

in ihren Teilaspekten und skizziert, wie Adorno Ideologie in eine Konstellation mit Begriffen wie Rationalität und Wahrheit bringt. Es schließt mit einer knappen Darstellung von grundlegenden Gedanken zur Ideologiekritik mit und nach Adorno ab. Der zweite Teil widmet sich dem komplexen Wissensbegriff Foucaults in wesentlichen Facetten, einschließlich seiner Abgrenzung vom Ideologiebegriff. Den Schluss dieses Teils bildet eine nähere Betrachtung dessen, was Foucault als politische Ökonomie der Wahrheit bezeichnet. Im abschließenden Teil des Kapitels werden Gedanken zur Vermittlung der Auffassungen Adornos und Foucault entwickelt, die um das Problem der Wahrheit zentriert sind.

### 3.1. Die Ideologienlehre Adornos

»Gibt es wirklich kein richtiges Leben im falschen, so kann es eigentlich auch kein richtiges Bewusstsein darin geben. Nur real, nicht durch ihre intellektuelle Berichtigung allein wäre über die falsche Meinung hinauszukommen.« (Adorno 1961: [Meinung]: 169)

Adorno gilt als einer der bedeutendsten Ideologiekritiker überhaupt (vgl. u.a. Rehmann 2004b). Ideologie nimmt in seinem gesamten Werk von der Philosophie über die Soziologie bis hinein in die ästhetische Theorie einen zentralen Platz ein, wobei er ihren Begriff stetig reflektiert und adjustiert. In seinen philosophischen Schriften wendet sich Adorno scharf gegen jede Form des Identitätsdenkens, das ideologisch die unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt oder Begriff und Sache behauptet. Das Verdikt, Ideologie zu sein, trifft philosophische Schulen wie Positivismus und Existenzialismus (vgl. Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]). Seine Überlegungen zur Soziologie unterziehen vornehmlich Bewusstseinsformen wie Halb-Bildung der Ideologiekritik, indem Adorno, ihre zugrundeliegenden gesellschaftlichen Tendenzen offenlegt und analysiert. Der objektive Verfall der Bildung ist nach Adorno wesentlich verbunden mit der Integration der Kultursphäre in Richtung der Kulturindustrie, welche er in seinen kulturkritischen Arbeiten auf ihre ideologischen Funktionen hin untersucht.

Aufbauend auf Marx' Kritik am notwendig falschen Bewusstsein und vermittelt über Lukács' Vorstellung vom verdinglichten Bewusstsein erlangt der Begriff Ideologie für Adorno eine weitreichende kritische Funktion. Indem Adorno Ideologie in Hegels Subjekt-Objekt-Dialektik einbettet, mit der Theorie der Rationalisierung von Weber anreichert und mit Methoden der qualitativen Sozialforschung erforscht, gewinnt der Begriff eine fundamentale Bedeutung für seine Gesellschaftstheorie. Adornos Begriff von Ideologie lässt simple Vorstellungen von Priestertrug als subjektivistisch hinter sich und wendet sich gegen den Relativismus der Wissenssoziologie Mannheims und dessen totalen Ideologiebegriff. In Bezug auf die gesellschaftliche Totalität zeigt das ideologische Bewusstsein seine Momente von Unwahrheit und Wahrheit und erlaubt daher in bestimmter Negation an einem emphatischen Begriff von Wahrheit festzuhalten.

Im Umgang mit dem Ideologiebegriff Adornos ergeben sich jedoch auch Hindernisse, vom Paradox der Durchsichtigkeit von Ideologie über die damit verbundene Frage nach der umfassenden Bestimmung von Ideologie als der Gesellschaft bis zu

der der Position des Kritikers. Weitere Probleme wie die mangelnde Erfassung von Ideologie als gesellschaftliche Praxis und der recht starre Ökonomismus dürfen nicht unerwähnt bleiben, sondern müssen in der Konzeption rekonstruiert werden, um sie zu überwinden. Hervorzuheben ist dabei, dass sich Adornos Verwendung des Ideologie-Begriffs nicht auf die Denunziation falschen Bewusstseins oder unliebsamer Positionen reduziert. Vielmehr soll im Folgenden gezeigt werden, dass seine Konzeption fruchtbare Ansätze für ein Verständnis von Ideologie als *fetischisierendes Bewusstsein* bietet und durch seine enge Bindung an Historizität sich ein dynamischer Begriff von Ideologie abzeichnet, der auch gegenwärtige ideologische Phänomene zu erfassen vermag.

Dieser Teil des Kapitels stellt wesentliche Züge von Adornos Ideologiebegriff dar und ist dafür in vier Abschnitte gegliedert. Er beginnt es mit einer Rekonstruktion von dessen Überlegungen zur Geschichte des Phänomens, in welcher die Naturgeschichte des Geistes und die verschiedenen Stadien der bürgerlichen Gesellschaft von ihrer Entstehung bis zu ihrem Verfall berücksichtigt werden. Weiterhin zeichnet der erste Abschnitt die strukturellen Bedingungen für Ideologie nach, wie Adorno sie mit Marx und Lukács herleitet. Mit einem Exkurs über das Ideologieparadox, worunter Adornos Gedanke zu verstehen ist, Ideologie werde in der verwalteten Welt zugleich fadenscheiniger und wirkmächtiger, endet der erste Abschnitt. Im zweiten Abschnitt werden drei zentrale Funktionen von Ideologien untersucht, die miteinander in Verbindung stehen: Subjektstabilisierung, Fetischisierung und Verblendung. Ergänzend wird in diesem Abschnitt die affektive Bindung durch Ideologien näher betrachtet und in einem Exkurs über Ideologien als Erzählungen reflektiert. Der dritte Abschnitt ist der umfassenderen Konstellation gewidmet, in welche Adorno seinen Begriff von Ideologie bringt. Durch dieses Vorgehen soll etwas von der Gewalt vermieden werden, die jeder Begriff gegen die Sache übt (siehe Kapitel 2.1.). Das Zentrum dieser Konstellation bildet der Begriff der Wahrheit, denn Adornos These zufolge ist Ideologie eben nicht die bloße Lüge oder Unwahrheit, sondern wahr und falsch zugleich. Weitere Begriffe, zu denen Ideologie in einer notwendigen Beziehung steht, sind Ir-/Rationalität, Un-/Vernunft, Wahn und Kulturindustrie. Im vierten und letzten Abschnitt dieses ersten Teils des Kapitels kommen grundlegende Überlegungen über Ideologiekritik zur Sprache. Eine der Mündigkeit verpflichtete Ideologiekritik muss die eigene Position einbeziehen, statt asymmetrische Beziehungen zu verfestigen. Es bedarf daher ferner einer Reflexion über die Haltbarkeit der Ideologienlehre, statt sie als Quell sicherer Wahrheit zu reklamieren. Die Ideologiekritik muss schließlich in der Lage sein zu differenzieren, statt alle Katzen grau zu machen. Eine Zusammenfassung bündelt die Erkenntnisse und skizziert einen Ausblick für eine Vermittlungen zu Foucaults Wissensbegriff.

### 3.1.1. Entstehung der Ideologie und Herleitung des Ideologiebegriffs bei Adorno

#### Das Denken im Kontext der Trennung von Hand- und Kopfarbeit

Adorno schließt an Marx an, der in der Trennung von Hand- und Kopfarbeit die materielle Bedingung für Ideologie erkannte.<sup>1</sup> Die Arbeitsteilung, so der junge Marx, entstehe

1 Diese Darstellung fokussiert auf Adornos Begriff von Ideologie und erhebt keinen Anspruch auf eine vollständige Begriffsgeschichte (siehe dazu Rehmann 2004b; Eagleton 1991).

in dem Moment, in dem sich die Kopfarbeit gegenüber der Handarbeit verselbstständigt (vgl. Rehmann 2004b: 720–721) und bilde zugleich die Voraussetzung für die Ideologie als einem Mechanismus, Verhältnisse gleichzeitig zu konstituieren und zu verkennen. Über diese Herleitung des Ideologiebegriffs aus der Verselbstständigung des Gedankens heißt es in der *Deutschen Ideologie* (1845):

»Die Teilung der Arbeit wird erst zur wirklichen Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden etwas Anderes als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen« (Marx/Engels 1846: MEW 3: 31; Hervorhebung im Original).

Diesen Gedanken über die Arbeitsteilung von Kopf- und Handarbeit greift Adorno in seinem *Beitrag zur Ideologienlehre* auf und bezieht ihn direkt auf den Ideologiebegriff. »Die Selbstständigkeit geistiger Produktion, ja die Bedingung ihrer Verselbstständigung selbst wird im Namen der Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 457; vgl. 474). Der Vorteil des Begriffs besteht darin, die gesellschaftlichen und historischen Konstitutionsbedingungen mit der Anzeige der von der Praxis entfremdeten geistigen Produktion zu verbinden.

Auf dieser Ebene ist zunächst nur von geistiger Arbeit, Kopfarbeit, geistiger Produktion und Bewusstsein die Rede, also vom Denken im Allgemeinen. »Denken ist, an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren«, bestimmt Adorno in der *Negativen Dialektik* in Hinblick auf die Herleitung aus der Arbeitsteilung. »[D]as hat das Denken vom Verhältnis der Arbeit zu ihrem Material, seinem Urbild, ererbt.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 30) Auf das Motiv von früher Menschheitsgeschichte kommt Adorno auch in der Auseinandersetzung um die sozialen Revolten der *sixties* zurück, die von der kritischen Theorie zur Praxis drängen. Den revoltierenden Student\_innen und Lehrlingen gegenüber, die auch an ihn Ansprüche stellen, beharrt Adorno auf dem sachlichen Grund der Trennung, die sich nicht ohne weiteres überbrücken lasse. Die »Divergenz von Theorie und Praxis« müsse man, so erinnert Adorno, »bis auf die älteste Trennung körperlicher und geistiger Arbeit zurückverfolgen, wahrscheinlich bis in die finstere Vorgeschichte.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 172) Die Historizität von Ideologie führt Adorno mit Marx also auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung zurück, deren Urszene, die Trennung von Kopf- und Handarbeit, weit in der Frühphase der Menschheit vermutet wird. Da es sich strukturell um die Bildung von Geist und die Ausbildung der Fähigkeit des Denkens handelt, fällt diese Sozialgeschichte der Menschen mit der Naturgeschichte des Menschen als Gattung zusammen.

## Die Naturgeschichte des Geistes

Adorno erfasst diese historische Dynamik, die zur Entstehung von Ideologien führte, in der Perspektive einer Naturgeschichte, in der die Entstehung des Geistes ein Moment der Selbsterhaltung des Menschen in der Natur darstellt. Die Perspektive auf Natur ist für Adornos Philosophie fundamental und kommt besonders in seiner Sozialphilosophie

zu Geltung.<sup>2</sup> Herrschaft von Menschen über Menschen führt Adorno auf notwendige Naturbeherrschung zurück, deren Dynamik umschlägt und sich gegen die Menschen selbst richtet, wie er gemeinsam mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelt (vgl. Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS3: 43).

Dass Geist als ein Moment des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur sich gegenüber der menschlichen Praxis verselbstständigen konnte, bewertet Adorno ambivalent. Wie gezeigt (siehe Kapitel 2.1.), bestimmt Adorno Geist als »notwendig, produzierte[n] Schein«, der für die Selbsterhaltung der Menschen notwendig ist, da er erlaubt, das Bestehende zu kritisieren und »in die Gewalt nehmen« (Adorno 1964: LFG: 26) zu können. Es zeigt sich einerseits das regressive Moment eines sich verselbstständigenden Bewusstseins, das zum eigenen Fetisch wird, andererseits das progressive Moment des gesellschaftlichen Prozesses, das der Idee von Freiheit eine materielle Basis bietet und so auf ein Jenseits des Bestehenden verweist. Diese »Verheißung von Freiheit« ergibt sich aus der Dialektik der Verselbstständigung des Geistes, denn »[d]ass der Geist von den realen Lebensverhältnissen sich trennte und ihnen gegenüber sich verselbständigte, ist nicht nur seine Unwahrheit, sondern auch seine Wahrheit« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 121). *Das zentrale Kennzeichen von Ideologie nach Adorno, zugleich wahr und unwahr zu sein, ist also von Anfang an im Geist angelegt, sofern die menschliche Praxis des Denkens auf der materiellen Arbeitsteilung von Kopf- und Handarbeit beruht.* Diese ist wahr, weil sie Überleben ermöglicht und darüber hinaus potentiell ein Leben in Freiheit verheißt, sie ist aber auch unwahr, da die Trennung notwendig den Schein erzeugt, also eine von den realen Lebensverhältnissen losgelöste und damit falsche Repräsentation der Wirklichkeit. Die überschießende Dynamik des Geistes ist also ambivalent: Geist ermöglicht zugleich Freiheit und Ideologie. Dieser Zusammenhang kann auch erklären, warum beide oft gemeinsam auftreten und Ideologien fast immer mit dem Anspruch auf Freiheit argumentieren. Ohne Übertreibung über das Gegebene kann Geist nicht sein und Wahrheit ebenso wenig (vgl. Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 101; 1961: [Meinung]: 152; 1962: Terminologie 1: 67). Der Versuch, Geist davon zu befreien, erweist sich als positivistischer Trug, als ideologische Verdoppelung des Bestehenden.

Ausgangspunkt für Adornos dialektische Konzeption von Geist und Ideologie ist die These, wonach der geistige Prozess des selbstständigen Setzens von Begriffen im Denken Ideologien erzeugt, sobald die Verbindung zum Lebensprozess unterbrochen wird. »[D]ie Unwahrheit setzt eigentlich erst in dem Augenblick ein, in dem diese Selbstständigkeit des Geistes sich selber verabsolutiert«, so bestimmt Adorno den Zeitpunkt des Umschlags ins fetischisierende Bewusstsein als »jene[n] Moment, in dem der Geist sich selber fetischisiert, sich selbst anbetet [...]« (Adorno 1960: PuS: 142) Mit der ihm eigenen Gewalt reklamiert dann der Geist für sich das Recht, »[a]lles, was nun einmal

2 In ihrem Buch *Adorno on Nature* zeigt Deborah Cook, dass Adorno seit 1932 an einer Idee der Naturgeschichte arbeitet. Demnach ist die Geschichte der menschlichen Spezies mit der der Natur vielfach verbunden: erstens durch die notwendige Naturbeherrschung um der Selbsterhaltung willen, zweitens in Form der inneren Natur des Menschen in seiner Evolution von Überlebensinstinkten und drittens in der Art wie Natur selbst zum Material menschlicher Geschichte wurde in einem sehr umfassenden Sinn, der von Identitätsdenken bis zur Marx Erkenntnis des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur reicht (vgl. Cook 2011: 3).

ist, zu unterjochen« und offenbart darin seine Bindung ans »Klassenverhältnis« und die »eben bestehenden [...] Herrschaftsverhältnisse« (ebd.). Doch bei dieser düsteren Analyse bleibt Adorno nicht stehen. Prägnant kommt die Dialektik des Geistes zum Ausdruck in Adornos Analyse des Marxschen Theorems, wonach Theorie zur materiellen Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift (vgl. Marx 1844: MEW 1: 385). Dieser emanzipatorische Zusammenhang von Theorie und Praxis »gründet«, so Adorno, »in der *Objektivität des Geistes selber, der kraft der Erfüllung seiner ideologischen Funktion an der Ideologie irre werden muss.*« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 22; Hervorhebung P.E.) Die Dynamik des Geistes, der sich entfalten muss durch seine Verselbstständigung gegenüber der materiellen Lebenspraxis, erzeugt Ideologie und negiert sie potentiell.<sup>3</sup> »Wenn der Geist Verblendung ausdrückt, so drückt er zugleich, von der Unvereinbarkeit der Ideologie mit dem Dasein bewogen, den Versuch aus, ihr sich zu entwinden.« (Ebd.) Jedoch ist dieser Zusammenhang weder ewig wahr noch bleibt er unberührt von gesellschaftlichen Entwicklungen, die diese geistige Dynamik entweder aufbrechen und überwinden können oder sie still stellen, indem die Selbstständigkeit des Geistes negativ aufgehoben wird, wie im Exkurs über das Ideologie-Paradox beschrieben. Der Begriff der Ideologie und die Ideologienlehre selbst sind Teile der gesellschaftlichen Dynamik (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 458; siehe Kapitel 3.1.4.).

