fastenzeit besagten Jahres 1559 Carput aus dem Rouerge verbrannt; Ramon gerädert; Arnaut mit glühenden Zangen gezwickt; Bourqet gesechsteilt, Florimon gehängt; le Négut beim Pont de Valandre vor dem Garten von Fourié gehängt; Pouriot bei LaRoque des Arcs verbrannt...«; und C. V. Wedgwood zitiert in ihrem Buch über den Dreißigjährigen Krieg aus einem 1620 in London publizierten Reisebericht: auf der Straße von Dresden nach Prag habe ein Reisender »mehr als hundertvierzig Galgen und Räder, an denen Diebe hingen, einige noch frisch, andere schon halb verfault, und die Kadaver von Mördern, denen auf den Rädern Glied für Glied zerbrochen worden war« gezählt. Foucault zitiert in »Überwachen und Strafen« einen Rückblick aus dem 19. Jahrhundert auf die ihm vorangegangenen: »Ich habe gesehen, wie die Erde mit Rädern, Galgen, Prangern übersät war; ich habe gesehen, wie Skelette auf den Straßen scheußlich verstreut waren.«

Die Folter, die der Hinrichtung vorauszugehen pflegt, findet im Verborgenen statt, aber der Gemarterte wird vor der letzten, der letalen Folterung ausgestellt, sie wird an ihm öffentlich vollzogen, sein Körper wird als Leichnam demonstriert, und oft noch an der Leiche,

was der Lebende nicht mehr aushalten konnte – gleichwohl mit der Folter nicht nur das offenbar-Entsetzliche, sondern auch das verborgen-Unheimliche assoziiert wird. Zudem muß man, wenn man sich ein Bild der Realität Europas vom dreizehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert machen will, nicht nur an die Hinrichtungsrituale – van Dülmen nennt sie die »größten Volksschaustellungen der traditionellen Gesellschaft« – und die Millionen Opfer dieser grausamen Strafjustiz denken, sondern auch an diejenigen, die dem Untersuchungsverfahren unterworfen waren, aber gleichwohl freigesprochen wurden. Eine Statistik über Hexenprozesse – in denen Folterung in fast allen Fällen vorgenommen wurde – zeigt, daß in manchen Regionen über die Hälfte der Angeklagten nicht für schuldig befunden wurde. Das bedeutet, daß zu den Millionen Hingerichteter eine ähnliche, vielleicht größere Anzahl solcher dazugerechnet werden muß, die die Folter erund überlebt haben und als lebende Beispiele obrigkeitlicher Machtvollkommenheit weiterlebten – nicht selten, da von Henkerhand berührt und also unrein, als Ausgestoßene. Wer nach der Folter für unschuldig erklärt wurde, mußte – nur dann wurde er entlassen – schwören, seinen Peinigern nichts nachzutragen. Man denke nicht, man habe nicht gewußt, was man tat. »Es gibt jetzt mehr Arten von Folterungen als Glieder am menschlichen Leibe«, heißt es in einem Text aus dem frühen siebzehnten Jahrhundert. »Oft kommt es vor, daß man sie an einem Menschen fast alle zusammen in Anwendung bringt.« Und der Text »erwähnt von den Arten der Folter: Anbrennen des ganzen Körpers; Einschließen in den sogenannten ehernen Stier, der glühend gemacht wurde; Einschütten großer Mengen Urin in den Mund des Delinquenten; erzwungene Schlaflosigkeit; Quälen des bereits gefolterten Körpers durch Bienen- oder Wespenstiche; Auflegen von Essig, Salz und Pfeffer auf die Wunden; Schwefeleinguß in die Nase...«.

Auch in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Folter ist die Frage Wer?-Wen? nicht müßig. Die Anwendung der Folter ist ein Klassenphänomen, nur der Angehörige der Unterklassen ist unmittelbar auch bei geringen Delikten von Folter und besonders qualvollen Hinrichtungsarten bedroht. Je weiter »oben« einer in der sozialen Hierarchie steht, desto genauer bestimmt muß die Ausnahme sein, die man von der Regel macht, daß er der Folter nicht unterworfen wird. Zudem ist die Hinrichtung eines Adligen kein Schauspiel für die Menge. Immer aber ist das Majestätsverbrechen die Ausnahme und – dem Anspruche

nach – gilt die Regel der Klassengrenzen für den Herrschaftsanspruch der Kirche nicht. Ihr Verdachtsanspruch mit allen Konsequenzen ist universal. Faktisch setzen sich natürlich auch in den Inquisitions- und Hexerei-Verfahren Klassenverhältnisse durch, aber es kann Ausnahmen geben, und wichtig bleibt der durch die Institution der Inquisition befestigte Anspruch der Kirche als wohl erste historische totalitäre Einrichtung.

Die Propaganda für die »Abschaffung der Folter« – d. h. die Abschaffung jenes Verfahrens, das kirchlich eingeführt und profan übernommen worden war – wird als eine intellektuelle und moralische Leistung der Aufklärung angesehen, ihre Durchsetzung als eine der bürgerlichen Revolution, speziell der von 1789. Das ist eine Legende, wenn auch eine bezeichnende. Gegen die Folter dürften Menschen gesprochen haben, seit es sie gibt, und die Polemik gegen sie kann sich mit ihrer Fortexistenz sehr gut vertragen. Schon Aristoteles kannte das Argument, daß manche unter der Folter alles bekennen, und Geständnisse unter der Folter wertlos seien. Seit Beginn des Buchdrucks finden wir Schriften, die gegen die Folter argumentieren – für ihre Abschaffung oder doch wenigstens Einschränkung –, meist in Verbindung mit einer Kritik der Hexenprozesse. Per Dekret oder Gesetz abgeschafft wird die Folter in den europäischen Staaten ab Mitte des achtzehnten Jahrhunderts (Ausnahme: England 1689), es zieht sich dieser Prozeß bis weit in das neunzehnte hinein. Zurückgegangen aber ist sie – sowie die Häufigkeit der besonders grausamen Hinrichtungsarten – bereits im siebzehnten Jahrhundert.

Als Ursache dafür ist vor allem die Schwächung der Kirche als politischer Macht zu sehen – und der Umstand, daß keine andere Institution, auch der Staat nicht, als vergleichbar totalitäre Einrichtung an ihre Stelle tritt. England, wo unter Heinrich VIII. die Kirche dem Staat untergeordnet wird, ist Vorreiterin bei der Abschaffung der Folter. In Spanien, wo seit den reyes catolicos der Staat auch direkte Durchsetzungsmacht der kirchlichen Ansprüche war, wird die Inquisition erst nach Besetzung durch die napoleonischen Heere abgeschafft – und nach deren Abzug wieder eingeführt, bis sie dann ein paar Jahrzehnte später endgültig abgeschafft wird.

Man ist der Grausamkeiten müde – und der Rechtfertigungen. Es setzt sich, anders kann man es nicht sagen, ein anderes Selbstbild durch. Die Haltung eines Montaigne, der in einem Essay über den

Kannibalismus die Barbarei seiner Gegenwart charakterisiert, ist im sechszehnten Jahrhundert noch die Ausnahme, im achtzehnten und neunzehnten wird sie zum Anspruch: »Ich denke, es sei weit ärgere Barbarei dabei, einen Menschen lebendig zu fressen als tot zu fressen; einen Körper durch Qualen und Martern zu zerfleischen, der noch alle seine Gefühle hat, ihn bei langsamem Feuer zu braten, durch Hunde und Schweine zerreißen zu lassen (wie wir dergleichen nicht etwa bloß gelesen, sondern noch erst kürzlich gesehen haben, und das dazu nicht etwa unter alten Erbfeinden, sondern unter Nachbarn und Bürgern eines und desselben Staates; und was das ärgste ist, unter dem Vorwande der Religion und der Rechtgläubigkeit!)« Am Vorabend der Französischen Revolution stürmt eine Schar Pariser Bürger das Schafott und verhindert eine Hinrichtung durch das Rad. Jahrzehnte zuvor war das Rädern noch ein beliebtes Schauspiel für die Menge gewesen – jetzt findet man diese Barbarei abstoßend. Die Schriften der Aufklärer gegen die Grausamkeit sind nicht Ursache der Abschaffung der Folter gewesen, sondern Ausdruck einer allgemein werdenden Stimmung gegen die Grausamkeit, und der sich durchsetzenden Überzeugung, daß es keine politischen oder religiösen Ziele gibt, zu deren Verfolgung alles erlaubt ist. Mehr kann Ihnen über dieses Phänomen kein Historiker sagen.

Die Folter ist nie abgeschafft worden. Vor allem in den Kolonien existierte sie weiter als permanenter Massenterror einer unterworfenen, teilweise versklavten Bevölkerung gegenüber. Über die Verhältnisse in den Südstaaten Amerikas braucht Charles Dickens in seinem Reisebericht nichts weiter zu tun als aus Zeitungen die »besonderen Kennzeichen« entlaufener Sklaven zu zitieren – es sind die Spuren erlittener Folter. Dem Selbstbild der bürgerlichen Gesellschaft aber, Trägerin nicht nur technischen, sondern auch humanitären Fortschritts zu sein, konnte die koloniale assimiliert werden als »noch zu überwindende« Greuel. Die Abschaffung der Sklaverei und mit ihr der Folter nach dem amerikanischen Bürgerkrieg wäre hierfür das Paradigma. Anders aber als die Fortexistenz der Folter in der »Peripherie« verhält es sich mit ihr im »Herzen« der bürgerlichen Gesellschaft. Die Folter ist faktisch auch in Europa nicht abgeschafft worden. Im Schweizer Kanton Zug wird noch im Jahre 1869 mit Daumenschrauben gefoltert, in Spanien geschieht im Jahre 1893 dies: Bei einer Aufführung des »Wilhelm Tell« in Barcelona explodiert im Zuschauer-

raum eine Bombe. In darauffolgenden Razzien werden Tausende als Anarchisten Verdächtige »verhaftet und in die Verliese von Montjuich geworfen, jenes berühmte Gefängnis, das mehr als 200 Meter über dem Meer aufragt und dessen Kanonen sowohl den Hafen wie die Stadt Barcelona beherrschten, damit jeder Aufruhr in dieser Stadt [...] im Keim erstickt werden kann. Mit der Zeit waren die Zellen so überfüllt, daß die neu ankommenden Häftlinge auf die Kriegsschiffe unten im Hafen gebracht werden mußten.« Es »wurde erbarmungslos gefoltert [...] die Gefangenen wurden mit glühenden Eisen gemartert, durch Peitschenhiebe dazu gezwungen dreißig, vierzig, fünfzig Stunden hintereinander im Kreis zu laufen und anderen Torturen unterworfen, die im Lande der Inquisition heimisch waren.« So Barbara Tuchman in ihrem Buch über die Jahrhundertwende, »Der stolze Turm«. Montjuich ist gleichsam der symbolische Ort der Fortexistenz der Folter nach ihrer Abschaffung. In Montjuich existieren *noch* die Instrumente der »mittelalterlichen« Folter, und die Kenntnis ihrer Anwendung ist vorhanden, und Montjuich ist *schon* beinahe ein »modernes« Konzentrationslager mit den dafür typischen Methoden der Menschenquälerei.