In den Schriften Adornos besteht eine Spannung zwischen der Naturgeschichte und der Realgeschichte, die auch den Begriff der Ideologie nicht unberührt lässt. Die angesprochene Entwicklung des Geistes steht für die Naturgeschichte und könnte so gedeutet werden, als wäre Ideologie der ewigen Struktur menschlichen Denkens entsprungen. Hingegen ordnet Adorno die Ideologie und darüber hinaus auch die Ideologienlehre in eine realhistorische Ereignisgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft ein, was erlaubt, die Ideologie als kapitalistisches Phänomen zu deuten. Diese Spannung drückt sich im Begriff der andauernden »Vorgeschichte« aus, in der der Mensch »in blinder Naturwüchsigkeit, naturverfallen bleibt« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 233) und verweist auf eine Vermittlung von Naturgeschichte und Realgeschichte.<sup>4</sup> Wie Adorno im Anschluss an Marx feststellt, ist der »gesellschaftliche Prozess«, zu dem auch Ideologie gehört, »weder bloß Gesellschaft noch bloß Natur, sondern Stoffwechsel der Menschen mit dieser, die permanente Vermittlung beider Momente.« (ebd.: 221) Im Folgenden soll die realhistorische Geschichte des Ideologiebegriffs nach Adorno skizziert werden, ohne sie vollständig aus der Naturgeschichte des Geistes zu lösen.

- 
- 3 Ähnlich hatte bereits Max Horkheimer in seinem programmatischen Aufsatz über *Traditionelle und Kritische Theorie* geschrieben, dass sobald »der Begriff der Theorie jedoch verselbstständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei«, die Theorie sich »in eine verdinglichte, ideologische Kategorie« (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 211) verwandelt.
- 4 Zum Problem der materialen Geschichtsphilosophie nach Marx, der das Paradigma aufstellte, dass Menschen zwar Geschichte machen, sie sich aber dennoch über ihren Köpfen vollzieht (vgl. Marx 1869: MEW 8: 115) siehe die Studie von Breitenstein (2013: 41–43) Nach Breitensteins Ansicht »ist Geschichtsphilosophie *Heteronomiephilosophie*« (ebd.: 43, Hervorhebung im Original), das heißt, ihr normativer Anspruch will nicht nur erklären, sondern auch darüber hinaus orientieren. Zur Historizität siehe Kapitel 1.3.1.

## Die Entwicklung des Kapitalismus und der Ideologie

In seinem zentralen *Beitrag zur Ideologienlehre* beschreibt Adorno kurz die Geschichte des Ideologiebegriffs und der Ideologienlehre, um sie als Teil der gesellschaftlichen Dynamik zu beleuchten. Adorno beginnt mit Francis Bacon an der Wende des 16. zum 17. Jahrhundert, der zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters in der Neuzeit die »allgemeinen Bedingungen falscher Bewusstseinsinhalte« (Adorno 1954 [Ideologienlehre]: GS 8: 458) bemerkte und gegen Dogmatismus und Idole beziehungsweise Vorurteile und für die Vernunft eintrat.<sup>5</sup> Jedoch verblieb Bacon im Rahmen einer von Adorno sogenannten »vulgären Ideologienlehre«, da er erstens »subjektivistisch« die Bedingungen in den Menschen verortet und zweitens »Verblendung gleichsam als Naturgesetz« (ebd.: 459) behandelt habe. Sodann wendet sich Adorno der französischen Aufklärung im 18. Jahrhundert und den »linken Enzyklopädisten Helvétius und Holbach« zu, welche die »soziale Funktion« von Ideologien in der »Aufrechterhaltung ungerechter Zustände« (ebd.) und in der Verhinderung der »Verwirklichung des Glücks und der Herstellung einer vernünftigen Gesellschaft« (ebd.: 460) erkannten. Jedoch seien die Enzyklopädisten bei der These vom Trug der Mächtigen verblieben und ihre Analysen hätten selten tiefer in die gesellschaftlichen Zusammenhänge gereicht. Nur Helvétius weise auf die Notwendigkeit hin, mit der Ideen aus der Gesellschaft erwachsen, in der die Menschen leben (ebd.: 460). Anschließend gelangt Adorno zu der Schwelle, an der Ideologie von den französischen idéologues um die Jahrhundertwende 1800 ins Wort gehoben wurde. Deren prominentester Vertreter Destutt de Tracy habe zwar das Motiv der Notwendigkeit vor dem Hintergrund einer Orientierung an den Naturwissenschaften gestärkt, allerdings »geistige Phänomene[]« als »Naturgegenstände« (ebd.: 461) behandelt. Obwohl »zunächst progressiv gemeint«, da auf die Herrschaft der Vernunft gerichtet, bemängelt Adorno den idealistischen Fehlschluss, dem seine Ideologien-Lehre folgt, wonach »das Bewusstsein das Sein bestimme« (ebd.). Adornos Kritik zufolge war der »Bewusstseinsanalyse der ideologues [...] bereits ein technisch-manipulatives Moment beigelegt« (ebd.: 463), das sich im Positivismus weiter entfaltete.

Der Schritt zur »Ideologienlehre des wissenschaftlichen Sozialismus« (ebd.: 464) ab der Mitte des 19. Jahrhunderts stellt eine entscheidende Weichenstellung dar. Denn bisher war, Adorno zufolge, alles noch »Vorgeschichte des Ideologiebegriffs«, da es zuvor »noch keine entwickelte Industriegesellschaft« gab (ebd.). Adorno verzichtet an dieser Stelle auf eine genaue Entwicklung der Ideologienlehre etwa von Marx und Engels, denn ihn interessiert der »Strukturwandel und Funktionswechsel von Ideologie und Ideologiebegriff« (ebd.: 464) im Verhältnis zur Entwicklung der kapitalistischen Marktwirtschaft. Ausgangspunkt für seine Argumentation ist die historische Verbindung von Ideologie und Bürgerlichkeit. Das Bürgertum entsteht mit der Etablierung der Marktwirtschaft in den Städten zu Beginn der Neuzeit. Daher beginnt Adornos Darstellung mit den frühbürgerlichen Ideologienlehren (siehe oben) und setzt eine Zäsur mit der entwickelten Industriegesellschaft nach den bürgerlichen Revolutionen.

»Als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren, das sich von der vollen Wahrheit ebenso scheidet wie von der

5 Adorno wiederholt diese Bewertung Bacons an anderer Stelle (vgl. Adorno 1960: PuS: 219).

bloßen Lüge, gehört Ideologie, wenn nicht bloß der modernen, so jedenfalls der entfalteten städtischen Marktwirtschaft an.« (ebd.: 465)

Adornos Argument lautet dementsprechend »[d]as Wesen von Ideologie selbst [...] ist bürgerlich« (ebd.: 465). Daran knüpft er folgende These: »*Ideologie ist Rechtfertigung*«, denn sie verweist auf einen »bereits problematischen gesellschaftlichen Zustand[], den es zu verteidigen gilt« und operiert mit der »Idee der Gerechtigkeit«, welche »ihr Modell am Tausch von Vergleichbarem hat.« (ebd., Hervorhebung im Original) *Ideologie gibt es dem Begriff nach nur im marktwirtschaftlichen Kapitalismus*. Und er untermauert diese These mit dem Argument, dass in den vorangegangenen Formen der Vergesellschaftung die Herrschaft unmittelbar personal organisiert war und daher keiner Verschleierung oder Rechtfertigung durch die Vernunft bedurfte. Adorno formuliert den Gedanken als allgemeinen Grundsatz: »Wo bloße unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien.« (Ebd.) Erst apersonale Herrschaftsformen, wie sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft etablierten, machen sie nötig. Sie setzt sich im Zuge der Aufklärung durch und verstärkt umfassende Rationalisierungstendenzen. »Zur Ideologie im eigentlichen [bürgerlichen, P.E.] Sinne bedarf es sich selbst undurchsichtiger, vermittelter und insofern gemilderter Machtverhältnisse.« (ebd.: 467)

Adorno betont die fundamentale Rolle der Vermittlung durch den Markt und die Universalisierung der Tauschbeziehungen im Kapitalismus. Dem entspricht die Fetischisierung der Warenform, die als »universelle[r] Fetischcharakter« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 370) die gesamte bürgerliche Gesellschaft durchdringt und damit eine neue Dimension der Ideologie eröffnet. Adorno steht damit in der Tradition der Kritik der Entfremdung bei Marx und Lukács' Analysen der Verdinglichung (vgl. Braunstein 2011, siehe Kapitel 3.1.2.). Der Warenfetischismus formt und strukturiert die Beziehungen der Menschen untereinander, zu ihren Produkten und letztlich den gesamten gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur.

Diese formalen Betrachtungen Adornos über die zugrundeliegenden Strukturen von Ideologie betrachtet er nie entkoppelt von den gesellschaftlichen Entwicklungen. Die geistige Sphäre bildet einen immanenten Bestandteil der Gesellschaft. Ihre Historizität umfasst damit auch die Ideologien und die Ideologienlehre selbst. Entsprechend geht Adorno von einer Entwicklung von Früh- über Hochkapitalismus zu Monopolkapitalismus aus. Die Frühphase des Kapitalismus datiert er mit der Neuzeit im 16. und 17. Jahrhundert, mit der Entwicklung einer städtischen Marktwirtschaft (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 458, siehe oben), in ihr können die später als Ideologie beschriebenen Vorstellungen des Bürgertums – Gerechtigkeit, Freiheit oder das Glücksversprechen der Aufklärung – als progressiv gegen das feudale Privileg angesehen werden. »Hochbürgerlich« (Adorno 1964/65: LFG: 37) ist das 19. Jahrhundert. Nach den bürgerlichen Revolutionen gelangt das Bürgertum an die Macht. Es setzt seine Vorstellungen – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – unter der Herrschaft des Kapitals durch, der Markt wird zur grundlegenden Vermittlungsinstanz der Gesellschaft, die immer mehr Bereiche am universellen Tauschprinzip ausrichtet. Individuelle Freiheit und Entfaltung sind substantiell unterfüttert, bleiben aber weiterhin das Privileg einiger weniger, die nicht der Handarbeit nachgehen müssen und über Bildung verfügen. In dieser gesellschaftlichen Phase haben Ideologien den klassischen Charakter wahr und

falsch zugleich zu sein, da ihre Ideale das Glück versprechen, sie aber die Verhältnisse stützen, die deren Realisierung untergraben. Die entsprechende Ideologiekritik am notwendig falschen Bewusstsein verfährt nach dem Modell immanenter Kritik und kann auf transzendierende Potentiale über das Bestehende hinaus verweisen. Aufgrund der Krisendynamik des Kapitalismus kommt es zu einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Transformation. Die kapitalistische Bewältigungsstrategie des Imperialismus, durch die Subsumtion weiter Erdteile unter das Kapital Profitverluste zu kompensieren, verschärft die Konkurrenz der kapitalistischen Staaten und führt in den Ersten Weltkrieg. Der internationalen Arbeiterbewegung gelingt es nicht, dies zu verhindern, da sie dem nationalistischen Taumel erliegt. Spät organisiert sie sich gegen den Krieg und die ihm zugrundeliegenden Herrschaftsverhältnisse, doch mit nur magerem Erfolg. Seit dem Scheitern der Novemberrevolution von 1918/19, so Adorno, zeige sich die »Tendenz« in den kapitalistischen Gesellschaften, »sich der Katastrophenpolitik zu überantworten.« (Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 42) Die globale Reaktion auf die Kämpfe der Marginalisierten und die katastrophale Weltwirtschaftskrise 1929 verdeutlichen das Ende der liberalen Epoche. Immer mächtigere Monopole und verschärfter Staatsinterventionismus lassen eine »verwaltete Welt« (Adorno 1969: [Marginalien]: 182) entstehen. Diese Entwicklung kann auch als fordistische Transformation beschrieben werden (siehe Kapitel 1.3.1.). Sie führt zur Angleichung vormals getrennter gesellschaftlicher »Sphären« von Produktion, Distribution und Konsumtion, die nunmehr »gemeinsam verwaltet« und standardisiert werden (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 369). Auf der Ebene der Ideologie werden den Massen »zwar Vorteile versprochen, es wird aber zugleich die Idee des Glücks nachdrücklich durch Drohung und Gewalt ersetzt« (Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 42) und Ideologie »geht in Terror über«<sup>6</sup> (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 477). Die vermittelte Gewalt, welche Adorno zufolge kapitalistische Gesellschaften zusammenhalten, tritt zunehmend direkter hervor (siehe Kapitel 2.1.1.). Mit der abnehmenden Vermittlung durch den Markt kommt es dementsprechend zum *Wandel der Ideologie, sie wird zur unmittelbaren Identifikation mit der Macht*. Ideologie wird fadenscheiniger und verliert dennoch keine Wirkmächtigkeit.

Somit formuliert Adorno ein Ideologie-Paradox, das zu erfassen jedoch die Darstellung weiterer Aspekte seines Ideologie-Begriffs verlangt. Zunächst soll das Modell von Basis und Überbau kurz beleuchtet werden, bevor der Begriff des falschen Bewusstseins näher betrachtet wird. Beide von Marx und Lukács übernommenen Konzepte reformuliert Adorno unter dem Eindruck der fordistischen Transformation. Auf dieser Basis wird das Ideologie-Paradox anschließend wieder aufgerufen.

### Das Basis-Überbau-Modell

Adorno knüpft für seinen Ideologiebegriff an einen zentralen materialistischen Gedanken von Marx an. Das Bewusstsein wird vom Sein bestimmt. Daher rechnet Adorno Ideo-

6 Schivelbusch formuliert in seiner Studie über den New Deal, Faschismus und Nationalsozialismus: »Wenn aber« für die Theoretiker der Propaganda »Propaganda Gewaltersatz war«, dann war umgekehrt auch Gewalt Propaganda, wenn sie erfolgreich über ihre unmittelbaren Folgen, das Verhalten der Menschen beeinflusst, »was für den revolutionären und den institutionalisierten staatlichen Terror gleichermaßen gilt.« (Schivelbusch 2005: 78)

logien dem Überbau einer Gesellschaft zu, deren Unterbau dem »Primat der Ökonomie« (Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 48) folgt. Für Phänomene des Bewusstseins und für Subjektivierung im Allgemeinen gilt daher ein »Vorrang der Gesellschaft über die Psychologie« (vgl. Adorno 1966: [Postscriptum]: GS 8: 89). Das Individuum ist daher für Adorno wesentlich gesellschaftlich bestimmt (siehe Kapitel 4.1.1.). Zum Überbau gehören subjektive Vorgänge, Ideologien, aber auch das Bewusstsein der Massen, Bildung beziehungsweise Halbbildung, Kultur beziehungsweise Kulturindustrie. Generell umfasst der Überbau bei Adorno wie bei Marx neben der Sphäre des Staates und des Rechts auch die des Geistes. Wie oben ausgeführt, begreift Adorno den Geist dabei immer als gesellschaftlich und (natur-)geschichtlich vermittelt.

Gleichwohl beharrt Adorno auf der Selbstständigkeit der geistigen Sphäre: »Die Selbstständigkeit geistiger Produkte, ja die Bedingung ihrer Verselbständigung selbst wird im Namen Ideologie zusammengedacht mit der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 457; vgl. 1959: [Halbbildung]: GS 8: 121) Aus der Selbstständigkeit des Geistes erwächst sein Potential zum Gegebenen in Differenz treten zu können und damit zu Wahrheit und Unwahrheit. Der Widerspruch zwischen ökonomistischem Materialismus, der das Bewusstsein in Abhängigkeit von dem Sein der Gesellschaft sieht, und einer idealistischen Auffassung, welche auf der Objektivität des Geistes beharrt, war Adorno bewusst: »Der Widerspruch zwischen der objektiven Wahrheit von Geistigem und dessen bloßen Für-Anderes-Sein, mit dem das traditionelle Denken nicht fertig werden kann, wäre als einer der Sache, nicht als bloße Unzulänglichkeit der Methode zu bestimmen.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 464) Es kommt also bei Adorno darauf an, das Basis-Überbau-Modell weder über Bord zu werfen noch deterministisch die ökonomische Basis absolut zu setzen. Vielmehr geht es darum, deren Widerspruch mit der Selbstständigkeit und der Objektivität des geistigen Überbaus im Rahmen einer dialektischen Theorie der Gesellschaft zu denken. Auf diese Weise wird deutlich, wie der Widerspruch von Überbau und Unterbau mit den dynamischen und statischen Momenten der kapitalistischen Gesellschaften vermittelt ist.

An die Marxsche Ideologienlehre schließt Adorno auch im Punkt ihrer Transformation an, wonach sich der geistige Überbau mitsamt der Ideologien langsamer verändert als der ökonomische Unterbau. »Ungleichzeitigkeit in der Bewegung von Überbau und Unterbau hat dann Marx prinzipiell formuliert in dem Satz, der Überbau wälze langsamer sich um als der Unterbau.« (Adorno 1962: [Fortschritt]: 44) Allerdings beharrt Adorno bei aller Dynamik der kapitalistischen Entwicklung von der Frühphase bis zum Monopolkapitalismus auf den statischen Elementen der kapitalistischen Vergesellschaftung, darunter der durch die Verfügung über die Produktionsmittel bedingten Klassenspaltung und dem Fehlen eines rationalen Gesamtsubjekts (vgl. Adorno 1968: [Industriegesellschaft] GS 8: 369). Ein Kern der kapitalistischen Produktionsweise bleibt weitgehend statisch. Es sind die antagonistischen Produktionsverhältnisse, die zur Spaltung der Gesellschaft in Klassen von Verfügenden und Verfügten führen. Diesem statischen Moment des ökonomischen Unterbaus gegenüber verändert sich das Bewusstsein der Individuen und der Massen dynamisch. »Während aber am ökonomischen Grund der Verhältnisse, dem Antagonismus wirtschaftlicher Macht und Ohnmacht [d.h. der Verfügung über die Produktionsmittel, P.E.], und damit an der objektiv gesetzten Grenze von Bildung

nichts Entscheidendes sich änderte, wandelte die Ideologie sich um so gründlicher. Sie verschleiert die Spaltung weiterhin auch denen, welche die Last zu tragen haben.« (1959: [Halbbildung]: GS 8: 100) Es stellt sich also die Frage, was genau Adorno meint, wenn er mit Marx argumentiert, »dass der Überbau langsamer sich umwälzt als der Unterbau« (ebd.: 110)?<sup>7</sup> Die Antwort liegt in den Produktivkräften. Sie sind das dynamische Moment der kapitalistischen Produktionsweise und der sich schnell umwälzende Teil des ökonomischen Unterbaus. Wie Adorno in einer Vorlesung formuliert, liegt »die Wahrheit bei den gesellschaftlichen Produktivkräften« (Adorno 1960: PuS: 155). Es scheint, als ob die Entwicklung der Produktivkräfte die der Gesellschaft bestimmt, wie Adorno in der Kontroverse um den Terminus Industriegesellschaft schreibt. Jedoch bildet dies, so zeigt Adorno luzide, nur die Ideologie im Spätkapitalismus, es handelt sich um »die aktuelle Gestalt gesellschaftlich notwendigen Scheins« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 369). Die Ideologie der Industriegesellschaft wäre es demnach, eine derart fortschrittliche Verwaltung von Produktion, Distribution und Konsumtion zu haben, dass in ihr die Klassenspaltung aufgehoben und die Gesellschaft nach rationalen Prinzipien organisiert wäre. Tatsächlich lässt dieser »technologische Schleier« die fortgesetzte (Klassen-)Herrschaft verschwinden und stabilisiert so die auf dem »Tauschprinzip« basierende gesellschaftliche »Totalität« (ebd.) auf erweiterter Grundlage. *Die schematische Trennung von dynamischen Produktivkräften und statischen Produktionsverhältnissen vermittelt sich aus dieser Perspektive zu einem Ganzen, dem sich umwälzenden Unterbau.* Erst die dialektische Theorie erlaubt es, diese Momente nicht fetischisierend zu gebrauchen. Wie die Kategorien von Statik und Dynamik selbst erweisen sie sich als »vermittelt in sich, das eine impliziert das andere.« (Adorno 1961: [Statik] GS 8: 228) Diese dialektische Vermittlung findet nicht nur im Unterbau, sondern auch im Überbau statt. »Ideologien« wie die liberale Vorstellung der Konkurrenz, so Adorno, »mögen sich langsamer umwälzen als die tragenden wirtschaftlichen Strukturen«, etwa die besprochene Tendenz zum Monopolkapitalismus. Jedoch betont er, »die seelischen Reaktionsformen« (Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 31) wie Aggression und Anpassung könnten durchaus Schritt halten. Also ist die Ideologie, wie sie etwa in Diskursen oder Erzählung zirkuliert, relativ unabhängig von den subjektiven Strategien ihrer Aneignung.

Fest steht, dass der Wandel auf den Ebenen der Produktivkräfte und der Ideologien dem Aufrechterhalten des Bestehenden gilt, also der fortgesetzten antagonistischen Herrschaft durch die Produktionsverhältnisse hindurch. Ihrer Verschleierung und Rechtfertigung dienen Ideologien. Daher werden sie oft als falsches Bewusstsein begriffen – einen Gedanken, den Adorno ebenfalls reformuliert.

### Das falsche Bewusstsein

Adorno greift für sein Verständnis von Ideologie den Begriff des falschen Bewusstseins von Lukács auf, der ihn in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Lukács 1923) bestimmt hatte. »Konkrete Untersuchung [des Bewusstseins, P.E.] bedeutet also: Beziehung auf die Gesellschaft als *Ganzes* [d.h. als Totalität, P.E.]. Denn erst in dieser Beziehung erscheint

7 In der Vorlesung über *Philosophie und Soziologie* kommt Adorno gleichfalls auf den Punkt der gleichzeitigen Umwälzung von Basis und Überbau zu sprechen und bringt sie in Verbindung mit der These vom *cultural lag* (vgl. Adorno 1960: PuS: 189).

das jeweilige Bewusstsein, das die Menschen über ihr Dasein haben, in allen seinen wesentlichen Bestimmungen.« (Lukács 1923: 125, Hervorhebung im Original) Daher unterscheidet Lukács das Bewusstsein für das individuelle Subjekt von dem Bewusstsein für das objektive Ganze der Gesellschaft. »Es erscheint einerseits als etwas subjektiv aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Lage heraus Berechtigtes, Verständliches und Zu-Verstehendes, also als ›richtiges‹, und zugleich als etwas objektiv an dem Wesen der gesellschaftlichen Entwicklung Vorbeigehendes, sie nicht adäquat Treffendes und Ausdrückendes, also als ›falsches Bewusstsein‹.« (Ebd.) Adorno übernimmt Lukács' Bestimmungen von Bewusstsein als richtig und falsch auf Basis der Annahme über gesellschaftliche Totalität, denn sie erfasse »das dialektische Problem der Ideologien«, wonach sie »zwar falsches Bewusstsein, aber doch nicht nur falsch sind.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 472) Davon ausgehend entwickelt Adorno ein umfassendes dialektisches Verständnis von Ideologie, das historisch und materialistisch ihre wandelnden Funktionszusammenhänge und Konstellationen analysiert und die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft zu kritisieren erlaubt. In diesem Sinn ist Adorno zufolge bereits [d]ie Trennung von Gesellschaft und Psyche« einerseits »falsches Bewusstsein«, denn »sie verewigt kategorial die Entzweiung des lebendigen Subjekts und der über den Subjekten waltenden und doch von ihren herrührenden Objektivität.« (Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 44) Dem entspricht Adornos Feststellung, dass es sich bei der Trennung von Individuum und Gesellschaft um Gewalt handelt (siehe Kapitel 2.1.1. und 4.1.1.). Ganz in der Diktion von Lukács fährt Adorno fort: »Das falsche Bewusstsein ist zugleich richtiges«, denn es erfasst korrekt, dass real »inneres und äußeres Leben sind voneinander gerissen« (ebd.: 45) werden. Indem Adorno die Bereiche multipliziert, die er der Analyse des falschen Bewusstseins unterwirft, entwickelt er den Begriff Lukács' weiter und greift die historische Dynamik auf, wie im folgenden Abschnitt zur verwalteten Welt gezeigt wird. Er bezieht ferner die Dichotomie von falsch und richtig auf die dialektische Konstellation von Wahrheit und Unwahrheit in Ideologien (siehe Kapitel 3.1.3.).

Unter dem Gesichtspunkt der Zweck-Mittel-Rationalität, so Lukács, »erscheint dasselbe Bewusstsein« erstens »als subjektiv die selbstgesetzten Ziele verfehlend und zugleich« (Lukács 1923: 125), zweitens, als »ihm unbekannte, ungewollte objektive Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung fördernd und erreichend.« (ebd.: 125–126) Adorno greift diesen Gedanken Lukács auf und entwickelt ihn weiter zum Motiv einer irrationalen Rationalität. Der sich verselbstständigende »bürgerliche[] Instrumentalismus, welcher die Mittel fetischisiert« (Adorno 1969: [Marginalien]: 181), kehrt »die Zweck-Mittel-Rationalität dialektisch um.« (ebd.: 185) Irrational setzt die instrumentelle Vernunft die Mittel als Zweck und so werden die Zwecke über den Köpfen der Menschen unbewusst von gesellschaftlichen Prozessen bestimmt: Einziger Zweck ist die Aufrechterhaltung des Bestehenden.

Für den Aspekt des falschen Bewusstseins gilt, wie für das Basis-Überbau-Modell, dass es einem historischen Wandel unterworfen ist. Unter dem Monopolkapitalismus, so Adorno, vermittelt nicht länger der Markt und so entstehen Ideologien, die dem Begriff des falschen Bewusstseins nicht mehr vollständig entsprechen. Im Nationalsozialismus zeigte sich in den offiziellen Verlautbarungen des Regimes und den Schriften von Hitler und Rosenberg nicht länger die objektive Gesellschaft in verschleierte Form auf falsche und zugleich wahre Weise. »Ihre Niveaulosigkeit ist Symptom eines Zustandes, den der

Begriff von Ideologie, von notwendigem falschen Bewußstein gar nicht mehr unmittelbar trifft. In solchem Gedankengut spiegelt kein objektiver Geist sich wider, sondern es ist manipulativ ausgedacht, bloßes Herrschaftsmittel« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 465). Adorno wiederholt diesen Gedanken mit Blick auf den neuen Rechtsradikalismus in der BRD, dessen Ideologien »nicht im eigentlichen Sinn des Begriffs »notwendig falsches Bewusstsein« darstellen« vielmehr müssen sie »als sozialpsychologische Kalkulationen« (Adorno 1959: [Rezension Rechtsradikalismus]: GS 20.1: 388) von Affekten begriffen werden. Das Hervortreten des Manipulationscharakters betrifft nicht nur die politischen Ideologien der Rechten, sondern auch die Werbung und die Kulturindustrie. Zwar »besaßen Ideologien stets schon ihren propagandistischen Aspekt«, doch aufgrund ihrer ungeheuren quantitativen Ausbreitung durch die Administration erfolgte ein qualitativer Umschlag, sie werden »nun planvoll ganz und gar dem Primat der Propaganda unterworfen« (ebd.). Um den Inhalt der Ideologien zu erfassen, braucht es immer weniger einen selbständigen Geist, denn Ideologien »lösen sich auf in eine Reihe mehr oder minder kohärenter »Stimuli«« (ebd.) oder »werden durch den Ukas der approbierten Weltanschauung ersetzt« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 466). Die Rolle des Geistes nimmt ab, weil »totalitäre Ideologien« nicht mehr den »Anspruch von Autonomie und Konsistenz« und damit auf Wahrheit erheben »oder nur ganz schattenhaft.« (Ebd.) Ideologien drohen entweder mit Gewalt oder manipulieren nach der »Art sozialpsychologischer Versuchsanordnung«, ähnlich »wie hochrationalisierte Reklame« lockt die Ideologie, »indem sie ihnen Ersatzbefriedigungen vor allem kollektiv-narzißtischer Art verschafft.« (Adorno 1959: [Rezension Rechtsradikalismus]: GS 20.1: 388) »Totalitäre Ideologien« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 466) funktionieren zunehmend nach den Reiz-Reaktions-Schemata. Die Rolle der Affekte lässt die des Geistes beim Funktionieren von totalitären Ideologien in den Hintergrund treten. Den Begriff von Ideologien als notwendig falsches Bewusstsein macht das tendenziell überflüssig. Auf Wahrheit erheben totalitäre Ideologien subjektiv für das einzelne Individuum keinen Anspruch mehr und auch objektiv verzichten sie auf »die Vernunft in den Ideologien, wie sie im Begriff der historischen Notwendigkeit hegelisch mitgedacht war« (ebd.: 469). Die Transformation der Ideologien unter dem Monopolkapitalismus verschiebt das Prädikat der Notwendigkeit von der Geltung zur Genese. »Notwendig ist die Entwicklung, die zu solcher Veränderung der Ideologien führte, nicht aber ihr Gehalt und ihr Gefüge.« (ebd.: 466) Jedoch ist dies nicht das Ende von Ideologie schlechthin, vielmehr eine neue Etappe ihrer Entwicklung. Ideologien transformieren sich ausgehend vom Warenfetisch im frühen Kapitalismus über die Universalisierung des Tauschprinzips im Hochkapitalismus hin zur »verwalteten Welt« im Monopolkapitalismus, in welchem die Gesellschaft selbst zur ideologischen Erscheinung wird.

### Die verwaltete Welt oder Gesellschaft als Ideologie

Im Monopolkapitalismus fehlt es zwar an Ideologien, die über den derzeitigen Zustand hinausweisen, daher wird die bestehende Gesellschaft selbst zu ihrem Ideal. »Nichts bleibt als Ideologie zurück denn die Anerkennung des Bestehenden selber« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 477), resümiert Adorno die Entwicklung von Ideologie bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Die Gesellschaft hat sich vollständig integriert zur »integralen Gesellschaft« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 18). Rationale Verwaltung

herrscht in allen Bereichen der »verwalteten Welt« (Adorno 1969: [Marginalien]: 181–182) und die Individuen haben sich um der Selbsterhaltung willen an den Apparat soweit angepasst, dass »[d]ie ganze angepasste Gesellschaft« sich als »bloße darwinistische Naturgeschichte« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 96) offenbart. Doch so düster und starr das Bild erscheint, das Adorno zeichnet, auch um zum Widerstand zu provozieren, so wenig erübrigt sich das Problem, das mit dem Begriff der Ideologie benannt wird: Welches Bewusstsein haben die Menschen von den Verhältnissen, in denen sie leben, wie trägt dieses zu ihrer Stabilität bei und wo zeigen sich Möglichkeiten zur Mündigkeit (siehe Kapitel 4.1.4.)? Dafür folgt Adorno der gesellschaftlichen Entwicklung:

»Der materielle Produktionsprozess als solcher offenbart sich am Ende als das, was er in seinem Ursprung im Tauschverhältnis, als einem falschen Bewusstsein der Kontrahenten voneinander, neben dem Mittel zur Erhaltung des Lebens zugleich immer schon war: Ideologie. Umgekehrt aber wird zugleich das Bewusstsein mehr stets zu einem bloßen Durchgangsmoment in der Schaltung des Ganzen. *Ideologie heißt heute: die Gesellschaft als Erscheinung.* Sie ist vermittelt durch die Totalität, hinter der die Herrschaft des Partialen steht, nicht jedoch umstandslos reduktibel auf ein Partialinteresse, und darum gewissermaßen in all ihren Stücken gleich nah dem Mittelpunkt.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 25; Hervorhebung P.E.)