Die im ersten Weltkrieg angewendeten psychiatrischen Methoden, um sogenannte »Kriegsneurotiker« wieder »frontverwendungsfähig« zu machen, sind als »Folter« nicht nur wegen ihrer Grausamkeit zu bezeichnen, sondern auch wegen ihrer klaren Funktion, eine Gruppe von Menschen, die sich einem Befehlsgefüge zu entziehen droht, zu unterwerfen und zu bestrafen: »Aphonikern wurden Spreizsonden in den Kehlkopf eingeführt, damit sie wieder sprechen lernten – im Schrei der Todesangst. Soldaten, die zwanghaft erbrachen, wurden gezwungen, das Erbrochene wieder zu verzehren. [...] Sinus- und später faradische Ströme wurden durch den Körper gejagt, was zum Vernichtungsschmerz im Bereich der Nervenbahnen führte [...] Im Anschluß an diese und andere ›Kuren‹ mußten die so ›Behandelten‹ oft zwangsexerzieren bis zum physischen Zusammenbruch.« So Karl Heinz Roth über die »Modernisierung der Folter in den beiden Weltkriegen«.

Die Folter ist hier gleichsam »maskiert« als psychiatrische Therapie, und so hat sie die Geschichte der Sowjetunion bis zu ihrem Ende (und, wie man hört, darüber hinaus) begleitet. Aber, wie wir wissen, nicht nur auf diese Weise. Spätestens seit den Schauprozessen unter

Stalin ist in der Sowjetunion die Folter eines der Mittel zur Zerstörung gesellschaftlicher Opposition. Genannt aber wird sie dort so wenig wie in Deutschland, wo sie ab 1933 wieder offen als Herrschaftsmittel auftritt – das *Wort* bleibt nach wie vor Tabu. »In den Anfangsjahren«, schreiben Tuchel und Schattenfroh über »Die Zentrale des Terrors« in der Berliner Prinz-Albrecht-Straße, »ähnelte die Folter einer wüsten Prügelei, bei der die Häftlinge mit Stöcken, Riemen und Peitschen oft bis zur Bewußtlosigkeit geschlagen wurden. Die Berichte zeigen einen im wesentlichen immer wiederkehrenden Ablauf: Der eingelieferte Häftling kam in eines der Büros im Mansardengeschoß, wo die KPD- und SPD-Referate saßen. Hier – und nicht im Keller – wurden die Vernehmungen samt Folter durchgeführt. Der Gestapo-Beamte stellte, oft eingeleitet durch einige harmlose Bemerkungen, eine direkte Frage. Erhielt er nicht die gewünschte Auskunft, wurde der Gefangene von dem Vernehmungsbeamten selbst oder von herbeigerufenen ›Hilfskräften‹ zusammengeschlagen. [...] War der Gefangene so zerschlagen, daß er beim besten Willen nicht mehr antworten konnte, wurde er in seine Zelle zurückgeschickt. [...] Bei einigen Häftlingen zogen sich diese Mißhandlungen über Wochen hin. Später dann wurde die Folter, verharmlosend als ›verschärfte Vernehmung‹ bezeichnet, bürokratisch genau geregelt und systematisiert. Ein interner Erlaß vom 12. Juli 1942 gestattete ihre Anwendung ohne vorherige Genehmigung bei neun Häftlingsgruppen.« Daß man dann, wie in Montjuich, ganz bewußt auf die Tradition der »mittelalterlichen« Folter zurückgriff, zeigt das Experimentieren mit Methoden, die nicht nur aus dem kreatürlichen Wissen um die Möglichkeiten, Schmerzen zuzufügen, herrühren, sondern auf vorherige Lektüre schließen lassen, denn die Imitate der Folterinstrumente, die Fabian von Schlabrendorff beschreibt, – Daumenschrauben, spanische Stiefel, Streckbank – ohne ihre traditionellen Namen zu nennen und wahrscheinlich auch zu kennen, werden genau in der Ritual-Reihenfolge des mittelalterlichen Prozesses eingesetzt.

Sicherlich assoziiert man für die Herrschaft des nationalsozialistischen Deutschlands über große Teile Europas nicht den Begriff »Folter«, sondern den der »Lager«. Aber hier zeigt sich, daß die durch die Geste der Abschaffung der (um den juristischen Terminus zu wählen) »peinlichen Frage« erzeugte Fixierung des Begriffes »Folter« an ein gerichtliches oder staatliches Untersuchungsverfahren den

Blick auf historische Kontinuitäten verstellt. Natürlich ist es richtig, daß die nationalsozialistische Vernichtungspolitik ein anderer Vorgang ist als die staatsterroristische Unterwerfungspolitik, die auch andere Regime kennzeichnet. Dennoch sind beide »Politiken« miteinander verbunden, und man darf nicht vergessen, daß auch die Vernichtungslager Stätten permanenter Unterwerfung von Menschen gewesen sind, ebenso wie die nicht in erster Linie der Vernichtung, sondern nur dem Terror dienenden »klassischen« Konzentrationslager. Die Existenz der Gefangenen in den Lagern war von permanenter Folterdrohung bestimmt und durch die Anwendung eines der ältesten und wirksamsten Mittel zur Unterwerfung von Menschen: dem Hunger. Daß »Hunger« und »Folter« zu assoziieren nicht jedem gleich in den Sinn kommt, liegt daran, daß der Hunger im Untersuchungsverfahren der »peinlichen Frage« keine direkte Rolle gespielt hat.

Die Identifizierung der »Abschaffung der Folter« mit der Abschaffung der »peinlichen Frage« im gerichtlichen Untersuchungsverfahren führt auch zu einer sozialen Wahrnehmungsstörung bestimmten Arten der Folter gegenüber, wie etwa Hunger und Durst, sowie Isolationshaft und Schlafentzug. Nichtsdestoweniger gehören sie unmittelbar dazu. Ein Verteidiger der Folter, Hieronymus Christoph Meckbach, schreibt 1756: »Wir mögen ein Genus tormentorum nehmen, welches wir wollen, so ist solches der Gesundheit schädlich. Bei der Ausspannung auf der Leiter werden dem Inquisiten die Arme aus der Junctur gezogen und, wenn solche nicht recht wieder eingerichtet werden, davon lahm, und entsteht wohl eine Schwindung darauf. Sobald nun einer Schmerzen empfindet, kann er nicht sagen, daß er gesund sei; denn gesund sein und doch Schmerzen haben ist eine Contradictio. Wer ein solches Genus tormentorum erfinden könnte, das keine Schmerzen macht, gleichwohl aber den Inquisiten dadurch zum Geständnis bringen könnte, der würde fürwahr ein großes Praemium verdienen, und ein solches Mittel könnte alsdann nicht mehr die Marter oder die peinliche Frage genannt werden, sondern müßte alsdann ihm ein ganz anderer Name beigelegt werden. So wenig aber einer longitudinem in mari und das perpetuum mobile herauszubringen im Stande sein wird, so und noch weniger wird einer die Tortur ohne Schmerzen erfinden und durch solche den Inquisiten zum Geständnis bringen können. Zu dem Hunger braucht man zwar keine Instrumenta, die den Leib äußerlich affizieren und Schmerzen verursachen, den-

noch macht er viel größere und längere Schmerzen, als alle andere peinlichen Instrumenta verursachen können und ist der Gesundheit weit schädlicher, ja tödlicher; gleichwohl aber wird der Hunger als eine Tortur gebraucht. Brunnemann hat in seinem Inquisitions-Prozeß die Marter des beständigen Wachens für das beste Mittel gehalten, die Inquisiten dadurch ohne sonderliche Marter zum Geständnis zu bringen. Ob nun schon das beständige Wachen so große Pein nicht verursacht, so würde auch solches kein Mittel sein das Geständnis dadurch herauszubringen. Ein solcher Mensch würde auch endlich in delirium fallen, seiner Sinne beraubt und alsdann dessen Geständnis unbrauchbar sein, mithin dieses Mittel das Geständnis herauszubringen, mehr schädlich als nützlich werden. Denn was wollte man hernach mit einem in die Raserei verfallenen, oder närrisch und albern gewordenen Menschen und dessen Geständnis anfangen?« – Im Inquisitionsprozeß galten langdauernde isolierende Haft und Hunger als Mittel, die »peinliche Frage« zu vermeiden; »alle Autoritäten sind einig«, schreibt Charles Lea in seiner »Geschichte der Inquisition«, »in der Anerkennung der zwar langsamen, aber sicheren Erfolge dieser Untersuchungshaft. Dieser Umstand macht auch – was sonst schwer zu verstehen wäre – die unendliche Verzögerung vieler Inquisitionsprozesse verständlich, deren Protokolle auf uns gekommen sind. Drei, fünf und zehn Jahre sind ganz gewöhnliche Zwischenräume zwischen dem ersten Verhör und der schließlichen Überführung des Gefangenen. [...] Man wies darauf hin, daß eine wohlabgewogene Einschränkung der Nahrung nicht nur den Körper, sondern auch den Willen schwäche und den Gefangenen weniger widerstandsfähig mache gegen die Todesdrohungen, die mit Versprechungen der Gnade abwechselten. Hunger erwies sich in der Tat als eins der gewöhnlichsten und wirksamsten Mittel, um unwillige Zeugen oder Angeklagte zum Nachgeben zu bringen. Im Jahre 1306 erklärte Papst Klemens V nach einer amtlichen Untersuchung, daß in Carcassonne die Gefangenen ebenso durch die Härte des Gefängnisses und den Mangel an Betten und Nahrung wie durch die Folter zum Geständnis gebracht würden.« Da aber, wie gesagt, die Isolationshaft – wiewohl zum Repertoire der Foltertechniken – nicht zum Verfahren der »peinlichen Frage« gehörte, bedarf es der Sensibilität des Einzelnen, die Funktion der Maßnahme – die körperlich-seelische Unterwerfung bei lebendigem Leibe – zu erkennen und richtig zu benennen. Charles Dickens besuchte in

Philadelphia ein US-amerikanisches Gefängnis, dessen Strafvollzug darin bestand, dem Verurteilten nach dem Urteil eine Kapuze über den Kopf zu ziehen und ihn in seine Zelle zu führen, die er erst nach Verbüßung der Strafe wieder verlassen durfte. Für »gute Führung« wurde allenfalls die Vergünstigung irgendeiner Beschäftigung gewährt, Kontakt zu anderen Menschen – von der stummen Entgegennahme des Essens abgesehen – nie. Dickens schreibt, daß er, selbst in den miserabelsten Zellen englischer Gefängnisse, nie solches menschliches Elend gesehen habe, und daß ihn die Prügelstrafe human anmute gegen dieses Gefängnis.