In kondensierter Form finden sich im vorliegenden Zitat die bisher beschriebenen Aspekte. Im Rahmen der Naturgeschichte hat der Mensch den der Wirklichkeit gegenüber selbstständigen Geist entwickelt, um sich zu erhalten und den gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur zu organisieren, wodurch mit der Trennung von Hand- und Kopfarbeit die Grundlage von Herrschaft entsteht. Als der Stand der Produktivkräfte es erlaubte, konnten auf dem Markt die Produkte des materiellen Produktionsprozesses getauscht werden, wodurch sie zu Waren fetischisiert wurden. Daher musste real von ihren besonderen Eigenschaften abstrahiert werden. In dem Maße, wie für den Markt produziert wurde, entfremdeten sich die Produzenten von ihren Produkten und verdinglichten die Menschen ihre Beziehungen untereinander. Damit nimmt das notwendig falsche Bewusstsein der Individuen von den wirklichen Zusammenhängen der Gesellschaft kapitalistische Formen an. Auf dieser ideologischen Grundlage konnte die kapitalistische Gesellschaft fortschreiten und eine Dynamik entfalten, welche sie selbst zu überwinden drohte. Um die antagonistische Gesellschaft weiter zu rechtfertigen und zum Zweck der Stabilisierung ihrer statischen Momente, musste der Geist auf seine Selbstständigkeit und die geistige Sphäre auf ihre objektive Wahrheit verzichten. Vernunft war nur als instrumentelle zur rationalen Planung und Verwaltung der Mittel relevant, während die Zwecke des Prozesses über den Köpfen der Individuen vom Prozess selbst gesetzt wurden, statt vom Gesamtsubjekt der Menschheit. Dabei erscheint die Gesellschaft aufgrund der Entwicklung der Produktivkräfte als fortschrittlich und rational, als hätte sie den ihr zugrunde liegenden Antagonismus überwunden. *Dieser technologische Schleier ist aber nur ein Schein, um die gesellschaftliche Möglichkeit menschlicher Verhältnisse zu verdrängen und die in den Produktionsverhältnissen fortlebende Herrschaft zu rechtfertigen sowie deren Gewalt zu verschleiern.* Auf Basis der Klassenspaltung und durch das Kräftespiel von Partialinteressen hindurch vermittelt eine brüchige Totalität (siehe

Kapitel 1.3.2.) die Produktionsverhältnisse mit den Produktivkräften immer enger, zugleich erscheint gesellschaftlicher Fortschritt unmittelbar als der von Produktivkräften.

Wenn Adorno in dem angeführten Zitat also die These aufstellt, die Gesellschaft selbst sei ideologischer Schein, so ist dabei folgendes Argument zentral: »Der Schein wäre auf die Formel zu bringen, dass alles gesellschaftlich Daseiende heute so vollständig in sich vermittelt ist, dass eben das Moment der Vermittlung durch seine Totalität verstellt wird.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 369; vgl. 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 21) Ideologie, so Adorno, ist also weit umfassender geworden als einzelne Ideen es gewesen waren, etwa die gerechte Konkurrenz, der Nationalismus oder die Freiheit. Sie ist von einzelnen Momenten der Vergesellschaftung zur Erscheinung dieser Gesellschaft selbst für das Bewusstsein geworden, organisiert durch bewusste Planung und doch bewusstlos Zwecken der Kapitalakkumulation folgend. Gesellschaft erstarrt zum Fetisch und ihre Fortschrittlichkeit selbst wird zum Schleier ihres Stillstands. Das Bewusstsein fällt hinter seine Fähigkeit zurück, über das Bestehende hinaus zu denken, weil die Autonomie des Geistes nicht mehr benötigt und entweder vereinnahmt oder bedroht wird.

Da in der verwalteten Welt die geistige Sphäre und ihrer Produkte mitsamt den Ideologien ihre relative Autonomie verlieren, büßt das Bewusstsein subjektiv fürs Individuum wie objektiv für den historischen Prozess seinen Anspruch auf Wahrheit ein. »Das gesellschaftliche bedingte falsche Bewusstsein von heute«, so Adorno, »ist nicht mehr objektiver Geist« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 474), paradoxerweise deshalb, weil es mit den Mitteln des Geistes durch instrumentelle Vernunft »wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten wird.« (ebd.: 475) *Ideologie im klassischen Sinn ist also vor der rational geplanten Irrationalität der integrierten Gesellschaft zergangen, sie wurde ihrer Substanz beraubt.* Um die statischen Momente in den Produktionsverhältnissen zu stabilisieren, war diese Entwicklung notwendig. Es liegt an dem von Adorno ausgemachten objektiven Widerspruch von Substanzverlust und Expansion, dass er behaupten kann: »Ideologie ist heute der Bewußtseins- und Unbewußtseinszustand der Massen als objektiver Geist, nicht die kümmerlichen Produkte, die ihn nachahmen« (ebd.: 466). Nicht die ideologischen Ideen oder Elemente der Kulturindustrie sind objektiver Geist, wie bürgerliche Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit es noch beanspruchen konnten, sondern dass der Geist die Selbstständigkeit ablegt und das Bewusstsein in der Bestätigung des Bestehenden verharrt. Die Selbst-Entfremdung von Geist und Bewusstsein, ihre Regression, vollzieht sich notwendig. Sie erscheint gesellschaftlich bedingt, wenn auch nicht substantiell vernünftig. Dieser Zustand von Bewusstsein und Unbewusstsein ist damit der objektive Geist der Verhältnisse der verwalteten Welt. Er erfüllt somit auf paradoxe Weise die Bestimmung des notwendig falschen Bewusstseins, nur ohne Anspruch auf Wahrheit und Objektivität.

### Das Ideologie-Paradox bei Adorno

Die paradoxe Situation vom Fortbestehenden der Ideologien nach ihrem Ende, die aus der Integration des Geistes in die verwaltete Welt im Spätkapitalismus entsteht, besteht darin, dass Ideologien dem Begriff vom notwendig falschen Bewusstsein nach substantiell vergangen sind und doch geisterhaft weiterleben, indem die gesamte Gesellschaft zur Ideologie ihrer selbst wurde. Das Ideologie-Paradox in Adornos Ideologien-Lehre be-

sagt: *Ideologien werden fadenscheinig und doch immer wirksamer*. In dem Maße, in dem sich kapitalistische Vergesellschaftung weniger durch den Markt vermittelt, werden sie auch durchsichtiger. Ideologien sind Phänomene der Vermittlung (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 467, siehe oben). Nimmt eine Vermittlungsinstanz an Bedeutung ab, wandelt sich auch die Funktionsweise der Ideologien. Klassische Ideologien, wie die Idee der Gerechtigkeit des Tausches, welche am Markt ihr Modell und ihre Substanz hatte, funktionieren anders als totalitäre Ideologien, die zur Identifikation mit der Macht aufrufen. Die Macht erscheint zwar unmittelbar mit der Gesellschaft identisch, bleibt in Wahrheit aber weiterhin ein Moment einer vermittelten antagonistischen Totalität (siehe Kapitel 2.1.2.). Den Antagonismus vergessen zu machen, bleibt Funktion von Ideologie auch im Angesicht der fortschrittlichen Gesellschaft, die zur Ideologie ihrer selbst wurde. »Solches Vergessen hilft den Monopolen mehr als die Ideologien, die schon so dünn geworden sind« (Adorno 1942: [Klassentheorie] GS 8: 376), formuliert Adorno bereits 1942 in den *Reflexionen zur Klassentheorie*. Ideologien argumentieren so fadenscheinig, wollen gar nicht mehr geglaubt werden, »dass sie sich als Lügen bekennen, um denen, die daran glauben müssen, die eigene Ohnmacht um so nachdrücklicher zu demonstrieren.« (ebd.: 376) Ohnmacht und Ideologie ergänzen sich in ihren Wirkungen zur Stabilisierung der Herrschaft (siehe Kapitel 2.3.). Die Ideologien sind dünn, weil die Gesellschaften »durchsichtig« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 467) geworden sind.<sup>8</sup> Damit treten die gesellschaftlichen Machtverhältnisse leichter erkennbar an die sichtbare Oberfläche. Dennoch erkennt Adorno ein Nachleben der Ideologien. »Die Undurchsichtigkeit der Welt nimmt offenbar für das naive Bewusstsein zu, während sie in so vielem durchsichtiger wird.« (Adorno 1961: [Meinung]: 154) Die Welt, wie sie eingerichtet ist, ihre Ordnung, wird ideologisch verdoppelt. Die »übermächtige Ordnung der Dinge [ist; P.E.] zugleich ihre eigene Ideologie« und bewirkt einen »undurchdinglich[en] Bann« (Adorno 1968: [Spätkapitalismus]: GS 8: 370). Ihre Durchsichtigkeit führt nicht zum Ende der Ideologie, sondern zur Verlagerung des Ideals in die Gesellschaft selbst: Ideologien werden fadenscheinig, da es nur noch um Bestätigung des Status quo geht, nicht aber um einen qualitativ anderen Zustand.

An dieser Stelle könnte der Einwand erhoben werden, Adorno und Horkheimer hätten in der *Dialektik der Aufklärung* noch mit der Undurchsichtigkeit der Ideologien argumentiert. Die »zur vagen Unverbindlichkeit getriebene Ideologie« würde dadurch »doch nicht durchsichtiger und auch nicht schwächer.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 170) Gerade ihre »Vagheit [...] fungiert als Instrument der Beherrschung« (ebd.). Doch widerspricht dies nicht grundlegend der These vom Ideologie-Paradox, da qua Vagheit die Tendenz auf Fadenscheinigkeit erhalten bleibt. Entscheidender ist, dass Adorno und Horkheimer bereits von »den abgestandenen Ideologien, für welche die ephemeren Inhalte eintreten müssen« (ebd.: 158) sprechen. Ihnen gegenüber »bezeugt sich« die »gesellschaftliche[] Macht« in der verwalteten Welt »wirksamer in der von Technik erzwungenen Allgegenwart von Stereotypen« (ebd.). *Die Verlagerung von Inhalten auf Technik als zentrales Merkmal des Funktionswechsels von Ideologie entspricht der Tendenz auf ideologische Verdopplung des Bestehenden*, die sich niederschlägt in der Gesellschaft als Erscheinung.

8 So spricht Adorno in einer Vorlesung auch vom »Dünn- und Brüchigwerden der Ideologie heute« (Adorno 1960: PuS: 227; vgl. 265).

### 3.1.2. Funktionen von Ideologie nach Adorno

»Das lückenlos geschlossene Dasein, in dessen Verdopplung die Ideologie heute aufgeht, wirkt um so großartiger, herrlicher und mächtiger, je gründlicher es mit notwendigem Leiden versetzt wird. Es nimmt den Aspekt von Schicksal an.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 174)

Ideologien erfüllen verschiedenen Funktionen im Prozess der Vergesellschaftung im Allgemeinen, wie eine Analyse des Begriffs und seiner Verwendungen in Adornos Schriften zeigt. Es gibt auch für die kapitalistische Gesellschaft spezifische Funktionen, die von ihm begrifflich besonders gefasst werden. Diese ausgewählten Aspekte der Ideologie werden im Folgenden behandelt: Ideologien stabilisieren die Subjekte, indem sie es ihnen ermöglichen, Leiden auf repressive Weise zu verarbeiten. Spezifisch für die kapitalistische Produktionsweise ist die ideologische Funktion des Fetischs ausgehend vom Warenfetisch bei dem real von den besonderen Eigenschaften der Produkte abstrahiert wird, um den Tausch zu ermöglichen. Ideologie bildet einen Verblendungszusammenhang und erfüllt so auch die umfassende Funktion der Verschleierung des Wesens der Gesellschaft.

#### Die Stabilisierung der Subjekte angesichts von Leiderfahrungen

In Adornos Kritischer Theorie der Gesellschaft kommt der Erfahrung von Leiden eine fundamentale Rolle zu (siehe Kapitel 2.1.). Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* behaupteten Adorno und Horkheimer, dass die »reale Geschichte aus dem realen Leiden gewoben« ist (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 57). Leiden stellt die materielle Basis der Philosophie Adornos dar, so die These. In der *Negativen Dialektik* erklärt er die Aufgabe, die diversen Formen des Leidens bereitet zu machen, zur »Bedingung aller Wahrheit« (Adorno 1966: ND: GS 6: 29). Umgekehrt lassen die Ideologien das Leiden vergessen, wodurch sie sich als Unwahrheiten zu erkennen geben.

Zwar ist das von Gewalt und Ohnmacht einhergehende Leiden objektiv beschreibbar und damit unzweifelhaft, doch bilden die Kulturindustrie und andere Formen von Ideologie einen Verblendungszusammenhang, der es vergessen macht und damit die Gewaltverhältnisse aufrechterhält. Adorno nutzt den psychologischen Begriff der »narzisstischen Kränkung« (Adorno 1961: [Meinung]: 156), um die Leiderfahrung und die von ihr ermöglichte autoritäre Dynamik zu erfassen (siehe Kapitel 2.1.2. und 4.1.2.). Soziologie, Psychologie und Philosophie werden von Adorno zusammengebracht, um das Zusammenwirken von Herrschaft, Ideologie und Subjekt zu beschreiben. Die objektive Ohnmacht der Individuen den gesellschaftlichen Prozessen gegenüber, hinter der die antagonistische Gesellschaft und das Fortwirken der Klassenherrschaft stehen, erfährt das Subjekt als Kränkung gegenüber einem Ideal der Souveränität und Stärke. Dieses wird am Begriff des stabilen und selbstidentischen Ichs gebildet, welcher selbst Ideologie ist. Der Repressionshypothese folgend, nach der Macht auf Triebverzicht beruht, behauptet Adorno den psychologischen Ausweg aus den Erfahrungen des Leids durch die »Identifikation mit der Macht« (ebd.). Ideologien organisieren diese Identifikation, indem sie unterschiedliche Erzählungen anbieten, um die Leiderfahrungen zu verarbeiten und abzuwehren. Einheitlich ist die Struktur der Ideologien, verschieden die Inhalte, die sie,

meist in Form von Erzählungen oder Zeichen vorgeben. Zwar wirkt in allen das Prinzip der Macht, die es erlaubt, die Ohnmacht zu kompensieren. Doch die konkrete Macht kann verschieden sein, mit der sich zu identifizieren die jeweiligen Ideologien aufrufen: Der Markt, die Nation, der Kommunismus. *Die Identifikation mit der Macht verleiht den auferlegten Entsagungen, erlittenen Härten und seelischen Kränkungen einen höheren Sinn.* Ideologien rechtfertigen damit das sinnlose Leiden, indem sie behaupten, es hätte einen geschichtlichen Zweck (vgl. Adorno 1964: LGF: 9, 42). Diese Sinnstiftung ist ein wesentlicher Mechanismus der Subjektstabilisierung von Ideologien (vgl. Jaeggi/Celikates 2017: 103).

### Exkurs: Ideologien als Erzählungen betrachtet

Wenn Ideologien funktionell betrachtet eine einheitliche Struktur aufweisen, aber inhaltlich verschiedene Narrative aufbauen wie den Markt oder die Nation, ist der Zusammenhang erklärungsbedürftig. Adorno selbst nutzt den Begriff der Erzählung nicht, um Ideologien zu beschreiben. Doch erscheint diese Erweiterung seiner Ideologietheorie sinnvoll, besonders mit Blick auf die Funktion der Leidkompensation. In seiner Auseinandersetzung mit Adornos Ideologiebegriff erarbeitet Hansjörg Bay den Begriff der »Ideologische[n] Erzählungen«, die, so seine These, »die gesellschaftlichen Leiderfahrungen aus[blenden], auf die sie reagieren; sie bilden einen *Erzählpanzer*, indem sich Subjekte zu stabilisieren suchen.« (Bay 1995: 17; Hervorhebung P.E.) Während Adorno die sozialphilosophische Struktur der Ideologien und ihre psychologischen Funktionsweisen offenlegt, ergänzt der Begriff der Erzählung diese Ideologietheorie mit Blick auf die Akteursperspektive. Die Akteure müssen sich nicht nur mit der Macht schlechthin identifizieren, sondern mit einer bestimmten Macht, von denen sie ein Bild, genauer eine Erzählung, im Bewusstsein haben müssen. Bay erfasst prägnant, dass »das Phänomen Ideologie erst aus der Erfahrungswirklichkeit der ›ideologisch Verblendeten‹« (ebd.: 21) verständlich wird. Sie stabilisieren sich durch die von ideologischen Narrativen produzierte Sinnstiftung (vgl. ebd.: 23).

Auch wenn Bay die Analysen von Sein und Bewusstsein für veraltet hält (ebd.: 17), erscheint sein literaturwissenschaftlich inspirierter Begriff der ideologischen Erzählung, der auf die Verarbeitung von gesellschaftlich notwendigen gemeinsamen Leiderfahrungen verweist, als sinnvolle Ergänzung. Die Perspektive Bays auf Narrative berührt sich, wie dieser Abschnitt zeigen möchte, mit Motiven Adornos, wie der Bedeutung von Erfahrung, der ideologischen Rolle des Vergessens und der Frage nach der Subjektstabilisierung und teilt den Impuls, Leiden beredt zu machen. Beide Perspektiven können sich ergänzen und lassen im Wechsel andere Sichtweisen zu. Bays Einspruch, dass strukturelle Perspektiven auf Ideologie die Handlungsfähigkeit und Erfahrungen der Subjekte nicht wahrnehmen, überzeugt jedoch nur teilweise. Ohne die sozialphilosophische Perspektive auf Strukturen, die objektiv Ohnmacht bedingen, bleibt unverständlich, woher die gemeinsamen Erfahrungen von Leid kommen, die in Erzählungen verarbeitet werden müssen. Die unterschiedlichen Betonungen der Passivität oder der Aktivität von Individuen sind also der Perspektive geschuldet, die man einnimmt, um verschiedene Funktionsweisen und Dimensionen von Ideologie und deren Vermittlung mit anderen gesellschaftlichen Phänomenen zu beschreiben. Bay selbst spricht die Möglichkeit der Vermittlung beider Perspektiven klar aus: »Reproduktion des objektiven Scheins und

Produktion eines Erzählpanzers gegen gesellschaftliche Leiderfahrungen: das sind die beiden Stränge von Ideologie.« (ebd.: 30) Allerdings erscheint Bays Vorwurf gegen die bisherigen Ideologiekonzeptionen, sie hätten die Sicht der handelnden Subjekte ausgeblendet und sie als passive Rezipienten abgetan, auch teilweise zutreffend. Sein Fokus auf der Performativität von Ideologien und dem aktiven Gestalten der Individuen, welchen der Zugriff auf Ideologien als Erzählungen erlaubt, ist nicht nur Ausdruck einer postmodernen Theorie, sondern auch veränderter Funktionsweisen von Ideologien im Postfordismus. So waren die Medien zu Adornos Zeiten noch weitgehend nach dem Sender-Empfänger-Prinzip organisiert (vgl. Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 142–143; siehe Kapitel 3.1.3.). Damit hatte die fordistische Ideologieproduktion objektiv in weiten Teilen einen geplanten Charakter (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 475; siehe Kapitel 3.1.1.). Bays Abneigung gegen die klassische Bewusstseins-Analyse, die Individuen als passiv setzte, ist bereits eine Reaktion auf die Kritik an der passivierenden Wirkung dieser Strukturen von Adorno und anderen. Auf Adornos Eingriffe in das Theorie-Praxis-Gefüge (siehe Kapitel 1.3.2.) reagiert Bay und treibt damit dessen Wandel voran. Dies ist Bay bewusst und daher ist er sich völlig darüber im Klaren, dass Aktivität und Passivität dialektisch und somit historisch und gesellschaftlich miteinander vermittelt sind (vgl. Bay 1995: 26). Zwar trifft es zu, dass Adorno das düstere Bild eines passiven Subjekts in hermetischen Verhältnissen beschreibt, die dieses durch den Verblendungszusammenhang nicht erkennen kann. Doch handelt es sich um eine rettende Kritik, die Übertreibung auch aus strategischen Erwägungen einsetzt, um zum Widerstand anzustacheln und die Individuen aufruft, die Spontanität zu verteidigen und auszubauen, von der alles abhängt und sich ausgehend von der Erfahrung der Ohnmacht mündig zu machen – darin steckt das aktive Moment (siehe Kapitel 4.1.4.).

### Affektive Bindungen

Ideologien sprechen die Individuen nicht nur narrativ an, sondern auch emotional. Sie organisieren diese Dimension der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft, indem sie unterschiedliche Angebote machen und auf verschiedene Reize setzen. Diese werden auf Bedürfnisse zugeschnitten, welche in den Verhältnissen hergestellt werden. Ideologien reproduziert die Gesellschaft, indem sie in den Individuen eine affektive Bindung an sie erzeugt und fördert. Der Ideologie-Begriff vom notwendig falschen Bewusstsein ist tendenziell obsolet geworden, da die Rolle des Geistes im Funktionswandel der Ideologien objektiv hinter die von Affekten zurückgetreten ist (siehe Kapitel 3.1.1.). In diesem Sinne untersucht Adorno in der *Theorie der Halbbildung* die Funktion von Leitbildern, die in der Gesellschaft der Nachkriegszeit aufkommen und »die in den Subjekten sich zwischen diese und die Realität schieben und die Realität filtern« (Adorno 1959: [Halbbildung: GS 8: 104). Diese »ideologischen Vorstellungen«, kennzeichnet Adorno als »affektiv [...] besetzt« und zwar in einem Maße, »dass sie nicht ohne weiteres von der ratio weggeräumt werden können.« (Ebd.) Ideologien sprechen auch die Affekte an und stabilisieren die Subjekte auf dieser Ebene.<sup>9</sup> Die These von Eva Illouz, bei einigen soziolo-

9 Adorno spricht auch vom »emotionalen Kitt«, der »unter dem Zwang selber von sozialem Druck« vom »Unbewussten und der Psychologie« erzeugt wird und dadurch »die Menschen an die eigentlich bereits überholten Bewusstseinsformen auch dann noch kettet, wenn sie etwa ihrem Bewusst-

gischen Klassikern lasse sich eine implizite Affektenlehre finden (vgl. Illouz 2004: 7–8), bewahrheitet sich bei Adorno. Ideologien agieren nicht nur auf der Ebene des Bewusstseins, sondern auch der Emotionen. Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* sprechen Adorno und Horkheimer von der »böse[n] Liebe« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 155)<sup>10</sup>, die die Menschen für Unterwerfung empfinden und welche sie affektiv an die Herrschaft bindet. Diese Entwicklung hat sich in der verwalteten Welt des Fordismus weiter verschärft und die Vermittlung von Subjekt und Objekt erscheint durch affektive Bindung noch unmittelbarer, was den Bann, der von Ideologie ausgeht, stärker wirken lässt. Diese affektive Dimension von Ideologie, die planvoll ausgebaut wird, nach der Bedürfnisse erzeugt und Reize gezielt manipuliert werden, kann das Verlangen nach Ideologie erklären. Aber auch die Hartnäckigkeit, mit der sich manche Individuen gegen die rationale Einsicht wehren, lässt sich mit dem Begriff der *affektiven Bindung* besser verstehen. Denn ratio reicht einerseits nicht heran an die Gefühlslagen, andererseits kann im anti-intellektuellen Affekt (vgl. Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: 788) jede Einsicht in die objektiven Verhältnisse abgewehrt werden, welche Gefühlslagen erzeugen.

Besonders in den letzten Jahren in der Debatte um das postfaktische Zeitalter tritt dieser Zusammenhang von Affekt und Anti-Intellektualismus wieder zutage. Stärker noch vermag die affektive Dimension von Ideologien das Smartphone zu illustrieren, ohne dass es auf diese zu reduzieren wäre. Jedoch bewahrheitet sich auch am Smartphone die These Adornos, dass technischer Fortschritt den der Gesellschaft simuliert und diese zur Ideologie ihrer selbst geworden ist. Nicht nur werden die Sensorik der Menschen, ihre Sinne verändert und ihre Reaktionsschemata angepasst, sondern das Smartphone ist eine wesentliche Schaltstelle für die affektive Bindung an das Bestehende, schon weil es selbst affektiv besetzt ist. Es ist den Nutzer\_innen durch permanente Handhabung vertraut, organisiert die sozialen Kontakte und ermöglicht Zugriff auf die Welt durch Dienstleistungen. Letztlich wird es selbst mit Anerkennung und Macht identifiziert und gerät so in den Bann, dem es entsprungen ist. Nicht nur als Instrument zur Durchbrechung der Trennung von Arbeit und Freizeit durch permanente Erreichbarkeit ist das Smartphone ein Signum unserer Zeit, sondern auch als wesentlicher Ausdruck einer kapitalistischen Entwicklung, wie sie etwa Eva Illouz beschreibt. Emotionen werden warenförmig, es werden planmäßig und für den Profit »emodities«<sup>11</sup> (Illouz 2018: 22) produziert. In der Fetischisierung der Emotion, die eine lange Vorlaufzeit hatte und nun ein Kennzeichen der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus darstellt, kommt die Ideologie auch zu sich selbst. Seit der bürgerlichen Epoche ist der Warenfetisch für

---

sein nach jene Zusammenhänge des Sozialprozesses und des objektiven Überholtseins durchschauen sollten« (Adorno 1960: PuS: 189).

- 10 Rehmann analysiert diese Stelle als Teil eines größeren Zusammenhangs: »Der fatale Entfremdungszusammenhang wird daran offenkundig, dass die Beherrschten selbst zu dem, was man ihnen antut, eine ›böse Liebe‹ entwickeln« (Rehmann 2004b: 734).
- 11 Der Begriff der Emodities, den Illouz in *Wa(h)re Gefühle* (2018) entwickelt, wird bereits 2004 angedeutet, wenn sie beschreibt, wie »intime Beziehungen fungibel werden, dass sie also zu Objekten werden, die gehandelt und ausgetauscht werden.« (Illouz 2004: 59) Auf diese Weise werden, wie sie schlussfolgert, »Emotionen in Entitäten verwandelt, die bewertet, inspiziert, diskutiert, verhandelt, quantifiziert und kommodifiziert werden.« (Illouz 2004: 161)

Ideologien konstitutiv und Affekte, wie Entfremdung und die Sehnsucht nach Sinnstiftung, ihnen eingeschrieben. Zu Adornos Lebzeiten trat die Bedeutung des Geistigen zurück, aus deren Sphäre Ideologien entsprungen waren, und die der Affekte nahm zu. In der Gegenwart wird nicht mehr nur in der Werbung und politischen Agitation mit Affekten hantiert, sondern das Individuum organisiert sich selbst, seine Kontakte und seine Emotionen, die Gegenstand einer neuen, vorwiegend digitalen kapitalistischen Landnahme geworden sind, deren wichtigstes Relais das Smartphone darstellt.

### **Fetisch, Realabstraktion, Entfremdung – ›verdinglichtes Bewusstsein‹**

Analog zu Adornos Begriff von Gewalt, dessen Urbild die physische Gewalt darstellt, von dem vielfach vermittelte Drohungen ausgehen und Gewalt (vgl. Adorno 1968: Konflikt: GS 8: 181; siehe Kapitel 2.1.) in jeden Bereich der Gesellschaft wirkt, bildet sich Adornos Ideologiebegriff auch an einem grundsätzlichen Zusammenhang: dem Fetisch. »Ideologie und Fetischismus sind in diesem Sinn miteinander identisch« (Adorno 1960: PuS: 267). Adornos These basiert auf der Aneignung zentraler Erkenntnisse von Marx und Lukács, wie im Folgenden gezeigt wird.

Der Warenfetischismus, wie ihn Marx beschrieben hatte, etabliert den Mechanismus, in dem Ideologien wirken und von dem sie ausgehen. Es handelt sich um eine Realabstraktion, d.h., von dem Produkt menschlicher Tätigkeit werden alle Qualitäten abstrahiert, die nicht für den Tauschvorgang relevant erscheinen, dies geschieht nicht nur im Geist, sondern real. In der gesellschaftlichen Praxis gewinnen die Gegenstände, die getauscht werden, einen Tausch-Wert, der sich vom Gebrauchs-Wert unterscheidet, da er sich nur im Tausch Geld gegen Ware realisiert. Die Eigenschaft einen Tauschwert zu besitzen, die dem Produkt gesellschaftlicher Tätigkeit zugeschrieben wird, nennt Marx den »Fetischcharakter der Ware« (Marx 1867: MEW 23.1: 85).<sup>12</sup> Gesellschaftliche Beziehungen zwischen Menschen werden in der Ware verdinglicht, sie erscheinen somit als die Eigenschaften von Dingen, wohingegen in der kapitalistischen Produktion die Produkte den Produzenten zugleich entfremdet werden (vgl. Marx 1844: MEW 40: 520). Die Entfremdung von Menschen, die Verdinglichung von Beziehungen und die Fetischisierung von Objekten sind als strukturelle Verhältnisse untereinander wechselwirkende gesellschaftliche Phänomene. Sie hängen historisch mit der Warenproduktion und der kapitalistischen Tauschvergesellschaftung zusammen. Sie beruhen auf der Abstraktion von spezifischen Eigenschaften, die sowohl einen geistigen als auch einen realen Vorgang darstellen. Die Abstraktion ermöglicht und strukturiert menschliche Praxis, Tausch, Mehrwertproduktion und im weitesten Sinne den gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur. Geistige Abstraktion ist unmittelbar praktisch und umgekehrt ist praktisches Handeln unmittelbar geistig, wenngleich zwischen beiden keine Identität herrscht, vielmehr sind die Widersprüche Residuen der Wahrheit und wahrer Praxis (vgl. Adorno 1969: [Marginalien]: 176).

Wie Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* gezeigt hat, kommt es im historischen Verlauf zur Universalisierung der Kategorie der Ware und damit auch zur Ausweitung

12 Bei Marx, so Adorno, sei von »Dynamik unter dem Gesichtspunkt der Kritik des Fetischismus die Rede, den er, nachdem er einmal aus der Warenform abgeleitet ist, in allen Verzweigungen der Theoriebildung aufspürt.« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 231)

von Fetischisierung, Verdinglichung und Entfremdung. Ausgehend vom Markt und der Produktion affizieren diese gesellschaftlichen Verhältnisse immer weitere Lebensbereiche bis hinein in die Kultur, indem sie ihnen Mechanismen, Rationalitäten beziehungsweise Kalküle und Ziele vorgeben. Lukács behandelt diese philosophischen Themen im Hinblick auf die Frage danach, was diese Entwicklungen für den Klassenkampf des Proletariats bedeuten. Adorno übernimmt von Lukács verschiedene Überlegungen und Begriffe, darunter den des falschen Bewusstseins (siehe Kapitel 3.1.1.). Für seine Ideologienlehre sind aber auch dessen Gedanken über das »verdinglichte Bewusstsein« (Lukács 1923: 164) prägend. Die Verdinglichung meint bei Lukács eben nicht nur die Abstraktion in der Warenform, sondern überhaupt die fetischistische Fixierung und starre Trennung von Gegenständen, Geistesformen und Lebensbereichen. Verharrt das Bewusstsein bei der Spaltung von gesellschaftlichen Sphären wie öffentlich oder privat, von Begriffen wie aktiv oder passiv oder eben von Kultur nach ernsthaft und unterhaltend, statt diese Gegenüberstellungen als dialektisch vermittelt zu begreifen, erliegt es dem ideologischen Bann.

»Schon die bloße Tatsache der *Trennung weist darauf hin, dass das Bewusstsein des Proletariats der Verdinglichung vorläufig noch erlegen ist*. Wenn es ihm auch selbstverständlich leichter ist, das Unmenschliche seiner Klassenlage wirtschaftlich zu durchschauen als politisch und politisch wiederum leichter, also kulturell, so zeigen alle diese Trennungen eben die unüberwindbare Macht kapitalistischer Lebensformen im Proletariate selbst auf.« (Lukács 1923: 164; Hervorhebung P.E.)

Die Verdinglichung von gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Menschen nehmen nach Lukács also nicht mehr nur die Form von Waren an, vielmehr hat die Warenform sich universalisiert und affiziert potentiell alle Lebensbereiche. Dabei nimmt die Vermittlung der Leiderfahrungen immer weiter zu von den wirtschaftlichen Herrschaftsbeziehungen am Arbeitsplatz über die politischen Formen der Herrschaft bis hinein in die kulturelle Sphäre, in der sie kaum noch als solche erkennbar und Leiderfahrungen oft soweit sublimiert sind, dass sie ohne entsprechende Bildung nur schwer dechiffriert werden können. Auf Basis des Klassenantagonismus kommt es zur Verdinglichung, die sich in den Trennungen auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen ausdrückt.