Ob nach 1945 – Algerienkrieg, Vietnam, Griechenland, Brasilien, Chile, Guatemala, Iran unter dem Schah und unter Khomeini, viele der sogenannten »Ostblockländer«, Argentinien, Türkei, China – die Folter weltweit Hochkonjunktur hat, oder ob unsere gewachsene Aufmerksamkeit (soll heißen: die solcher Institutionen wie Amnesty International) und die besseren internationalen Informationsmöglichkeiten uns mehr sehen lassen als vorher, ist nicht zu sagen. Sagen läßt sich, daß wir in einer Welt leben, in der die Folter einerseits tabuiert ist, nämlich »eigentlich abgeschafft«, andererseits ein an unzähligen Orten angewandtes Herrschaftsmittel.

Die Folter ist nicht das Archaische, was über uns hereinbricht. Wenn wir über Folter sprechen, meinen wir nicht die Greuel, die überall dort geschehen können, wo zivilisatorische Ordnungen zerfallen, wo Menschen aus Grausamkeitslust, aus Angst, aus der Hoffnung, dem andern zuvorzukommen, warum auch immer übereinander herfallen. Wenn wir über Folter sprechen, so sprechen wir über Maßnahmen politischen Terrors, der Gebrauch macht von zivilisatorischen Tugenden, die wir uns im Laufe der Jahrhunderte angeeignet haben: Gehorsam, Pünktlichkeit, Umsicht.

Menschliche Grausamkeit finden wir in zweierlei Form: als vorzivilisatorischen Exzeß (die, um eine Formulierung Alexander Mitscherlichs zu verwenden, »heiße« Grausamkeit), und wir finden sie als Erscheinungsform der Zivilisation selbst (als »kalte« Grausamkeit). Die »heiße« Grausamkeit dient keinem Zweck außer ihrer selbst; die »kalte« wird eingesetzt, um vorgegebene Zwecke zu verfolgen, und – machen wir uns nichts vor – erfolgreich. Die politischen Kräfte, gegen die in Chile, in Argentinien die Folter eingesetzt worden war, sind zerschlagen. Die gegenwärtigen demokratischen Regierun-

gen verdanken ihre politische Stabilität unter anderem dem ihnen voraufgegangenen Terror und dem Ausschalten bestimmter politischer Kräfte. Sie verdanken ihre Stabilität außerdem der Angst vor einer Rückkehr des Schreckens. Und nicht nur der Angst vor der Rückkehr – der Fortdauer des Schreckens. Daß Jahre, Jahrzehnte der Folter ein Land über Generationen hinweg prägen, daß der Schrecken nichts ist, was mit dem Abtreten des Regimes erlischt, sei hier nur erwähnt. Wir lernen diese Vorgänge langsam verstehen, und uns wächst dadurch vielleicht ein Verständnis von Geschichte zu, das anders ist, tiefer geht als das gewohnte.

Die kalte, die zivilisierte Grausamkeit, ich sagte es, dient Zielen. Sie ist jedoch nicht verbunden mit einer bestimmten Ideologie. Kommunisten haben gefoltert wie Antikommunisten, Faschisten haben gefoltert und Antifaschisten, Antidemokraten haben gefoltert und Demokraten haben gefoltert. Christen foltern und Nicht-Christen foltern. Gefoltert wird der Fernste und der Nächste. Aber Voraussetzung der Folter ist, daß bestimmte politische oder weltanschauliche Ziele zu obersten Werten werden, denen sich alles andere unterzuordnen hat. Dort, wo der Kampf für bestimmte Ziele, und sei es der für die Wahrheit, zum Kreuzzug wird, folgt die Folter nach. Und wird oft erst bemerkt, wenn es zu spät ist.

Recht bekannt geworden ist das Milgram-Experiment: Versuchspersonen sollten anderen im Rahmen eines vorgeblichen wissenschaftlichen Experimentes Stromstöße versetzen, deren Schmerzhaftigkeit ihnen zuvor demonstriert worden war. Die Personen, denen sie angeblich Stromstöße versetzten, waren Schauspieler, und das Experiment drehte sich um die Frage, wieviele der Versuchspersonen wie weit gehen würden. Das Ergebnis war für jeden vorauszusehen und wahrlich keine Überraschung, der einmal mit offenen Augen ein Geschichtsbuch gelesen hat: Nur eine kleine Minderheit weigerte sich überhaupt, mitzutun, einige weigerten sich ab einem bestimmten Zeitpunkt, eine große Zahl ging bis zum Ende (d. h. vorgespielder Ohnmacht des Gegenübers). Spaß gemacht hat es wahrscheinlich keinem, aber alle, die bis zum Ende gingen, nahmen die Auskunft des Versuchsleiters, es sei wichtig, ja unerläßlich weiterzumachen, hin. Was sie eigentlich gemacht hatten, wurde ihnen erst später klar, als man ihnen den Sinn des Experimentes erläuterte. Sie waren schockiert.

Folterregime bilden natürlich ihre Folterer aus. Der berühmte »Mann von der Straße« ist auf die Dauer zu unsicher. Folterregime bilden die Folterer ähnlich als eine Elitetruppe aus wie das Militär seine Elitetruppe. Die Methoden zur Ausbildung der »Green Berets«, die man in dem Film »Full Metal Jacket« von Stanley Kubrick sehen konnte, und die Berichte über die Ausbildung der ESA-Männer, der griechischen Geheimpolizei, sind recht ähnlich. Aber das ändert nichts daran, daß ein Folterregime nicht darauf warten kann, bis es sich die geeigneten Leute ausgebildet hat. Es muß auf die zurückgreifen, die zur Verfügung stehen, und es stehen immer genügend zur Verfügung – im Militär, bei der Polizei, im Strafvollzug, in Psychiatrien, Krankenhäusern. Es stehen Schläger und Beamte, Soldaten und Ärzte zur Verfügung. Das ist eine Tatsache, die zur Kenntnis zu nehmen man nicht im Dienste eines irgendwie beschaffenen Menschenbildes vermeiden sollte. Es stehen solchen Regimen potentiell alle die zur Verfügung, die den von Montaigne stammenden und von der kürzlich verstorbenen amerikanischen Politologin Judith Shklar aufgenommenen Satz, das schlimmste, was wir tun könnten, ist, grausam zu sein, nicht oder nur mit Wenn oder Aber unterschreiben.

Was ist zu tun? Nichts, was nicht jeder wüßte. Kampf gegen jedes Regime mit totalitärem Anspruch und Kampf gegen jedes politische, religiöse, weltanschauliche Ziel, dem angeblich alles andere untergeordnet werden muß. Wo solche Ziele akzeptiert werden, wird auch die Folter akzeptiert. Nur eine einzige Norm muß als oberste und unbedingbare gelten: daß die Folter niemals Mittel zu irgendeinem Ziel sein darf. Daß Grausamkeit in jedem Falle das Schlimmste ist.

Was wäre die Begründung für eine solche absolute Norm? Ich sehe nur eine: daß wir eine Welt nicht wollen, in der das stattfindet, was etwa der Bericht der argentinischen Untersuchungskommission über Entführung, Folter und Mord dokumentiert, ausführlich dokumentiert – ich will es hier nur nennen, was mit Schlägen beginnt und mit Tritten, dann fortgeht mit Prügeln mit Knüppeln, Brettern, Eisenketten und Hämmern, mit denen man Füße und Hände zerschlägt; Untertauchen in Schmutzwasser – oder es ist einfach nur die Plastiktüte über dem Kopf, die kurz vor dem Ersticken abgezogen wird oder nicht; oder die Augenbinde, die so fest angezogen wird, daß die Augäpfel in den Schädel gepreßt werden, oder sie ist verschmutzt und es fressen sich Würmer in die Bindehaut; ausgedrückte Zigaretten auf allen Tei-

len des Körpers oder Versengen mit glühenden Nägeln; oder die Elektrizität: Elektroschocks an, wie es in unzähligen Protokollen heißt, allen besonders empfindlichen Teilen des Körpers, also: überall, und besonders an und in den Genitalien, im After, durch einen unter Strom stehenden Metallknüppel etwa, an den Brustwarzen, unter den Achseln, an Augen, Ohren, Zahnfleisch, Zunge (da krampfen sich Zungenmuskel und Schlund, daß nicht einmal mehr ein Schrei möglich ist); man zwingt Gefangene, kleine Elektroden zu schlucken und Speiseröhre und Magen werden von innen verbrannt; oder der Körper wird einfach auf einen Metallrost gelegt, der unter Strom gesetzt wird und dann mit Wasser übergossen, und war der Leib bereits zerschunden, ist es Salzwasser gewesen. Vergewaltigung von Frauen und Männern; lebendig Begrabenwerden; Scheinexekutionen; kochendes Wasser; Zerquetschen der Hoden; Abreißen der Haut von den Fußsohlen; tagelanger Durst und der Mund wird mit Pfeffer gefüllt; an den Händen aufhängen bis die Schultergelenke auskugeln, und die Füße berühren den Boden und der ist naß und steht unter Strom. Oder sie stecken eine Katze unters Hemd und die wird unter Strom gesetzt, daß sie den Mitgefolterten zerfleischt. Oder sie tun irgendwas davon dem eigenen Kind an und man muß zusehen. Oder sie lassen einen sitzen, nur sitzen, wie es einem ging, der mit vielen zwischen kurzen Schlafpausen einfach nur dasaß, Kapuze überm Kopf, ohne sich bewegen zu dürfen, saß, ohne sprechen zu dürfen, ein wenig Nahrung einmal am Tag, und saß, – er saß ein halbes Jahr, und dann fiel einem der Mörder auf, daß man den bloß vergessen hatte.