Adorno übernimmt die Begriffe Fetisch, Verdinglichung und Entfremdung von Marx und Lukács und eignet sie sich für seine Ideologienlehre an. Die brüchige, doch nicht minder reale gesellschaftliche Totalität (siehe Kapitel 1.3.2.) ist für das Bewusstsein schwer zu fassen. Der Grund liegt in ihrer »Abstraktheit«, welche die »des Tauschverhältnisses« ist, »der objektiven Abstraktion, welcher der gesellschaftliche Lebensprozess gehorcht.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 365) Adorno übernimmt von Marx die Ansicht, wonach Abstraktionen objektivieren, also Objekte wie Waren herstellen, indem sie von deren konkreten Eigenschaften abstrahieren.<sup>13</sup> *Dabei geht Adorno über*

13 Auf den durch Abstraktion vermittelten Zusammenhang von Warenfetischismus und begrifflichem Denken bzw. Geist kommt Adorno auch in unterschiedlichen Vorlesungen zu sprechen. Marx unterscheidet vom Vulgärmaterialismus die Erkenntnis, dass »in der gesellschaftlichen Realität [...] selber bereits ein begriffliches Moment, eben dieses Moment der Abstraktion, enthalten ist.«

*Marx hinaus. Denn wie dieser verortet er den Fetisch historisch im Warentausch, doch behauptet er zugleich die fetischisierende Abstraktion bilde die prinzipielle Herrschaft im gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur.* Adorno benennt deutlich die Herkunft seines reformulierten Gedankens: »Denn auch die ›Abstraktion‹, deren Hypostasis der Nominalist Marx nicht toleriert, nennt ein real Gesellschaftliches [...].« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 232) Bei der fetischisierenden Abstraktion handelt es sich also um eine *Realabstraktion*, was für den Zusammenhang mit Ideologie und Gewalt von entscheidender Bedeutung ist. Denn auch wenn Leiderfahrungen vielfach vermittelter sind, je abstrakter ihre Ursache ist, so ist die damit einhergehende Gewalt aus diesem Grund nicht weniger real (siehe Kapitel 2.1.1.1.). Die Tauschverhältnisse bewirken eine Realabstraktion, deren Gewaltsamkeit Adorno hervorhebt, denn »die Gewalt jenes Abstraktums über die Menschen ist leibhaftiger als die einer jeden einzelnen Institution« (Adorno 1968 [Industriegesellschaft] GS 8: 365). Fetischisierende Abstraktion von Gegenständen und Verdinglichung von Verhältnissen sind auch die Grundlagen für die objektive Spaltung der Gesellschaft in Klassen. Doch auch diese gesellschaftliche Kategorie ist, Adorno zufolge, nicht allein wahr. Denn »so real die Klasse ist, so sehr ist sie selber schon Ideologie.« (Adorno 1942: [Klassen-theorie]: 379) Hier offenbart sich die genetische Verbindung von Adornos dialektischer Charakteristik der Ideologien als zugleich wahr und falsch mit der Realabstraktion (siehe Kapitel 3.1.3.).

Trotz der angeführten Belege für die Herleitung des Ideologiebegriffs Adornos aus der marxischen Fetischkritik gibt es auch skeptische Stimmen zur Engführung von Ideologie und Fetisch. In einer Anmerkung zu seinem beachtenswerten Aufsatz über ideologische Erzählungen als Erzählpanzer gegen Leiderfahrungen grenzt Bay diese vom Fetisch klar ab: »Das vielfach als Ideologie bezeichnete Phänomen des Warenfetischismus ist mit dem Begriff des Erzählpanzers nicht zu fassen. Es entspringt im Gegenteil einem Verhältnis von Erzählungen und Erfahrung, dem jede Brechung fehlt.« (Bay 1995: 17) Selbst wenn diese zuträfe und nicht alltäglich von Erfahrungen des Trugs der Waren erzählt werden würde<sup>14</sup>, erschien es allerdings keineswegs plausibel, Ideologien auf den Begriff des Erzählpanzers zu reduzieren, obwohl das Konzept der Erzählung aufschlussreiche Erkenntnisse über die narrative Dimension von Ideologien bereit hält. Bays Verweis auf die Funktion von Ideologie als Subjektstabilisierung ist jedoch keineswegs ihre einzige. Die vom Fetisch ausgehende Realabstraktion verweist auf die *konstitutive Funktion von Ideologien*, die bereits im vorangegangenen Kapitel über die Herleitung vom Begriff des Geistes behandelt wurde. Ideologien bilden eine fundamentale Dimension der geistigen Seite der gesellschaftlichen Praxis, in der materiell Verhältnisse hergestellt werden.

---

(Adorno 1960: PuS:145) »Tausch gibt es eigentlich nur insoweit, als es Begriffe gibt.« (Adorno 1963: Terminologie 2: 22) »Abstraktion ist eigentlich die spezifische Form des Tauschvorgangs selber, des grundlegenden sozialen Tatbestandes, durch den so etwas wie Vergesellschaftung überhaupt sich herstellt.« (Adorno 1968: EIS: 58)

14 Bays Einordnung von Gegenständen in seine Konzeption von ideologischen Erzählungen überzeugt auch weniger als die von Personen. »Werden Erzählungen in die Dinge und Ereignisse eingeschrieben, so Erfahrungen in die Menschen.« (Bay 1995: 25) Eine Vermittlung von Subjektivierung und Objektivierung als wechselseitigen Prozessen erscheint angemessener als diese schematische Zuweisung.

Deren Realität bilden die Ideologien wahr und zugleich falsch ab. Ideologien funktionieren in dieser gesellschaftlichen Realität nicht nur weil sie die Subjekte gegen Leiderfahrungen abschirmen, sondern weil sie die Verhältnisse konstituieren, die Leiden hervorrufen.

Einen Beleg für die in diesem Abschnitt entwickelte These von der konstitutiven Funktion der Ideologie als fetischisierendes Wissen (siehe Kapitel 3.3.), deren wesentlicher Mechanismus die Realabstraktion darstellt, findet sich bei John Holloway. In seiner postmarxistischen Darstellung entwickelt er den Gedanken vom Fetisch auf Basis der Kategorie des gesellschaftlichen Flusses des Tuns weiter, die auf die Emphase des Werdens und Herstellens seit Hegel abzielt (vgl. Adorno 1961: [Statik] GS 8: 228). »Die Trennung des Getanen vom Tun ist eine reale Illusion«, beschreibt Holloway den Fetisch, dabei bleibt die Trennung »ein realer Prozess, in dem das Getane trotzdem niemals aufhört vom Tun abzuhängen.« (Holloway 2002: 45) Der Prozesscharakter ist entscheidend, will Holloway doch um jeden Preis vermeiden, die Ergebnisse dieses Bruchs seinerseits zu fixieren. Er betont die Offenheit und damit Umkehrbarkeit dieser Beziehung, die er ausdrücklich als eine von instrumenteller Macht und »kreativer Macht« (ebd.: 51) begreift. Gleichwohl wirkt die Trennung als Illusion real und gestaltet die sozialen Verhältnisse in einer Weise, die Leiden, in Holloways Worten Schreie, hervorruft. Für die Ideologielehre ist von besonderem Interesse, wie Holloway diesen Vorgang als einen geistigen beschreibt und in welcher Weise die Vermittlung des Denkens zur Realität gefasst wird. »Der Warenfetischismus bedeutet also, dass kapitalistische instrumentelle Macht in das Wesen unseres Seins, in all unsere gedanklichen Gewohnheiten, in all unsere Beziehungen zu anderen Menschen ein- und sie durchdringt.« (ebd.: 65) Holloway leitet seine Kategorie also ebenfalls von Marx' Kritik des Warenfetisch her und geht mit Lukács und Adorno von einer Universalisierung und Ausbreitung dieses Prozesses der Abstraktion aus, die die subjektive, intersubjektive und geistige Ebene affiziert. Was allerdings die konstitutive Funktion von Ideologien anbelangt, so trägt Holloways Fassung des Fetischs als »eine Realillusion« weiter, wonach die »fetischisierten Denkkategorien [...] eine wirklich fetischisierte Realität aus[drücken].« (ebd.: 90; vgl.: 135) Die Parallele zur fetischisierenden Abstraktion ist unübersehbar: Die Realillusion Holloways erschließt die Realabstraktion Adornos. Holloway fügt dem Gedanken allerdings noch eine produktive Facette hinzu. Sein Konzept von Fetischismus ist prozessual oder wie er es ausdrückt, es handelt sich um »Fetischisierung-als-Prozess« (ebd.: 107). Das heißt, statt bürgerlich<sup>15</sup> den Fetisch starr als Abschluss eines Vorgangs zu denken, geht es Holloway darum ihn emanzipatorisch als fortlaufend zu begreifen. »Anders ausgedrückt, kann die Existenz gesellschaftlicher Verhältnisse nicht von ihrer Konstituierung getrennt werden.« (ebd.: 111) Diesen Gedanken aufgreifend lautet die These, dass die konstituierende Funktion der Ideologie als *fetischisierendes* Wissen gefasst werden kann (siehe Kapitel 3.3.3.).

15 In welcher Weise das Verhältnis von Sein und Bewusstsein, von gesellschaftlichem Tun und dessen gebrochenen reflektierten Formen ausdrücklich nicht gedacht werden kann, stellt Holloway gleichermaßen dar. In marxistischer Manier kritisiert er das »bürgerliche Denken«, das »den »Bruch der gesellschaftlichen Verhältnisse« fixiert, indem es »die fetischisierten Formen als seinen Ausgangspunkt« nimmt, statt sie »zu kritisieren.« (Holloway 2002: 65)

Als weiterer Beleg für den Zusammenhang von Realabstraktion, Fetisch und Ideologie kann abermals Tiedemanns Analyse zum Begriff des Geistes bei Adorno herangezogen werden (siehe Kapitel 3.1.1. und 2.1.1.). »Begriffsbildung ist«, so Tiedemanns Rekonstruktion, »eins mit Abstraktion« (Tiedemann 1984: 185). Das Verfahren des Geistes ist also eng verknüpft mit der »Reflexionsform einer Gesellschaft, deren maßgebende Struktur die Tauschform darstellt.« (ebd.: 185–186) Zwar lässt diese Passage die (natur-)geschichtliche Entwicklung außer Acht, nach der Geist und damit Abstraktion früher entstanden sind als der Markt. Dennoch verdeutlicht Tiedemann die Historizität, wonach die »dieser Gesellschaft zugängliche[] Gestalt von Rationalität« die »abstrahierende« (ebd.: 186) ist. In Analogie zum Begriff des notwendig falschen Bewusstseins kann Tiedemann den ideologischen Gehalt dieser abstrahierenden Rationalität offenlegen: Die »*Abstraktion ist die Unwahrheit und dennoch wahr*: unwahr ist sie, weil sie um das Beste, die volle Konkretion betrügt; wahr aber als genauer Ausdruck davon, dass die Menschen in der Warengesellschaft in der Tat darum betrogen werden.« (ebd.; Hervorhebung P.E.; siehe Kapitel 3.1.3.)

Zusammenfassend zeigt sich, wie Adorno die von Marx und Lukács entwickelten Begriffe von Fetisch, Entfremdung und Verdinglichung fortentwickelt. Dabei stellt er vor allem den konstitutiven Charakter der Realabstraktion heraus, welcher auch in den Ideologien Ausdruck findet. Das Denken wirkt unmittelbar in der realen Welt. Gleichwohl darf zwischen beidem keine Identität supponiert werden. Die Bildung kann ein Schlüssel sein, um diese fetischisierenden Zusammenhänge zu verstehen, die Verdinglichung sozialer Verhältnisse aufzulösen und sich der Entfremdung zu widersetzen. Für das Bewusstsein der Akteure werden diese Zusammenhänge, nach Lukács Feststellung, immer schwieriger durchschaubar, je weiter sie sich von der ökonomischen Sphäre entfernen, hin zur Politik und Kultur. Eben darum entwickelt Adorno in der stark vermittelten Sphäre der Kultur, die auch Kunst und Bildung einschließt, eine Reihe ideologiekritischer Begriffe. Neben der Kategorie der Kulturindustrie zeigt sich seine fruchtbare Aneignung der Gedanken von Marx und Lukács anhand seiner Reflexionen über Bildung. Sie ist, Adorno zufolge, »zu sozialisierter Halbbildung geworden, der Allgegenwart des entfremdeten Geistes« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 93). Die Omnipräsenz und konstitutive Kraft des fetischisierenden Wissens zeigt sich in der Halbbildung als dem »vom Fetischcharakter der Ware ergriffene[n] Geist« (ebd.: 108). Statt einen Schutz zu bilden, wird die Bildung in die verwaltete Welt zunehmend integriert, verdinglicht und damit selbst tendenziell ideologisch (ebd.: 112).

### Verblendungszusammenhang und Manipulation

Der Gedanke des Verblendungszusammenhangs ist für Adornos Ideologiebegriff relevant, da er verschiedene Aspekte von Ideologie zusammenführt. Ihren objektiven Schein mit der subjektiv intendierten Manipulation; den von Ideologie ausgehenden allumfassenden Bann des Gegebenen mit dem subjektiven Unvermögen utopisch über ihn hinaus zu denken. Diese Momente vermitteln sich miteinander zu einem einheitlichen Zusammenhang, dessen Wirkungen systematisch verblenden gegen die objektiven Möglichkeiten der Emanzipation.

Die Akzeptanz der gesellschaftlichen Verhältnisse muss permanent hergestellt werden, da sie objektiv auf Gewalt beruht (siehe Kapitel 2). Daher dient die Ideologie zur

Rechtfertigung und Verschleierung (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 465; siehe oben) dieser repressiven Ordnung. »Aber dass jegliche Form der Repression, je nach dem Stand der Technik, zur Erhaltung der Gesamtgesellschaft erfordert war und dass die Gesellschaft, so wie sie ist, trotz aller Absurdität doch ihr Leben unter den bestehenden Verhältnissen reproduziert, bringt objektiv den *Schein ihrer Legitimität* hervor.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 21; Hervorhebung P.E.) So paradox es klingen mag, erzeugt die Repression notwendigerweise die Rechtfertigung. Einerseits, weil die modernen Gesellschaften einen gewaltfreien Zustand zum Ideal erheben. Daher müssen sie sich der Kritik stellen und sich rechtfertigen. Dieses bis heute wiederholte Selbstbild der bürgerlichen Gesellschaft kann mit Adorno jedoch für vorbürgerliche Gesellschaften nicht vorausgesetzt werden. Andererseits, so Adornos tragendes Argument, entsteht der Eindruck, die gewaltsamen Verhältnisse seien legitim, da man in ihnen leben kann. Diese objektiv vermittelte Vorstellung bildet einen Teil des Verblendungszusammenhangs. Von den gesellschaftlichen Gewaltverhältnissen her gedacht, besteht auch eine Beziehung zwischen Ohnmacht und dem Verblendungszusammenhang. Nach Adorno besteht der Verblendungszusammenhang in der »Perversion des Bewusstseins«, in der »Verkehrung des Ersten und des Zweiten« (Adorno 1964: LGF: 29): Die Erfahrungen der Fremdbestimmung, also von der Ohnmacht und dem Leiden der Individuen, stellen nach Adorno das Primäre dar, wogegen sich das Bewusstsein verblendet, indem es sie zum Sekundären erklärt. Adorno zufolge wird »die unmittelbare Erfahrung [...] von dem Eingesperrtsein in die objektive Tendenz« mit »erkenntnistheoretischen [...] Motiven« (ebd.: 28) sowohl skeptisch bezweifelt als auch nominalistisch als falsche Hypostasierung kritisiert (siehe Kapitel 1.3.2.). Ideologisch setzt das verdinglichte Bewusstsein das Sekundäre der individuellen Reaktion als unhinterfragbaren Fakt und Ausgangspunkt der Reflexion. Dem Bewusstsein gelingt die Abwehr der Leiderfahrung und der Priorität von Ohnmacht, indem es sich einredet, ein Zusammenhang existiere nicht. Die Ideologien behaupten: »[I]n Wirklichkeit gibt es gar nichts anderes als die Einzelspontaneitäten, die Einzelhandlungen« (ebd.).<sup>16</sup>

Erstmals prominent findet der Begriff des Verblendungszusammenhangs in der *Dialektik der Aufklärung* Verwendung, wo er einen Teil der Antwort auf die Frage bildet, wieso die Welt, statt in einen wahrhaft humanen Zustand einzutreten, in einer neuen Barbarei versank. Adorno und Horkheimer widersprechen der exkulpierenden Vorstellung, die Technik habe die Menschen zu Krieg und Vernichtung getrieben. Nicht an fehlenden »materiellen Voraussetzungen der Erfüllung« sei »die umwälzende wahre Praxis« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 59), welche die Katastrophe hätte abwenden können, gescheitert. »Schuld ist ein gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang. Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen, wird schließlich selbst zur positiven Tatsache, zur Zwingburg« (ebd.). Der Effekt des Verblendungszusammenhangs ist doppelt. Er besteht einerseits in der Verblendung der Menschen gegen die Katastrophe selbst und die Zusammenhänge, die

16 Die Wirksamkeit des Verblendungszusammenhangs kann am Erfolg des Neoliberalismus abgelesen werden. Bei Thatcher entfaltete sich die pseudokritische Argumentation des pervertierten Bewusstseins zur politischen Destruktion: *There is no such thing as society* → *only individuals and families*.

zu ihr führten, andererseits in der Verblendung gegen die rettende Praxis. *Die Funktion des Verblendungszusammenhangs besteht darin, das Gegebene trotz der Katastrophe zu legitimieren*, daher reduziert sich sein ideologischer Inhalt positivistisch auf die bestehende Gesellschaft. Er ist die *verallgemeinerte Ideologie*. Je umfassender sie alle Bereiche der Gesellschaft affiziert, desto fadenscheiniger zielt sie auf die Bestätigung des Bestehenden. Statt der transzendierenden Ideale der liberalen Ideologien, wie Gleichheit und Gerechtigkeit, die sich an der Vermittlungsinstanz des Marktes bildeten, propagieren totale und positivistische Ideologien der integrierten Gesellschaft einzig die Identifikation mit der Macht. Von der Rechtfertigung der partikularen Herrschaft im Namen übergeordneter Ideale geht Ideologie über zu der Bestätigung der Macht des Bestehenden und bildet einen scheinbar so umfassenden wie unbezwingbaren Verblendungszusammenhang. Ausgangspunkt für die Überlegungen Adornos und Horkheimers ist das Erschrecken über die Katastrophen, die dem Fortschrittsoptimismus bürgerlicher wie sozialistischer Prägung widersprachen, und das Versagen der Arbeiterklasse offenbarten,<sup>17</sup> die Krieg und Vernichtung nicht verhinderte, sondern daran mitgewirkt hatte. Warum, so die entscheidende Frage, gelangt die Menschheit statt in einen Zustand wahrhafter Humanität in eine erneute Barbarei? (vgl. Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 11)<sup>18</sup> Nach den Vorhersagen von Marx hätte die Produktivkraftentwicklung die verknöcherten Produktionsverhältnisse sprengen müssen, doch diese erwiesen sich als »elastischer« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 355) als er annahm. Der Unterbau der Gesellschaft transformierte sich, um sich gleich zu bleiben, der Überbau tat es ihm nach (siehe Kapitel 3.1.1.). Erkenntnisfortschritte und zunehmende Rationalisierung führten nicht zu Klassenbewusstsein und dem Willen, die Verhältnisse grundlegend zu verändern. Angesichts des Faschismus reicht keine Manipulationstheorie als Erklärung der Barbarei. Adorno zufolge musste neben die Untersuchung der polit-ökonomischen Verhältnisse und der Bewusstseinsformen die Analyse des Unbewussten hinzutreten (siehe Kapitel 4.1.2.). Der Fokus musste sich auf das verlagern, was in den Massen der zur Propaganda verkommenen Ideologie entgegenkommt: »Das Zusammenspiel der Erkenntnis gesellschaftlicher Determinanten und der in den Massen vorherrschenden Triebstrukturen versprach volle Einsicht in den Zusammenhalt der Totalität.« (Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 42) Also musste die kritische Gesellschaftstheorie interdisziplinär diese Ebenen zusammenbringen und ihre gesellschaftliche Vermittlung analysieren, die den Verblendungszusammenhang der Gesellschaft bilden. Dessen ideologischer

- 
- 17 Diese Differenz zu Lukács Vertrauen in die Arbeiterklasse und die reale Form der Arbeitermacht, die Sowjetunion, hebt Rehmann deutlich hervor: »Während bei Lukács das Proletariat gerade durch die äußerste Verdinglichung befähigt wird, in der Krise den Gesamtzusammenhang zu erkennen und damit die Verdinglichungsstruktur zu durchbrechen, ist diese Perspektive für Max Horkheimer und Theodor W. Adorno unter den Bedingungen der Stalinisierung der Sowjetunion und der sich abzeichnenden Hegemonie des amerikanischen Fordismus verlorengegangen.« (Rehmann 2004b: 733)
- 18 Adorno kommt später immer wieder auf die Regression in Barbarei zu sprechen: »Trotz allen Erfahrungsmaterials haben die Menschen bis heute ihre eigenen Angelegenheiten nicht mit der gleichen Rationalität ordnen können, mit der sie Produktions-, Konsum- und Vernichtungsgüter herstellen, sondern sehen sich bedroht von dem Rückfall in Barbarei.« (Adorno 1952: [empirische Sozialforschung]: GS 8: 491–492)

Mechanismus zur Aufrechterhaltung des Bestehenden wird um so notwendiger, als die objektiven Möglichkeiten der emanzipatorischen Überschreitung über die Verhältnisse vorhanden sind und abgewehrt werden müssen.<sup>19</sup> Die Rückfall in die Barbarei offenbart sich somit auch als eine Reaktion auf das Potential wahrer Humanität – und der Verblendungszusammenhang macht beides unsichtbar.

Während Ideologien in der liberalen Epoche des Kapitalismus auf inhaltlicher Ebene noch Anspruch auf Wahrheit erhoben und somit Anteil an der Dialektik von Wahrheit und Unwahrheit der Ideologien hatten, ist dieser Begriff vom notwendig falschen Bewusstsein seither substantiell vergangen (siehe Kapitel 3.1.1.). Im Monopolkapitalismus integriert sich die Gesellschaft tendenziell zur verwalteten Welt, in der die Autonomie des Geistes eine Bedrohung darstellt und dieser daher planmäßig zum bloßen Relais der Herrschaft verkommt. Wahrheit, Vernunft, Ratio werden für das Funktionieren von Ideologien tendenziell weniger relevant. Der Bedeutungsgewinn von Affekten für Ideologien ist auch ein Zeichen ihrer Transformation zum umfassenden Verblendungszusammenhang. Dies verändert auch die Dialektik von Wahrheit und Unwahrheit der Ideologien, die sich von der subjektiven zur objektiven Ebene verschiebt. In der integralen Gesellschaft ist die »Unwahrheit der Ideologien« von »gesellschaftliche[n] Verhältnissen« und »objektiv vorgezeichneten Verblendungszusammenhängen« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 469) determiniert und nicht subjektiv bestimmt durch nachträgliche Rechtfertigung vermeintlich wirklicher Motive und Interessen. Aufgrund der gesellschaftlichen und historischen Objektivität der Transformation kann analog auch die »Wahrheit der Ideologien« nicht psychologisch erfasst werden, »sondern nur in Beziehung auf die objektiven Verhältnisse« (ebd.). *Der Verblendungszusammenhangs bezeichnet den Wechsel von Funktionsweise, Form und Inhalt von Ideologien in der nachliberalen Epoche.* Allerdings ist der Begriff des Verblendungszusammenhangs nicht gleichbedeutend mit dem Begriff von Ideologie, da er spezifisch der verwalteten Welt angehört.

Innerhalb des Verblendungszusammenhangs gewinnt die Manipulation eine zunehmende Bedeutung. Zwar geht Adornos Verständnis dessen weit über eine simple Priester-Trug-Theorie hinaus, doch erfasst er sehr wohl, dass Ideologien tendenziell Formen annehmen, in denen planmäßig betrogen und manipuliert wird. Gesellschaftliche Akteure nutzen den Geist gezielt, um zu manipulieren. Damit sind sie Teile eines »Schuldzusammenhang[s]« (Adorno 1969: [Marginalien]: 179; siehe Kapitel 2.1.), den Adorno auf gesellschaftliche Faktoren zurückführt, welche die Bedingungen ihres Handelns darstellen. Prominent findet sich das Argument der geplanten Manipulation bereits im Kulturindustrie-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*, das daher den Untertitel »Aufklärung als Massenbetrug« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 141) trägt: »In der Tat ist es der Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, in dem die Einheit des Systems immer dichter zusammenschließt.« (ebd.: 142) Mit den hochentwickelten Techniken, die

19 Das Potential der sozialistischen Gesellschaft wird als abgewehrtes Moment Teil des Banns der kapitalistischen Ordnung. So formuliert Adorno etwa in den *Minima Moralia*: »Die Möglichkeit des Wohnens wird vernichtet von der sozialistischen Gesellschaft, die, als versäumte, der bürgerlichen Gesellschaft zum schleichenden Unheil gerät.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 42) Adorno behauptet weiter, die Verdrängung und Bekämpfung des Sozialismus mache die bürgerliche Gesellschaft dümmere, als sie einst war (ebd.: 170).

der Psychologie eingeschlossen, arbeiten Werbung, Film, Rundfunk und Publizistik, um ein Einverständnis mit dem Gegebenen zu erzeugen, das einen Gedanken an einen anderen besseren Zustand systematisch untergräbt. Der technologische Fortschritt feiert sich selbst und verblendet die Anhängsel der Maschinerie, die nicht als Bürger\_innen oder gar Produzent\_innen angesprochen werden, sondern einzig als Konsumenten. Der Geist pervertiert, da er sich die Frage nach dem Zweck, nach einem vernünftigen Zustand verbietet, zugunsten der Rationalisierung der Mittel der Produktion und Manipulation der Menschen. Im Bereich der Kultur affiziert der Verblendungszusammenhang auch die Kunstwerke: »Indem das Kunstwerk ganz dem Bedürfnis sich angleicht, betrügt es die Menschen vorweg um eben die Befreiung vom Prinzip der Nützlichkeit, die es leisten soll.« (ebd.: 181) Die Distanz vom Kunstwerk zur Zweckrationalität, vom Geist zur Wirklichkeit und damit ihre Autonomie zergeht in der Kultur, der eigentlichen Domäne des Geists. Übrig bleibt die integrierte Gesellschaft, die sich geistig verdoppelt und zur Ideologie ihrer selbst gerinnt.

Auf die Perversion des Geistes, der sich selbst blendet und aktiv und rational den Verblendungszusammenhang aufbaut, kommt Adorno immer wieder zurück (siehe Kapitel 2.1.1.1. und 3.1.1.1.). Einstmals kritisch intendierte geistige Fähigkeiten nutzen sich ab und werden vereinnahmt (vgl. Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 12), darunter die Psychologie und auch der Marxismus. Selbst die zur Kritik des Bestehenden entwickelten Methoden und emanzipatorische Strategien bleiben von Inkorporation und Integration nicht verschont, wie Adorno mit Blick auf die populären Veranstaltungen der Studentenbewegung feststellt. »Die Diskussion dient [dort, P.E.] der Manipulation« durch »dominante Gruppen« (Adorno 1969: [Marginalien]: 180) und nicht der Entfaltung von Mündigkeit in einer Gegenöffentlichkeit. Selbst Marx wird von der integrierten Gesellschaft vereinnahmt.

»Der Satz von Marx, dass auch die Theorie zur realen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift, wurde eklatant vom Weltlauf auf den Kopf gestellt. Verhindert die Einrichtung der Gesellschaft, automatisch oder planvoll, durch Kultur- und Bewusstseinsindustrie und durch Meinungsmonopole, die einfachste Kenntnis und Erfahrung der bedrohlichsten Vorgänge und der wesentlichen kritischen Ideen und Theoreme; lähmt sie, weit darüber hinaus, die bloße Fähigkeit, die Welt konkret anders sich vorzustellen, als sie überwältigend denen erscheint, aus denen sie besteht, *so wird der fixierte und manipulierte Geisteszustand ebenso zur realen Gewalt*, der von Repression, wie einmal deren Gegenteil, der freie Geist, diese beseitigen wollte.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 364; Hervorhebung P.E.)

Das Herabsinken des Geistes zu einem Repressionsmittel erschüttert Adorno. Deutlich drückt das Zitat durch seine kontrapunktische Spannung mit dem Optimismus von Marx die Aufforderung aus, sich dieser Tendenz entgegenzusetzen (siehe Kapitel 4.1.4.). Zugleich macht Adorno klar, welches Ausmaß der Verblendungszusammenhang angenommen hat. Planvoll oder zunehmend automatisiert verhindern eine ganze Industrie und große Monopole die Vergegenwärtigung und geistige Durchdringung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Im Zitat werden zwei Mechanismen des Verblendungszusammenhangs benannt: Erstens verhindert er sowohl die Kenntnis als auch die

Erfahrung und damit die Vermittlung von Kritik. Zweitens untergräbt er utopisches Bewusstsein und lässt das Bestehende als alternativlos erscheinen.

Das Faktum, dass es statt zur Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Katastrophe kam, wirft die Frage nach den konstitutiven Faktoren und deren Zusammenwirken auf. Einen der Gründe macht Adorno auch im mangelnden Willen, in der Gleichgültigkeit<sup>20</sup> (vgl. Adorno 1964: LGF: 13) und dem Ressentiment aus. Diese Einstellungen sind Teil des ideologischen Bewusstseins, das die Unterworfenen in den bestehenden Verhältnissen bilden und sie an sie bindet. Ideologie hat nicht nur die Funktion der individuellen Stabilisierung gegen Leid und der un-wahren Repräsentation und Konstruktion der sozialen Welt, sondern sie funktioniert als umfassende Verblendung. Der Verblendungszusammenhang umfasst alle Bereiche, nicht ausschließlich Ökonomie, analog zu dem von der Ware ausgehenden Fetisch wirkt er auch in der Politik, der Kultur und im Alltagsleben. Da er mehr ist als die Summe seiner Teile erhöht der Verblendungszusammenhang seine hermetische Funktion der Abschottung durch seinen Systemcharakter. Wie die gesellschaftliche Totalität, der er sich anschmiegt, ist jedoch auch der Verblendungszusammenhang brüchig und nicht ohne Durchblick. Der Verblendungszusammenhang ist wie die Ideologie: notwendiger Schein und umfassender Bann – aber eben nur Bann und nur Schein.