Jede Abweichung von der Norm, daß die Folter niemals Mittel zu irgendeinem Zweck sein darf, jedes Abrücken von der Einsicht, daß das schlimmste, was wir tun können, ist, grausam zu sein, ist ein Schritt in diese Welt.

* *Vortrag, gehalten an der Universität Karlsruhe am 30.6.1993.*

BESPRECHUNGEN

Theodor W. Adorno: Einleitung in die Soziologie (1968), hg. von Christoph Gödde, Frankfurt a. M. 1993, Suhrkamp, 329 S., 68,-- DM.

Das Theodor W. Adorno Archiv hat im Rahmen seines Editionsplanes der »Nachgelassenen Schriften« Adornos die 1968 gehaltene Vorlesung »Einführung in die Soziologie« herausgegeben. Der gesamte Editionsplan basiert auf hinterlassenen Fragmenten, Notizen, Versuchen und Vorlesungsskripten wie auch Tonbandaufnahmen, die allesamt von Adorno für Publikationen nicht vorgesehen waren. Gegliedert in sechs Abteilungen, die thematische Arbeitsschwerpunkte Adornos repräsentieren, annouciert der Editionsplan insgesamt dreißig Publikationen, die das bisher veröffentlichte, wahrlich nicht kleine Gesamtwerk Adornos zu einem riesigen Œuvre erweitern. Ob dies sachlich zu rechtfertigen ist, läßt sich vorab schwer beurteilen. Der im Rahmen der Editionsreihe veröffentlichte Band »Beethoven. Philosophie der Musik« jedenfalls ist bis in die Tagespresse hinein lebhaft rezipiert worden. Die »Einführung in die Soziologie« erscheint als 15. Band in der Abteilung »Vorlesungen« und ist zugleich der erste Versuch, Adornos Vorlesungen aus unvollständigen schriftlichen Unterlagen sprachlich zu rekonstruieren. Weitere, im wesentlichen philosophische Vorlesungen werden folgen. Vorgelegen haben, wie Christoph Gödde, der als Herausgeber dieses Bandes eine enorme editorische Arbeit geleistet haben muß, berichtet, dreizehn Seiten handschriftlicher Notizen mit Stichwortcharakter sowie eine mit allen technischen Tücken behaftete Tonbandaufnahme.

Der soziologische Gehalt der Vorlesung ist nicht leicht zu bestimmen. Sachlich gesehen, d. h. vom soziologischen Gehalt her, bieten die »Soziologischen Exkurse« noch immer den dichterem und durchformulierteren Versuch, die Stellung der Kritischen Theorie zu den Hauptströmungen und vorherrschenden Theorien auf dem Stand der fünfziger Jahre herauszuarbeiten. Funktionalistische und strukturalistische oder gar systemtheoretische Ansätze, die die soziologischen Debatten in den siebziger und achtziger Jahren geprägt haben, erhalten in der Vorlesung einen höchst peripheren Status. Die Arbeiten von Max Weber und Durkheim, Comte und Marx, auf die Adorno sich am häufigsten bezieht, werden nicht entwickelt und dargestellt, deren Kenntnis wird vorausgesetzt; Bezüge zu anderen Theoretikern (Mannheim, Parsons, Merton) sind bis zum name dropping verkürzt. Gewiß ein Widerspruch zu der Intention, die Einführung für beginnende Studierende der Soziologie zu konzipieren.

Nun wäre es ein Mißverständnis des Adornoschen Denkens, von ihm eine systematische Einführung in die Soziologie zu erwarten, die sich der Einheit ihres Fachs weder durch ihren Gegenstand (Gesellschaft als auf dem Prinzip des Tausches basierende Vermittlungskategorie) noch durch einheitstiftende Methoden gewiß sein kann. Dieser nichtfachliche Charakter der Soziologie, gewissermaßen ihr Schwebezustand im System der etablierten arbeitsteiligen Wissenschaften, ist das durchgängige, an exemplarischen Fragestellungen variierte Leitmotiv der Vorlesung. Sie ist Adornos letzter großer Versuch, er ist ein Jahr später verstorben, gegen den main-

stream der enthistorisierten Sozialwissenschaften und ihrer professionellen Zurichtung »vernünftige Soziologie« als *die* gesellschaftliche Selbstreflexion der Einzelwissenschaften zu begründen, als den Versuch, den gesellschaftlich (und wissenschaftlich) erzeugten Bann des falschen (manipulierten, verwalteten) Bewußtseins reflexiv zu durchbrechen und gegen den am naturwissenschaftlichen Ideal von Erkenntnis orientierten und methodisch erzeugten Wahrheitsbegriff einen »emphatischen«, objektiven Wahrheitsbegriff zu sichern. Sein Urteil über die Zunft ist schroff: »Der alte rein soziologische Herrschaftsanspruch, so wie die etablierte Soziologie ihn mehr oder minder ausdrücklich anmeldet, geht nicht darauf, eine rationale Gesellschaft aus ihren Potentialitäten und immanenten Tendenzen heraus herbeizuführen, sondern es soll eine rationale, und das will hier heißen, eine partikulare Kontrolle von oben her über die Gesellschaft ausgeübt werden« (225).

Sicher mag ein Motiv Adornos, diese Vorlesung, meines Wissens nach seine einzige groß angelegte Einführung in die Soziologie, im Sommersemester 1968 zu halten, darin gelegen haben, der mit der Radikalisierung der Studentenbewegung einhergehenden Dogmatisierungen ihres theoretischen, durch die Kritische Theorie stark beeinflussten Selbstverständnisses entgegenzuwirken. In der Vorlesung läßt sich dies besonders an seiner Abhandlung des Marxschen Klassenbegriffs und der Beziehung von Theorie und Praxis ablesen. Andererseits mag Adorno auch gespürt haben, und das wäre ein zweites, vielleicht Hauptmotiv dieser Vorlesung, daß trotz aller Reputation, die die Kritische Theorie der Gesellschaft im intellektuellen Milieu Westdeutschlands der sechziger Jahre erfahren hat, innerhalb der Soziologie ganz andere, entgegengesetzte Tenden-

zen mächtig wurden: die der technokratischen Wende, der fachlichen Zurichtung, der arbeitsteiligen Spezialisierung, der Professionalisierung, eben der Positivierung, die das Fach bis heute prägen.

Im Zusammenhang mit der scheinbar anachronistischen Reproduktion psychologisch und sozialpsychologisch irrationaler Momente sagt Adorno: »Ich glaube, diese objektive Ableitung der Irrationalität, wenn Sie wollen die rationale Ableitung der Irrationalität, wäre ein Kernstück gerade der heute fälligen Soziologie« (224). Die Wiederkehr des Verdrängten im bürokratisch vereinten Deutschland, das nationalistisch-rassistische Syndrom, gibt dem Adornoschen Denken eine in dieser Dimension damals wohl kaum vermutete Aktualität.

Eckart Teschner

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche, Weinheim 1993, Deutscher Studien Verlag, 244 S., 48,- DM.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie, Bochum 1988, Germinal Verlag, 302 S., 38,- DM.

Nicht nur die Philosophie beginnt, wie man sagt, mit dem Staunen. Und wenn Denken selber nicht anders beginnt als mit jenem Taumel, den eine Frage in dem durch sie vor den Kopf Gestoßenen hinterlassen hat, dann wird Bildung, die Sinn machen soll, ihren Ausgang nicht an vorgefertigten Antworten, vorgegebenen Werten und vorgeetzten Sinngebungen, sondern an *Fragen* zu orientieren haben, die die »grundsätzlich offenen Probleme unserer theoretischen wie praktischen

Selbstbestimmung als Menschen« (145) betreffen.

Um das, was Schmied-Kowarzik den »Bildungssinn der Philosophie« nennt, kreisen die – bis auf eine Ausnahme – in den letzten fünfzehn Jahren verstreut gehaltenen und erschienenen Vorträge und Aufsätze, die nun gesammelt unter dem Titel *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit* publiziert wurden. Geschrieben aus dem kritische Philosophie prägenden Spannungsverhältnis heraus, daß keine philosophische Theorie ihre Sinnbestimmung in sich selbst schon finden, daß sie sich nicht selbst genug, nicht in sich selbst schon beruhigt sein kann, so, als hätte, ja, als wäre sie selber schon die Antwort auf die Fragen, die sie thematisch faßt, sondern um ihrer eigenen Wahrheit willen praktisch und insofern wirklich werden muß, während umgekehrt gerade die gängige gesellschaftliche Praxis die Sinnfrage als Frage nach dem Sinn und Zweck ihrer gesamtgesellschaftlichen Betriebsamkeit so meiden muß wie der Teufel das Weihwasser, um sich durch keine wie auch immer geartete Einsicht von dem Konzept des sich in ihr selbstorganisierenden fundamentalen Unsinn, dessen ökonomische Form man früher Kapitalismus nannte, abbringen zu lassen, wollen sich diese Vorträge und Aufsätze als *philosophische und pädagogische Klärungsversuche* verstanden wissen. Es sind Versuche der Fortsetzung einer seit Platon schon diskutierten Bildungsaufgabe von Philosophie, die sich als Kritik mißlingender Praxis um Auswege aus jener Höhle bemüht, in der gerade die Angst vor der Frage nach dem Ausgang die Ungeheuer gebiert und Vernunft an ihr Schattendasein als instrumentelle Rationalität gefesselt sein läßt. Das Pathos dieser Sammlung: das vorgetragene Leiden der Philosophie an einer dem Kulminationspunkt ihrer selbstverschuldeten

Dummheit zutreibenden gesellschaftlichen Praxis, an dem, und was gäbe es Peinlicheres, die Menschheit, oder wenigstens eine sich zur ersten Welt zählende Randgruppe stellvertretend, ihre eigenen Existenzbedingungen weltweit so gründlich und nachhaltig zerstört haben wird, daß selbst – angesichts der letzten Höhlung – die banalste Frage nach dem Sinn ihres Tuns nicht mehr sich stellen lassen wird; ist ihr Trotz: gerade angesichts dessen, was Benjamin schon als die Katastrophe bezeichnete, nichts nämlich, was uns bevorstünde, sondern daß es eben so weitergehe, insistieren sie unablässig auf der Aufgabe, sich der »Sinnbestimmung sittlichen Menschseins in der Geschichte zu stellen«. (10) Wenn der ursprüngliche Impuls der Philosophie aber ein *ethischer* ist, dann ist die von ihr seit Platon geforderte *periagogé* als Umkehr und Wende hin zur Idee des Guten im Sinne einer »sittlichen Selbstbestimmung des Menschen« gerade der zentrale Punkt, der die Philosophie auf die exzentrische Bahn einer praktischen Verwirklichung zieht; d. h. zu einem Ausgang hin, der nicht in ihr selber schon gelegen ist. Ihr »*ethischer Grundgedanke*« (Flitner) vor allem, auf den auch Schmied-Kowarzik Philosophie – als solche – verpflichtet wissen will, stiftet hier eine Tradition, die sich – entgegen allem Selbstmißverständnis von Vernunft als instrumenteller oder zirkulär sich in sich selbst begründen wollender – weder die Frage nach dem, was der Mensch sei und vor allem *werden* könne, durch diskursive Zwänge auf theoretisch ausweisbare Antworten zurückstutzen noch mit angeblichen Aprioriunverfügbarkeiten, welche die eigene Uneinsichtigkeit stets schicksalhafter Vorsehung zuschreiben, abspesen lassen will. So wenig wie die anderen Wissenschaften ist auch die Philosophie »nicht im Besitz irgend-

welcher Letztwahrheiten« (17), doch könnte es ihr gerade zum Vorzug werden, daß sie darum weiß.

An Platons Idee des Guten, die, bei Schmied-Kowarzik kaum hinreichend von der sokratisch-ironischen Skepsis geschieden, in dem von ihr unabtrennbaren sittlichen Anspruch ihren regulativen Charakter finden soll, sind diese *philosophischen und pädagogischen Klärungsversuche* ausgerichtet: »Allein orientiert an der Idee des Guten, die aber keine Norm, sondern eine regulative Idee ist [...], stehen wir menschheitsgeschichtlich gesehen mitten in einem grundsätzlich unabschließbaren sittlichen Selbstbestimmungsprozeß, wobei wir unseren eigenen sittlichen Standort, orientiert an der Idee des Guten, nur aus einer kritischen Auseinandersetzung mit den Entwürfen praktizierter und antizipierter Sittlichkeit finden können.« (17) Dieser Standortfindung dienen Schmied-Kowarziks *Klärungsversuche* des Zusammenhangs von Philosophie und Pädagogik: daß er zu finden und auch – nicht nur antizipatorisch – einzunehmen sei, ist hier die einzige topologische Notwendigkeit; die Suche selber gestaltet sich dann als philosophie-historische Topographie der Triade *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit*. In deren Schnittpunkt steht die Auseinandersetzung mit einer Theorie, deren Zeit abgelaufen und die insofern nur noch als ein Gespenst aus abgelebten Zeiten in Europa umzugehen scheint. Ihre dogmatischen Varianten wurden auch von Schmied-Kowarzik stets als das angesehen, als was sie sich spätestens nach dem Fall ihrer vorgeblich real existierenden Verwirklichungen von Sozialismus auch erwiesen haben: als ebenso repressive wie antiquierte Versuche, eine ursprünglich emanzipative Theorie zu einer Weltanschauung zu degradieren, die, wie es Rudolf Bahro ihr vorexerzierte, ihren größten

Kritiker in der Marxschen Philosophie selber zu fürchten hatte: »Mit den Ideen des Sozialismus« hatten sie »nichts gemein«. (240)

Eine eingehendere Diskussion marxistisch-sozialistischer Ansätze von Pädagogik, die in dem Band etwas zu kurz kommt, hat Schmied-Kowarzik mit einer anderen Arbeit vorgelegt: Der in der Reihe *Studien zur Philosophie der Praxis* 1988 erschienene Band *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis* ist die überarbeitete Fassung einer Reihe von für die Fernuniversität Hagen verfaßten Studienbriefen und gibt einen ebenso gründlichen wie weit gefächerten Überblick über die *Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie*. Ausgehend von einer philosophie-historischen Einführung in die Marxsche Theorie, werden Erziehung und Bildung als zentrale und unverzichtbare Momente dieser Theorie herausgestellt und historische ebenso wie gegenwärtige Ansätze marxistischer Erziehungstheorien diskutiert: von den kritischen Theoretikern der 20er Jahre wie Rühle, Kanitz, Bernfeld, Adler, Hoernle, Löwenstein und Reich über die Vertreter der sowjetischen Pädagogik wie Blonskij, Krupskaja oder Makarenko und eine kritische Diskussion der DDR-Pädagogik bis hin zu den Vertretern einer westeuropäischen marxistischen Erziehungs- und Bildungstheorie. Während diese kritische Bestandsaufnahme der verschiedensten Ansätze marxistischer Bildungs- und Erziehungstheorien primär einen theoriegeschichtlichen Überblick gibt, sind die in *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit* zusammengestellten Vorträge weniger historisch orientiert, auch wenn sich in ihnen bedeutende Vertreter der bürgerlichen Pädagogik wie etwa Kant, Herbart und Schleiermacher sowie die Fortführungen des emanzipatorischen Gehalts ihrer Ansätze etwa bei Richard

Hönigswald oder Franz Fischer durchaus reflektiert finden, sondern diskutieren die einschlägigen emanzipativen Versuche, seien sie nun frühbürgerlicher oder auch marxistischer Couleur, ausgehend von »Fragen sittlicher Sinnbestimmung menschlicher Bildung und Emanzipation, wie sie sich uns angesichts unserer bedrohten Zukunft in nie dagewesener Radikalität stellen«. (9)

Wenn die Grundannahme der bürgerlichen Philosophie und Pädagogik, daß Vernunft von selber schon so vernünftig sei, auch wirklich zu werden, angesichts weltweit sich potenzierender, mit den Produktivkräften weitgehend identisch erscheinender Destruktivkräfte ebenso obsolet erscheint wie es das unvernünftige Vertrauen orthodox-dogmatischer Marxisten auf die einen berechenbaren Ablauf historischer Prozesse – und daß es ein bloßer Ablauf sein soll, hätte ja schon stutzig machen können – ermöglichen sollen den dialektischen *Gesetzmäßigkeiten* schon – letztendlich dann nach dem Fallgesetz – inzwischen geworden ist, wenn also mit keiner *List* der Vernunft *prospektiv* – auch nach Hegel schon nicht – mehr zu rechnen ist, dann stellt sich allerdings die Frage, wie denn – so ganz ohne Netz und doppelten Boden – sich einer Vernunft noch Wirklichkeit zutrauen lassen soll, wenn die erfahrbare Wirklichkeit – allem Anschein nach – nichts unversucht läßt, sich, teils offen, teils dialektisch-hinterlistig, von aller Vernunft endgültig zu verabschieden. Mit Marx hält Schmied-Kowarzik daran fest, daß die Philosophie um ihrer selbst willen auf dieses Dilemma sich einzulassen hat: »Da die sich selbst überlassene gesellschaftliche Praxis nicht als listig vorantreibender Fortschritt zu Freiheit und Sittlichkeit verstanden werden kann, so kommt auch der Philosophie der gesellschaftlichen Praxis nach Marx eine völlig andere Aufgabe zu: Sie hat die

Widersprüche und Hemmnisse, in die gesellschaftliche Praxis – naturwüchsig sich selbst überlassen – gerät, kritisch aufzudecken, um so den handelnden Individuen allererst zu ermöglichen, bewußt auf ein freies sittliches Zusammenleben hinzuwirken. Insofern kommt der Philosophie gesellschaftlicher Praxis hier selbst eine praktische Funktion zu, nämlich die Kritik der bestehenden Praxis, die auf eine deren innere Widersprüche aufhebende, freie und sittliche Praxis abzielt.« (103)

Diese Praxis, die hier – philosophisch, pädagogisch, politisch – als Kritik eingefordert wird, könnte zunächst aber damit sich zu bescheiden haben, die auch ohne die geringste Spur von Hellseherei voraussehbaren Folgen der immer offensichtlicher mißlingenden ökonomischen und ökologischen so zu unterbinden, daß auch in Zukunft noch Zeit zu einer freien und sittlichen bleibt, ja, Zukunft selber – als die fällige »Abkehr von einer Produktionsweise, die uns auf Kosten des menschlichen Lebens unserer Kinder und Kindeskinde bereichert« (221) – diese Zeit werden könnte. Denn wenn »Sittlichkeit uns immer in konkreter geschichtlicher Gestalt« (17) entgegentritt, so tut es die Unsittlichkeit ja nicht minder.

Was bleibt, ist – letztlich auch bei Marx – der »Appell an die Praxis«. Der aber ist, auch wenn er »notwendigerweise [...] bestimmungsleer« (38) bleibt, kein Selbstzweck. Die Forderung hingegen, daß »der sittlich-aufrechte Gang all derer, die ihn für die Menschheit gingen und gehen, auch dann noch einen Sinn gehabt haben muß, wenn – wie es immer wahrscheinlicher wird – alles scheitert« (25 f.), seinen Sinn also – letzten Endes – »nicht allein in irgendeinem irdischen, menschheitsgeschichtlichem Erfolg haben« »darf«, könnte ernsthaft nur dann und ohne in theologische Ge-

filde abzugleiten Sinn und Zweck noch haben, wenn »sittliche Praxis« ihn in der Tat »in sich selbst« (26) trägt: als »konkret praktische Dimension der ›bestimmten Negation‹ des Negativen, durch die wir [...] der satanischen Barbarei und der selbstproduzierten Apokalypse noch rechtzeitig Einhalt gebieten können.« (23) Und wäre dagegen, sollte der Augenblick wirklich verpaßt werden, nicht selbst das wackere »Aufrechtbleiben im Augenblick und im Angesicht des Scheiterns, das wir als Gottwerdung bezeichnen könnten« (235), göttlich objektive Ironie höchsten Grades? Eine stoisch auf den Kopf gestellte List der Vernunft?

Das »Bangen und Hoffen in Erwartung des Kommenden« (64) setzt wie schon bei Bloch so auch hier die »Hoffnung« auf die fällige *Empörung* über das, was ist. Und fände diese, weil sie die geforderte »sittliche Umkehr« ja schon wäre, den Sinn, den sie angesichts der bedrohten Zukunft haben soll, nicht in sich selber, dann würde sie freilich auch keinen machen. Daß aber die »Not, sein eigenes Selbst in all seinem Handeln auch wirklich bestimmen zu müssen« (40), den Menschen zur Tugend noch werden könnte, wäre angesichts des selbstdestruktiven Tausels, in den der wertökonomische Schwindel inzwischen übergegangen ist, zwar erstaunlich, dem »Bildungssinn« von Philosophie aber durchaus angemessen.

Heinz Eidam

Dan Diner: Weltordnungen. Über Geschichte und Wirkung von Recht und Macht, Frankfurt a. M. 1993, Fischer Taschenbuch Verlag, 264 S., 16,- DM.

Seit dem Zusammenbruch des Ostblocks steuert das westliche Ordnungsmodell die globale Integration der Staaten. Aus dem rechtspolitischen Fundus

der Französischen Revolution schöpfend und den ökonomischen Prinzipien des Kapitalismus verpflichtet, setzt es seinen universalistischen Anspruch in politisches Handeln um. Doch gab und gibt es konkurrierende Modelle. Dan Diner, Professor für Geschichte in Essen und Tel Aviv, geht in seinem Buch, in dem Aufsätze aus den letzten zehn Jahren versammelt sind, dem Begründungs- und Handlungsgeflecht der verschiedenen Ordnungsmuster nach und bezieht sie auf die Grenzen und Möglichkeiten des geltenden Völkerrechts.

Diner, der mit seinen Thesen zum antirationalen Kern von Auschwitz und dem negativ symbiotischen Verhältnis von Juden und Deutschen bekannt wurde, untersucht zunächst die rechtliche und ideologische Legitimation der nationalsozialistischen Expansionspolitik. Deren »Verwandlung des Völkerrechts war [...] auf eine Revolutionierung der gesamten Weltordnung gerichtet« (77). Der Nationalsozialismus etablierte ein auf der Rassentheorie fußendes, anti-universalistisches System. Anstatt die formale Gleichheit aller zugrunde zu legen, stellte er die reale Ungleichheit der Menschen in den Vordergrund der Rechtskonstruktion. Ungleich aber sei, »wer nicht Volksgenosse ist« (110). Auch für Staaten galt der Grundsatz: »jedem das Seine« [...] und eben nicht »jedem das Gleiche« (ebd.). Damit wurde die Idee des Nebeneinanders souveräner Staaten verabschiedet und von einem Prinzip der Über- und Unterordnung abgelöst, in dem der siegreiche Krieg die Überlegenheit eines Volkes über ein anderes festschrieb. Als völkerrechtlich gleichrangig galten nur ›rassisch verwandte‹ Staaten. Sie sollten sich in Großräumen zusammenschließen, die sich gegen andere, geopolitisch und rassisch definierte Großräume abschotten und in denen die stärkste Macht die Führung übernehmen sollte. Das in ihnen herrschende

interstaatliche Binnenverhältnis war hierarchisch strukturiert, dasjenige zu Staaten außerhalb des Großraumes jedoch von Feindschaft und kriegerischer Konkurrenz geprägt. Das Konzept des Großraumes war der »Versuch der Bildung einer ›Gegendoktrin‹ zum Prinzip des freien angelsächsisch dominierten Weltmarkts« (108 f.). Im Nationalsozialismus standen also »antistaatlicher Reichsbegriff, Großraumordnung und völkisch-rassischer Wertehorizont [...] in einem überaus engen systematischen Zusammenhang.« (111)

Der radikale Islam repräsentiert ein weiteres Ordnungsmodell. Traditionelle Orientierungen wie die der religiös geprägten Gemeinschaft (*umma*) und des islamischen Herrschaftsanspruches über die ›Ungläubigen‹ (vgl. 178) werden gegen die westlichen Ideen des über den Religionen stehenden Staates und die Souveränität der Staaten gestellt. Diner fragt, ob auf die islamischen Gemeinwesen das – zweifellos christlich geprägte – Völkerrecht legitimerweise angewendet werden könne. Damit steht dessen universelle Geltung in Frage. Er rekonstruiert die abendländische Genesis des Völkerrechts und dessen »christliche Syntax« (175), führt aber die Debatte um dessen moralphilosophisch zu begründende Geltung nicht. Um Kriege zu vermeiden, erscheint ihm die Anerkennung der Souveränität der Staaten politisch unhintergebar: »Internationale Organisationen, vornehmlich die Vereinten Nationen, können ausschließlich auf der Grundlage zwischenstaatlicher Übereinstimmung dem Prinzip kollektiver Sicherheit zum Erfolg verhelfen.« (11) Den realpolitischen Fluchtpunkt der Überlegungen Diners bildet das Völkerrecht, dem sich also auch die islamischen Gemeinwesen unterwerfen sollten.

Die Verrechtlichung der internationalen Beziehungen stellt die horizon-

tale Seite der herrschenden weltgesellschaftlichen Integration dar. Der eigentliche Grund für die Herausbildung einer Weltgesellschaft ist für Diner aber die Dynamik des Weltmarktes. Die zugehörige, historisch von den USA durchgesetzte Politik beruhe auf einer »funktionale[n] Aufspaltung in Politik und Ökonomie, in einen *horizontal-formalen* wie *vertikal-materiellen* Bereich« (38 f.). Politisch wird die formelle Gleichheit der Staaten anerkannt, ökonomisch aber müssen sie sich dem Freihandel unterwerfen. Mittels der Gleichheitsforderung setzt der ökonomisch Stärkere seine Interessen durch. Dieses System ist zugleich »antikolonial und dabei in einem universalistischen Sinne imperialistisch« (43). Zur Etablierung dieses Zustandes halten die USA die Anwendung von Gewalt moralisch für legitim. Hierin liege der »international latente Bürgerkriegscharakter« (47) der herrschenden Vergesellschaftungsform.

Diner wendet sich gegen ein ökonomistisches Verständnis der Weltordnung und wertet die politischen Motive staatlichen Handelns gegenüber den wirtschaftlichen auf – etwa wenn er auf der »weitgehend eigenständigen Logik der politischen Dimension von Macht und Machtgleichgewicht in der Staatenwelt« (34) beharrt. Gegen seine optimistische Wertung des politischen Handlungsspielraums souveräner Staaten im Rahmen des Völkerrechts, das in der Tat gegenüber hierarchischen Modellen wie dem nationalsozialistischen einen zivilisatorischen Fortschritt darstellt, muß aber der kritische Gedanke, »daß die Ökonomie [...] die Möglichkeit politischen Handelns absteckt« (ebd.), gestärkt werden. Für die Überwindung der ökonomischen Herrschaft ist das Völkerrecht nicht gemacht.

Sven Kramer

Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel: Briefwechsel 1936 - 1969, hg. von Christoph Gödde, München 1991, edition text + kritik, 174 S., 36,- DM.

Die meisten der in diesem Band dokumentierten Briefe stammen aus den Jahren 1936-44; der Eindruck, den sie vermitteln können, bleibt fragmentarisch, weil – worauf der Herausgeber hinweist – viele Briefe aus dieser Zeit verlorengegangen und die ausführlichen Gespräche zu den in ihnen erörterten Sachverhalten kaum rekonstruierbar sind. Sohn-Rethel kannte Adorno seit 1924. Zwischen 1931-36 hatte er eine bedeutende Stelle beim Mitteleuropäischen Wirtschaftstag, einem braintrust des deutschen Großkapitals. 1936 emigrierte er; zeitweise lebte er in Paris und seit 1938 in England. In der Emigration wollte er seine über Jahre unterbrochene theoretische Arbeit wieder aufnehmen und hoffte dafür auf Unterstützung durch das Institut für Sozialforschung. Adorno war in diesen Jahren für Sohn-Rethel in zweierlei Hinsicht wichtig: als einer der wenigen, die seine Versuche angemessen rezipieren konnten und als Vermittler zwischen ihm und dem Institut.

Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé, in dem die Grundzüge einer materialistischen Erkenntnistheorie dargestellt sind, wollte Adorno ein Gutachten verfassen. Weil ihm die Formulierung seines Husserl-Buches höchste Konzentration abverlangte, bat er Sohn-Rethel um eine »Skizze des Gedankengangs«, die ihm die Rezeption des nicht minder schwierigen Exposés erleichtern sollte. Sohn-Rethel antwortete Adorno mit dem später so genannten Nottinghamer Brief über den Begriff der funktionalen Vergesellschaftung. Die Entstehung der »scheinautonomen Theorie«, so Sohn-Rethel, lasse sich genetisch aus einem »tiefgreifenden Bruch in der menschlichen Praxis« ableiten, und

dieser Bruch bestehe in der Ausbeutung. »Die funktionale Vergesellschaftung ist [...] menschliche Daseinsverflechtung durch Ausbeutung und ist immer dinglich vermittelt durch die angeeigneten Produkte als identisch daseiender Dinge. Diese vergesellschaftende Vermittlungsfunktion der Dinge [...] ist die Grundlage der ›Warenform‹.« Aus den verschiedenen Formen der funktionalen Vergesellschaftung, von den frühen Staaten bis zum hochentwickelten Kapitalismus, ließen sich genetisch die verschiedenen menschlichen Wesensformen und die spezifischen Probleme der »scheinautonomen Theorie« ableiten. Dies im einzelnen durchzuführen war Sohn-Rethels Programm.

Adornos Antwort war enthusiastisch. Sohn-Rethels Brief bedeute »die größte geistige Erschütterung« in der Philosophie seit seiner Begegnung mit der Arbeit Benjamins. Die Übereinstimmung mit seinen eigenen Versuchen sieht Adorno »in der kritisch-immanenten Überführung (= dialektische Identifikation) des Idealismus in dialektischen Materialismus; in der Erkenntnis, daß nicht Wahrheit in der Geschichte sondern Geschichte in der Wahrheit enthalten ist; und im Versuch einer Urgeschichte der Logik [...].« Adorno bemühte sich in der folgenden Zeit um ein Stipendium für Sohn-Rethel. Doch zu regelmäßigen Zahlungen an Sohn-Rethel kam es nicht. Denn so sehr Adorno Sohn-Rethels Versuche begrüßte, so harsch lehnte Horkheimer, der Dritte im Hintergrund dieses Briefwechsels, Sohn-Rethels Exposé ab. Die Übereinstimmungen mit Sohn-Rethel, die Adorno als Bestätigung seiner eigenen theoretischen Bemühungen sah, hielt Horkheimer für so vage, daß sie ihm im Vergleich zu den »eiteln und bombastischen« Ausführungen im einzelnen als unwichtig erschienen. Sohn-Rethels »idealistische Formulierungen

rungen« erinnerten ihn an Hegels Wort von »der Nacht, in der alle Kühe grau sind.« Seine in Wahrheit undialektischen Identifizierungen hätten auch in Kategorien Comtes oder Spencers geleistet werden können; Sohn-Rethel nehme allen Marxschen Kategorien ihre eigentümliche polemische Spitze; der vom Haß geschärfte Blick Adornos fehle Sohn-Rethel vollständig. Insofern Horkheimer ignorierte, daß die falsche Abstraktheit der Formulierungen Sohn-Rethels möglicherweise Ausdruck der prekären Bedingungen war, unter denen sie entstanden, ist seine Kritik nicht nur in der Sache rücksichtslos; gemessen an der Gestalt der Texte Sohn-Rethels ist sie jedoch treffend. Alle Bemühungen, mit Hilfe von Adorno und Benjamin durch Neu- oder Umformulierungen des Exposés Horkheimers Urteil zu ändern, blieben erfolglos. Weder eine Mitarbeit im Besprechungsteil der ZfS noch eine Zusammenarbeit bei der Formulierung einer Faschismustheorie, zu der Sohn-Rethel aufgrund seiner Kenntnisse aus dem nationalsozialistischen Machtapparat einiges hätte beitragen können, kamen zustande.

Nach Adornos Übersiedlung in die Vereinigten Staaten wurden die Briefe seltener. Alle Bitten Sohn-Rethels um materielle Unterstützung blieben so vergeblich wie seine Bemühungen, wenigstens eine inhaltliche Reaktion auf zugesandte Manuskripte zu erhalten, was ihm aus seiner geistigen Isolierung hätte heraushelfen können. Ein Brief, den Adorno nach längerem Schweigen auf Drängen von Sohn-Rethels Bruder schrieb, zeigt, daß Adorno sich durchaus seiner Schuld bewußt war, hatte er Sohn-Rethel doch alle nur mögliche Hilfe versprochen und ihn zur Weiterarbeit ermuntert. Erst seit 1958 gab es wieder gelegentlich brieflichen Kontakt. Anlaß war der Wunsch Sohn-Rethels, in Frankfurt

einen Gastvortrag zu halten, was Adorno ablehnte, weil Sohn-Rethel bereits eine Einladung nach Ost-Berlin angenommen hatte und Adorno glaubte, schon dies könnte das Institut politisch gefährden. Die späteren Briefe sind alle sehr freundlich formuliert, erreichen aber nicht mehr die Intensität des Briefwechsels aus den dreißiger Jahren.

Christoph Gödde, dem Herausgeber des Bandes, ist für die Edition und die sorgfältig zusammengestellten Sacherläuterungen zu danken. Insbesondere der Abdruck von Briefen Horkheimers und Benjamins zu Sohn-Rethels Exposé erhellt vieles, was sonst dunkel geblieben wäre.

Frank Hermenau

Oskar Negt/Alexander Kluge: Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen, Frankfurt a. M. 1993, Fischer Taschenbuch Verlag, 342 S., 16,- DM.

Für Vertreter der Kritischen Theorie ist es selbstverständlich, daß der Dezisionismus in den Politikwissenschaften nicht zur Kenntnis genommen wird. So auch in dieser Publikation. Trotz der stark variierenden Darstellungsweise gehen Negt und Kluge in allen Kapiteln von einem Politikbegriff aus, in dem Moral ein notwendiges Merkmal ist und kein hinreichendes, das vorhanden sein könnte oder auch nicht. Damit fällt institutionelle Berufspolitik nicht in den Blickwinkel von Negt und Kluges Betrachtungen.

Woher nehmen politisch Handelnde aber ihre regulative Idee, wenn – wie für die beiden Autoren – das Einzelne, Konkrete, Erfahrbare, die Gefühle nicht der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten zum Opfer fallen und in Zucht genommen werden sollen? Und wenn Erfahrung immer dem einzelnen Menschen vorbehalten ist, der sich seit

Schiller und Goethes Xenien nach innen zu kehren hat, wie kommt dann die verarbeitete Erfahrung nach außen und wird politisch? Das scheinen mir die beiden Kernfragen des Buches zu sein.

Wir finden selbst bei intensiver Lektüre keine Antwort, und das ist von den beiden Autoren intendiert. Ihre Didaktik ist bei Bert Brecht abgelesen. Im »guten Menschen von Sezuan« warten die Menschen auf die Erlöser, die sie aus unerträglichen gesellschaftlichen Verhältnissen befreien sollen. Das erlösende Wort in politischen Krisen kann aber nicht von Autoritäten kommen. Die Gefahr, daß man in den »Maßverhältnissen des Politischen« verzweifelt nach Antworten sucht, besteht, weil die beiden Autoren für diejenigen, die sich seit 1968 standhaft nicht durch institutionelle Politik haben vereinnahmen lassen, Autoritäten geworden sind. Negt und Kluge sagen, wie Bert Brecht im »guten Menschen von Sezuan«: »Am besten, Ihr dachtet auf der Stelle selber nach.« Anregungen zum selbständigen Nachdenken bekommt man hier in Fülle: In – wie sie es nennen – 15 Vorschlägen: Reflexionen, Rückblenden, biographische Erinnerungen, zeitgeschichtliche Kommentare, szenische Phantasien. Sie regen an, sich das Material für Antworten aus dem politischen Unterholz zu holen und nicht wie die »traditionelle politische Theorie deduktiv von einer von der zentralen Macht gleichsam ausströmenden Souveränität«. Die Berufspolitiker haben für dieses Unterholz schon kein Sensorium mehr, und wenn sie es nicht entwickeln, geben sie sich – selbstverschuldet – der Lächerlichkeit preis.

Damit haben wir doch eine Antwort: »Es geht uns darum, das Vorstellungsvermögen dahin zu provozieren, daß nicht der abstraktionsfähige Kopf das einzige Hauptwerkzeug bei den politischen Gestaltungsversuchen bleibt.« Natürlich machen eigene Er-

fahrungen sensibel für äußere Verhältnisse. Bei Negt ist es nach mehreren Vertreibungen, nach Flucht, Mauer und Stacheldraht die persönliche Erfahrung der »gestörten Balance zwischen reichhaltigem Innern und kalter Definition des Außen«. – Wenn man diese Schlüsse – wie Negt – aus eigener Lebenserfahrung ziehen kann, dann muß schon vor der Erfahrung das Kategorienpaar vorhanden gewesen sein, so daß er diese Erfahrung überhaupt machen kann.

Wirklichkeit ist – wir kennen alle diese Binsenweisheit – nie »reine« Wirklichkeit. Wir konstruieren sie nach unseren Ideen und Begriffen, sie sind unsere Maßverhältnisse für's Politische. So gehen auch Negt und Kluge davon aus, daß Begriffe und Ideen unsere Gefühls- und Erfahrungswelt strukturieren, in das politische Unterholz Ordnung bringen. Niklas Luhmann hat das am Beispiel des Liebesgefühls unübertroffen beschrieben: »Der Code ermutigt, entsprechende Gefühle zu bilden. Ohne ihn würden die meisten, meinte La Rochefoucauld, gar nicht zu solchen Gefühlen finden. Und Engländerinnen, die den präVictorianischen Romanen zu entsprechen suchen, müssen sogar auf sichtbare Zeichen ehereiter Liebe warten, bevor sie bewußt entdecken dürfen, was Liebe ist.«

Strukturiert also nicht doch der Kopf mehr als den Autoren Negt und Kluge lieb ist? Unterstehen die Gefühle und Erfahrungen nicht doch der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten? Die erste der beiden eingangs gestellten zentralen Fragen bleibt offen. Auf die zweite versuchen die beiden Autoren eine Antwort: Die Störung der sozialen Interaktion »löst einen Abwehrmechanismus gegen das Bild der Störung und zugleich eine bestimmte Intensität der Gefühle aus.« Sie könnten politische Eigenschaft annehmen, müssen es aber nicht. Weist hier nicht der strukturiere-

rende Begriff eher den Weg aus der Gefühls-Diffusion heraus?

Negt und Kluges engagiertes Plädoyer dafür, den Blick den Gefühlen, Erfahrungen und dem besondern Einzelnen im Bereich des Politischen zuzuwenden, haben wir gehört. Ihre These ist, daß das Besondere Voraussetzung für das Allgemeine ist, daß sich aus intensivierten Gefühlen das Politische entwickeln kann. Wache Skepsis gegenüber ihren in 15 Kapiteln plausibilisierten Thesen mag erlaubt sein.

Detlef Horster

Max Horkheimer: Briefwechsel 1913-1936 (Gesammelte Schriften Bd. 15), hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1995, S. Fischer Verlag, 815 S., 98,-- DM.

Eine große Ausgabe politisch-philosophischer Schriften, eine riskante editorische Unternehmung nähert sich ihrem Abschluß: Nachdem in erstaunlich rascher Folge die 14 Bände der »Gesammelten Schriften« Max Horkheimers erschienen sind, liegt nun der erste von vier Briefbänden vor; er umfaßt die Jahre 1913 bis 1936 und enthält 272 Briefe von dem Begründer der Kritischen Theorie und seinen damals noch zahlreichen Mitstreitern. Für diese gut 800 Seiten braucht der Leser einen langen Atem, aber er erfährt dann viel – Unzeitgemäßes – über die Suche nach Wahrheit in höllischen Zeiten und die Anfänge eines undogmatischen Materialismus, über die Bedingungen des Exils und die Hoffnungen und Enttäuschungen bedeutender Intellektueller. Selbstredend finden auch biographische Neugier und allzu menschliche Klatschsucht hier reichlich Stoff.

Die Briefauswahl, die bis Ende 1996 vorliegen soll, wird rund 3000 Seiten stark sein, und doch präsentiert sie nur einen Bruchteil dessen, was im

Nachlaß aufbewahrt wird. Die Briefe sind ungekürzt und strikt chronologisch gereiht, aber es gibt Zeitsprünge; das Schwergewicht liegt auf den Jahren 1934 bis 36.

Mit dem ersten Schreiben des 18-jährigen Max Horkheimer an seinen Freund Friedrich Pollock wird der Leser sogleich in eine ungewöhnliche Freundschaft, die der Tod erst auflöste, hineingezogen. Schon hier klingen lebensbestimmende Motive an: der Haß auf die ungerechte Ordnung, die Präsenz Schopenhauers, das Mitleid mit der gequälten Kreatur, die Fragwürdigkeit des zufälligen individuellen Glücks inmitten »heillosen menschlichen Wahnsinns« (14). Doch es äußert sich auch ein starkes Selbstbewußtsein, »mächtig fühle ich jenen Willen zur Erkenntnis« (19); oft spricht er von unermüdlicher Arbeit und großen Aufgaben für die Zukunft. Rasch festigt sich seine Entschlossenheit, die verkehrten Verhältnisse niemals zu verklären, sondern den Schock beredt zu machen.

Voll Überschwang und im expressionistischen Hochtönen, der die Lektüre von Pfempfers »Aktion« verrät und auch in eigener literarischer Produktion sich verdichtete, schreibt Horkheimer lange Liebesbriefe an Rosa Riekher, seine spätere Frau, die er stets »Maidon« nannte. Er stellt für sie Lektürelisten zusammen, unbedingt lesen soll sie Schopenhauer, Bucharin und Flaubert; er arbeitet – der Philosoph und Künstler als junger Patriarch – an ihrer Erziehung und Kritikfähigkeit. Schwärmerisch beschwört er ihre Liebe, die sich gegen den heftigen, lang anhaltenden Widerstand seiner Eltern durchsetzen muß. Pollock stöhnt gelegentlich über diese »Maidonmanie« (49). Und selbst in zeitlich großer Distanz hat die Veröffentlichung dieser gewiß bewegenden Briefe etwas Indiskretes. Erleichtert verläßt man nach knapp 90 Seiten das allzu private Terrain. In je-

nen Jahren bewältigt Horkheimer ein gewaltiges Pensum an geistiger Arbeit, aber bald schon wird ihm klar, daß er, je mehr ihn die Philosophie gefangen nimmt, sich von der bürgerlichen Wissenschaft entfernt. Der historische Materialismus zieht ihn an, den Bolschewismus dagegen hält er für ein Unglück. Parteiprogramme, überhaupt Politik, können, so schreibt Horkheimer 1922, »nie das letzte Wort sein« (84). Sein Wunsch nach »einheitlichem Begreifen und widerspruchslosem Handeln« findet Erfüllung in der leitenden Tätigkeit für das Frankfurter Institut für Sozialforschung.

Diese Übergangszeit dokumentiert der Band nicht; kommentarlos überspringt er die Jahre 1922 bis Ende 1931. Horkheimer steht bereits im Zentrum damaliger philosophisch-politischer Diskussionen und öffentlicher Aktivitäten, wie die Briefe an Edmund Husserl und Georg Lukács zeigen. Zum erstenmal fallen die Namen Wiesengrund, Benjamin und Bloch, und rasch stellen sich alle für die Zukunft bedeutsamen Personen ein. Horkheimer leitet das namhafte Institut, bald jedoch geht es nur noch um dessen Rettung ins Ausland. An Adorno schreibt er im Sommer 1932: »Gewiß ist nur eines: die Irrationalität der Gesellschaft hat einen Grad erreicht, in dem nur die dunkelsten Voraussagen wahrscheinlich sind.« (97)

Da die Intellektuellen um Horkheimer so wie er selbst genügend praktische Vernunft besitzen, um aus den pessimistischen Prognosen die richtigen Konsequenzen zu ziehen, sind sie beim Beginn der Nazi-Herrschaft schon im Exil. Die Annahme, daß Nordamerika »für ruhige wissenschaftliche Arbeit in den nächsten Jahren geeigneter ist als Europa« (125), erweist sich als völlig zutreffend.

Mit Weitblick und Geschick, souverän wie ein Konzernchef oder Agen-

tenführer, sichert Horkheimer, von Krankheiten und dem zehrenden New Yorker Klima niedergedrückt, das Vermögen und die Bedingungen der Weiterarbeit, und schon im Sommer 1934 können die engeren Mitarbeiter des Instituts in ein von der Columbia University großzügig zur Verfügung gestelltes Gebäude einziehen. Fast jeder Brief bezeugt Horkheimers imponierende Zielstrebigkeit. So wurde diese schwierige Zeit, zumindest für das Institut, die produktivste. Der Vielfalt und Reichhaltigkeit der in Angriff genommenen Arbeiten entspricht die weltweite Korrespondenz.

Am aufwendigsten sind die Vorbereitungen zu den »Studien über Autorität und Familie«, die schließlich 1936 in Paris erscheinen; daneben müssen Aufsätze für die Zeitschrift, dem Aushängeschild des Instituts, geschrieben oder bei anderen Autoren bestellt und dann redigiert werden; der Rezensionsteil erfordert beträchtlichen Aufwand an Arbeit und Zeit, von Schwierigkeiten der Verwaltung und Geldbeschaffung ganz zu schweigen. Später kommen noch Seminar- und Vorlesungsverpflichtungen hinzu, und die engere Gruppe der Mitarbeiter trifft sich regelmäßig zu Diskussionsabenden. Darüber wird jedoch nie vergessen, unmittelbar gefährdeten nahestehenden Personen die noch mögliche Hilfe zukommen zu lassen. Um so erstaunlicher bleibt, daß Horkheimer trotz aller Überlastung und Zumutungen des Exils Jahr für Jahr großartige, nach wie vor bedeutsame Aufsätze zu verfassen vermag. Kompromißlos und unbekümmert um mögliche Leser und »die dunkle Zukunft« (99), gegen die katastrophischen Entwicklungen in Europa denkt und schreibt diese Gruppe von Intellektuellen, die, wie Adorno einmal schreibt, »den Stein aufgehoben hatten und die Würmer erkannten.« (736) So demonstrieren die Briefe dieses Bandes

unabsichtlich, aber überzeugend, was Kritische Theorie heißt. Noch ist das Vertrauen in die Vernunft nicht gebrochen. Selbst wenn die Welt verrückt zu werden scheint, ist das noch kein Grund, vorausseilend das Denken aufzugeben.

Als bestimmend noch in flüchtigen Mitteilungen zeigen sich die Idee des freien Zusammenlebens der Menschen in vernünftigen Verhältnissen, die Utopie des wahren Allgemeinen, das dem Individuum seine ungeschmälerte Autonomie gewährt. Was diese Vorstellungen unterdrückt oder zerstört, wird zum Antrieb theoretischer Anstrengung. »Ob freilich irgendeine reale Aussicht besteht, einen vernünftigen Zustand zu schaffen, erscheint mir immer fraglicher«, notiert Horkheimer schon 1934. Kritische Theorie, das zeigt die Lektüre in aller Klarheit, entfaltet sich nicht nur nach außen in der Auseinandersetzung mit widerstreitenden Gedanken wie etwa dem Positivismus, sondern genauso intensiv nach innen im Medium des Briefwechsels.

Die sprachlich schönsten, in der Sache aber traurigsten Seiten dieses Buches stammen von Walter Benjamin, der in Paris, »abgeschnitten von allen, auch den bescheidensten deutschen Hilfsquellen« (257), ums Überleben kämpft und dennoch für tiefe theoretische Erwägungen Kraft und Konzentration findet. Unübersehbar, wenn auch nur beiläufig und in Fußnoten versteckt, dokumentiert der Briefband das traurige Schicksal so vieler kaum benannter Exilierter, für die die Vertreibung aus Deutschland nichts als Isolation, Vereinsamung und häufig endgültiges Verstummen brachte. Diesen »armen Teufeln«, so Horkheimer, konnte das Institut höchstens mit kleinen Forschungsaufträgen eine befristete Zeit helfen.

Ganz eigentümliche Dokumente sind die beiden »Memoranden«, die als

eine Art Freundschaftsvertrag das Unverwechselbare der oft belasteten, aber nie zerbrechenden Beziehung zwischen Horkheimer und Pollock festhalten und fortschreiben sollten. Sie verdienten eine besondere Würdigung, zumal da sie nicht nur viel über die Lebens- und Arbeitsbedingungen der beiden mitteilen, sondern auch eine teilweise schonungslose Selbstanalyse enthalten.

Den theoretisch gewichtigsten und gehaltvollsten Teil des Bandes bildet zweifellos der umfangreiche Briefwechsel zwischen Horkheimer und Adorno, der die enge und in der »Dialektik der Aufklärung« kulminierende Zusammenarbeit der beiden vorbereitet. Mit sicherem Gespür zählt der Ältere den zukünftigen Freund in einem Brief vom November 1934 zu den »ganz wenigen Menschen, von denen das Institut und die besondere theoretische Aufgabe, die es zu erfüllen sucht, geistig etwas zu erwarten haben.« (265) Brillant und wortreich demonstriert Adorno in zahlreichen großen Briefen seine Unverzichtbarkeit für die Fortentwicklung der Kritischen Theorie; seine Geistesgegenwart und Urteilskraft erspähen schnell das Fragwürdige und Falsche in den Arbeiten der anderen. Dabei läßt er sich – überzeugt von der eigenen Größe und der »extremen Notwendigkeit der Zusammenarbeit« (347) mit Horkheimer – zu mancher bösen persönlichen Bemerkung hinreißen.

Einige Briefe, vor allem aus dem Jahre 1936, weiten sich zu beeindruckenden Exkursen über vertrackte Fragen zur materialistischen Erkenntnis-kritik und dialektischen Logik. Politische Praxis scheint vorerst nicht mehr das Drängendste zu sein; vielmehr wird im sich verdichtenden Unheil die Kritische Theorie zum letzten Residuum der Freiheit. Man kämpft gegen das Falsche und Wahnhafte, indem es genau benannt und, soweit noch möglich, im-

manent kritisiert wird. Oft genug ist die zunehmende Ratlosigkeit des Urteils über die politische Entwicklung, vor allem in der Sowjetunion, nicht mehr zu verhehlen. Dem für die Zukunft der Kritischen Theorie entscheidenden Problem, »nämlich die Kritik der hypostasierten ratio von der irrationalistischen Preisgabe der ratio abzugrenzen« (787), gibt Adorno den ersten konzisen Ausdruck.

Gerade in diesem zeitlich fernsten Briefband könnte sich eine theorie-müde Gegenwart gleichsam wie in einem Spiegel anschauen und erkennen, wie es mit ihr steht.

Norbert Hofmann