Adorno wagt jedoch auch einen Blick auf ein Jenseits des Verblendungszusammenhangs. Er hält an der Einsicht der dialektischen Theorie der Gesellschaft fest, wonach noch die umfassendste, totale Vergesellschaftung einen widersprüchlichen Prozess darstellt. »Der Verblendungszusammenhang des Fortschritts treibt über sich selbst hinaus.« (Adorno 1962: [Fortschritt]: 42, vgl. 37) Dies macht einen reflektierten Begriff des Fortschritts nötig (vgl. Allen 2016; siehe Kapitel 2.3.). Adorno fordert jedoch nicht ein sich den vermeintlich objektiven Bewegungen überlassendes geduldiges Abwarten. Von der Spontanität der Individuen und ihrer kritischen Haltung hängt vielmehr alles ab. In einem ersten Schritt sollen sie sich ihrer ohnmächtigen Position bewusstwerden und die Ideologien des Verblendungszusammenhangs erkennen (siehe Kapitel 3.1.4.). Schritt zwei ermöglicht eine emanzipatorische Kritik der Gesellschaft, die sie als Verblendungszusammenhang deutet. Sie gibt sich für fortschrittlich aus, trotz der eingetretenen und stets drohenden Katastrophe. Mit seiner rettenden Kritik am Fortschrittsbegriff bietet Adorno ein Modell der Mündigkeit (siehe Kapitel 4.1.4.), indem er zeigt, dass Denken und Handeln, die auf Wahrheit zielen, den Begriffsfetisch und falsche Gegensätze hinter sich lassen müssen. Sich des Verblendungszusammenhangs

---

20 Hier ist erneut ein Knotenpunkt der drei Kraftfelder. Die Gleichgültigkeit ist ein Effekt des ideologischen Verblendungszusammenhangs im Subjekt und basiert auf Leiderfahrungen und Gewalt. Im Einklang damit vertritt Tilo Wesche die These, dass die »Gleichgültigkeit« in Adornos Augen »die NS-Barbarei möglich gemacht hatte und *das* Grundmerkmal jeder Gesellschaftsordnung, die vom ökonomischen Profitinteresse bestimmt wird« darstelle. (Wesche 2018: 9; Hervorhebung im Original) Und Enzo Traverso hebt hervor: »Zu den vom Krieg [Ersten Weltkrieg, P.E.] verursachten mentalen Veränderungen muss man auch die Gewöhnung an den gewaltsamen Tod und eine Gleichgültigkeit gegenüber dem menschlichen Leben rechnen, die bestimmte Errungenschaften (Verbot der Folter, Respektierung des Lebens der Gefangenen und der Zivilbevölkerung), die seit der Aufklärung als unumkehrbar angesehen wurden, wieder in Frage stellte.« (Traverso 2002: 94, vgl. 96)

bewusstwerden, hieße »aus dem Bann heraustreten, auch aus dem des Fortschritts« (Adorno 1962 [Fortschritt]: 37; siehe Kapitel 2.3.3.). Dementsprechend lautet seine These: »Fortschritt ereignet sich dort, wo er endet.« (Ebd.) Es geht dabei um mehr, als nur das Paradigma des industriellen Wachstums hinter sich zu lassen. Adorno fordert dazu auf, den Produktivkraftfetisch und den Effizienzgedanken hinter sich zu lassen (vgl. Adorno 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 30; 1951: MM: GS 4: 178). Damit würde erst ein Zustand jenseits des Verblendungszusammenhangs denkbar.

### 3.1.3. Konstellationen des Ideologiebegriffs im Denken Adornos

Um die Gewalt des begrifflichen Denkens abzumildern, konzipiert Adorno seinen Ideologiebegriff innerhalb von Konstellationen von Begriffen. Dazu zählen neben anderen der Zeitkern der Wahrheit, die Kulturindustrie und die Rationalität, welche im Folgenden aufgerufen werden. Die kurzen Darstellungen dieser Begriffe innerhalb des vorliegenden Kraftfelds gewähren somit ein vollständigeres Verständnis der Ideologienlehre Adornos. Sie führen vor Augen, dass er seine kritischen Begriffe stets historisch und im Blick auf konkrete Praktiken konzipiert.

#### Der Zeitkern – Die Historizität von (kritischer) Theorie

Der von Benjamin entwickelte Gedanke des Zeitkerns der Wahrheit kennzeichnet das Denken Adornos. Der Zeitkern bildet einen wesentlichen Teil der Idee von Historizität, einem charakteristischen Aspekt Kritischer Theorie (vgl. Demirović 2003: 7; siehe Kapitel 1.3.1.). Er bezeichnet in erster Linie die Historizität der Wahrheit und des eigenen Geltungsanspruchs gleichermaßen. Diese beiden Momente des Begriffs macht Adorno gemeinsam mit Horkheimer im Vorwort zur Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung* aus dem Jahr 1969 deutlich. »Nicht an allem, was in dem Buch gesagt ist, halten wir unverändert fest. Das wäre unvereinbar mit einer Theorie, welche der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen.« (Adorno/Horkheimer 1969: DdA: GS 3: 9) Diese Abgrenzung zu Theorien, die Wahrheit metaphysisch als ewig oder überzeitlich postulieren, klärt die nähere Bestimmung dessen, was unter Zeitkern zu verstehen ist. Wahrheit hat eine spezifische Verbindung zur Geschichte, zur gesellschaftlichen Entwicklung. Daraus folgt jedoch nicht, den Anspruch auf Wahrheit aufzugeben oder sie relativistisch zu nivellieren, noch ließe sich Wahrheit dem Lauf der Geschichte schlicht unterordnen oder einfügen. *Die Idee vom Zeitkern der Wahrheit verweist hingegen auf ihren Prozesscharakter und auf die Spannung zwischen ihr und dem Objektiven der Gesellschaft, die durch das Subjekt vermittelt ist.* Im Spannungsverhältnis zwischen den stets historisch spezifischen theoretischen Versuchen, objektive Erkenntnis zu erlangen, und der gesellschaftlichen Objektivität, kann sich Wahrheit erst entfalten, nicht in ihrer Identität.<sup>21</sup> Sätze, Urteile und Begriffe können durch die-

21 Jay weist darauf hin, dass Adorno und Horkheimer sich durch diese Auflösung der fixen Identifikation von Wahrheit mit der historischen Objektivität zugleich von Lukács' Konzeption der Totalität lösen, die sie zuvor stark beeinflusst hatte. Zwar richten sich die Einwände vorderhand gegen Karl Mannheims Wissenssoziologie, doch sollten sie »auch als indirekter Angriff auf die genetische Dimension von Lukács' Erkenntnistheorie gelesen werden, der Mannheim ursprünglich verpflichtet war. Für Horkheimer verlor jede Theorie der Wahrheit, die zu eng mit der bestehenden gesell-

se Spannung hindurch Wahrheit erreichen, aber sie nicht fixieren. Ihr Wahrheitsaspekt vergeht, kann verdreht oder verfälscht werden. Adorno erkannte, dass es »keine Kategorie gibt, keinen Begriff, ja keine, auch an sich wahre, Theorie, die dagegen gefeit ist, in der Konstellation, die sie in der Praxis gewinnt, falsch oder sogar zur Ideologie zu werden.« (Adorno 1964: LGF: 86)<sup>22</sup> Die Historizität von Wahrheit macht die Überprüfung und Aktualisierung auch von kritischen Theorien nötig, sollen sie nicht zu Ideologien verkommen.

Bereits Benjamin, von dem Adorno den Gedanken des Zeitkerns übernahm, bringt zu Bewusstsein, dass die emanzipatorische Theoriebildung sich selbst nicht unantastbar stellen darf. In seinem *Passagenwerk* reflektiert Benjamin die Historizität der Wahrheit daher in Auseinandersetzung mit dem traditionellen Marxismus.<sup>23</sup> »Entschiedne [sic!] Abkehr vom Begriff der ›zeitlosen Wahrheit‹ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden.« (Benjamin 1991: GS V.1: 578) Wahrheit und Geschichte sind nicht äußerlich aneinander gebunden, sondern durcheinander vermittelt. *Theorien erfahren daher kein Update, sie werden aktualisiert, indem sie rekonstruiert und damit neu konstruiert werden.* Statt einer schematischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, fordert Benjamin die Vermittlung von Subjekt und Objekt des Erkenntnisvorgangs. Zwar übernimmt Adorno den Begriff des Zeitkerns, jedoch leitet er den Gedanken von Hegel ab. Gegen die alte »Idee der philosophia perennis« habe Hegel erkannt, die »Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfasst« und damit sprach er »[a]ls erster [...] die Einsicht in den Zeitkern der Wahrheit« aus (Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]: 26). Jedoch handelt es sich nicht allein um eine ideengeschichtliche Herleitung, die Adorno mit dem Zeitkern der Wahrheit hervorhebt, also wann sich das Bewusstsein der Historizität zum Selbstbewusstsein erhebt. Vielmehr interessiert Adorno das übergreifende Motiv des dialektischen Prozesses der Geistesentwicklung, welcher sich in der Philosophiegeschichte in spannungsreichen Verbindungen

---

schaftlichen Totalität verknüpft war, ihre kritische und negative Kraft, ihre Fähigkeit, die Wirklichkeit zu transzendieren.« (Jay 1982: 71) So gelang Horkheimer in *Traditionelle und Kritische Theorie* zu der auch für Adorno wesentlichen Einschätzung, dass »[u]nter den Verhältnissen des Spätkapitalismus und der Ohnmacht der Arbeiter gegenüber den Unterdrückungsapparaten der autoritären Staaten [...] die Wahrheit zu bewunderungswürdigen kleinen Gruppen geflüchtet [ist, P.E.]« (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 186; Siehe Kapitel 3.3.2.).

- 22 Diesen wichtige Gedanke Adornos, welcher sich im Begriff des Zeitkerns der Wahrheit wiederfindet und der explizit selbstkritisch intendiert ist, formuliert Adorno an verschiedenen Stellen. So heißt es in den *Minima Moralia*: »kein Gedanke ist immun gegen seine Kommunikation« (Adorno 1951: MM: GS 4: 25; vgl. 1959: [Halbbildung]: GS 8: 111).
- 23 Anders als der traditionelle Marxismus, von dem Benjamin sich absetzt, hatte Marx sehr wohl ein Bewusstsein für den Zeitkern der Wahrheit. Darauf macht Adorno unter anderem in der *Vorlesung über negative Dialektik* aufmerksam und leitet daraus die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit seiner Theorie ab. »[W]enn für ein Denken der ›Zeitkern‹ und der Übergang in die Praxis so entscheidend ist, wie das in der marxischen Konzeption der Fall ist«, so Adorno mit Blick auf Marx' Prognose der proletarischen Revolution, so kann man nicht »indifferent in der Theorie dagegen sich verhalten [...], dass der Übergang in die Praxis, so wie er prognostiziert war, nicht erfolgt ist.« (vgl. Adorno 1965: VND: 71). Der Zeitkern von Wahrheit erfordert also laut Adorno eine fortgesetzte Reflexion und Überprüfung der dialektischen Theorie (siehe Kapitel 1.3.2.).

dungen manifestiert, etwa zwischen Platon und Aristoteles oder Descartes und Leibniz bis hin zu Kant, Hegel und Marx.

»Jene Denker hatten in Kritik die eigene Wahrheit. Sie allein, als *Einheit des Problems* und der Argumente, nicht die Übernahme von Thesen, hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag. *Im Fortgang solcher Kritik haben auch diejenigen Philosophien ihren Zeitkern, ihren geschichtlichen Stellenwert gewonnen, deren Lehrgehalt auf dem Ewigen und Zeitlosen beharrte.*« (ebd.: 15; Hervorhebung P.E.)

Auch veraltete und substantiell überholte Gestalten von Philosophie können weiterhin einen Anspruch auf Wahrheit geltend machen, insofern sie im Modus der Kritik ihren Zeitkern offenbaren.<sup>24</sup>

Adornos wiederkehrende Überzeugung, wonach »Wahrheit [...] in der Tat einen Zeitkern [hat, P.E.]« (Adorno 1958: [Essay]: 18), wurde konsequent auf ihn selbst und die Frankfurter Schule angewandt. So verbanden Knapp (2012: 131) und Weiß/Speck (2007: XII) beziehungsweise Sebald/Weyand (2007: 48) den Zeitkern der Frankfurter Schule mit der Chiffre Auschwitz und den modernen Formen der Gewalt. In einem umfassenderen Sinn ist die Historizität der Kritischen Theorie Adornos auch an Tayloristische Produktionsmethoden und fordistische Regulation gebunden. Daher lautet die hier vertretene These: Adornos Sozialphilosophie ist eine der gelungensten und umfassendsten Kritiken der fordistischen Gesellschaften (siehe Kapitel 1.3.1.). Darin hat sie ihren Zeitkern und nur wenn dies beim Zugriff auf ihre Begriffe und Theorien präsent bleibt, kann sie weiter genutzt werden, um Kritik für die Gegenwart zu üben und dabei Wahrheit zu entfalten.<sup>25</sup>

### Un-/Wahrheit und Objektivität

Ziel dieses Abschnitts ist keineswegs die umfassende und erschöpfende Darstellung von Adornos Wahrheitsbegriff oder die Entfaltung seiner Erkenntnistheorie. Der Fokus liegt darauf, wie diese Komplexe in Zusammenhang mit Adornos Ideologiebegriff stehen. Das leitende Interesse besteht darin, diesen mit Foucaults Begriff des Wissens zu vermitteln. Auf dieser Basis kann die Hypothese diskutiert werden, wonach eine Vermittlung beider

24 Diesen Gedanken, wonach Philosophiegeschichte ein »Sinnzusammenhang oder ein Begründungszusammenhang« von Problemen und von Kritik darstelle bzw. eine »Einheit von Motivationszusammenhängen« bilde, entfaltet Adorno unter anderem in seiner Vorlesung über *Philosophische Terminologie*, wo er ebenfalls Hegel dafür lobt, dies als erster erfasst und formuliert zu haben (vgl. Adorno 1962: Terminologie 1: 95).

25 Diese doppelte Bewegung der Aneignung von Adornos Begriffen im Bewusstsein der eigenen historischen Differenz bleibt im Modus der immanenten Kritik seiner Intention verbunden. Demirović hatte bereits 2003 darauf hingewiesen, dass einerseits eine komplette Verabschiedung seiner Begriffe falsch sei, da »sie ja auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsformation als ganze zielen.« (Demirović 2003: 4) Dennoch müsse sich die Theorie auch mit den gesellschaftlichen Entwicklungen ändern: »Das Verhältnis der Begriffe zueinander registriert die Veränderungen in deren Erfahrungsgehalt und modifiziert die begriffliche Struktur der Theorie in ihrer Gesamtheit.« (Ebd.) Den Zeitkern von Theorie zu beachten kann also sowohl durch den Wechsel der Termini als auch durch einen veränderten Gebrauch der gleichen Begriffe gelingen, so auch Adorno in der *Philosophischen Terminologie* (vgl. Adorno 1962: Terminologie 1: 15, 58).

Ansätze über das Problem der Wahrheit möglich ist (siehe Kapitel 3.3.3.). Im Folgenden wird daher unter Maßgabe des Ideologiebegriffs skizziert, wie Adorno Wahrheit (philosophie-)historisch herleitet, welche Dialektik zwischen Wahrheit und Unwahrheit er nachzeichnet und welche positiven Bestimmungen einer emphatischen Konzeption von Wahrheit er anbietet.

Nach Adorno manifestiert sich der Zeitkern der Wahrheit in der Philosophiegeschichte in unterschiedlichen philosophischen Konzeptionen von Wahrheit, die aufeinander Bezug nehmen. Die kritische vergleichende Lektüre erlaubt es auch in anscheinend überholten Formen einen Zeitkern von Wahrheit zu entschlüsseln, beispielsweise in Konzeptionen, die eine ewige Wahrheit postulieren, wie etwa Platons Begriff der Idee (siehe oben). Sie offenbart ihre Wahrheit in der Kritik an sophistischen Positionen, welche objektive Wahrheit durch Meinung ersetzen. Und so erfasst Adorno das Verbindende der philosophischen Traditionen von Platon und Aristoteles bis Kant und Hegel im Versuch der Rettung der Objektivität von Wahrheit (vgl. Adorno 1961: [Meinung]: 156). Doch bereits am Beginn dieses Streits um Wahrheit bei Platon war Wahrheit mit Unwahrheit verbunden. An Jacob Burckhardts Mutmaßung über Platons Höhlengleichnis, »es sei nach dem Bilde der grauenvollen athenischen Silbermienen gestaltet«, knüpft Adorno die Überlegung an: »Dann wäre noch der philosophische Gedanke ewiger Wahrheit in der Betrachtung gegenwärtiger Qual entsprungen« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 374).<sup>26</sup> Leiden stellt eine Unwahrheit dar, sie ist Zeugnis falscher Verhältnisse (siehe Kapitel 2.1.). Aus dieser Unwahrheit von Leiden, welches Adorno mit Burckhardt in direkten Zusammenhang mit der Produktion gesellschaftlichen Reichtums in Form von Silber bringt, folgt jedoch nicht die Ablehnung jedes Anspruchs auf Wahrheit, sondern die Existenz eines objektiven Index von Wahrheit selbst. *Die Unwahrheit des Leidens erweist sich mit Adorno als ein Moment der Wahrheit.* Leiden stellt eine Verbindung des Geistes zur Objektivität der Gesellschaft her, welcher der theoretische Anspruch auf Wahrheit nicht entsagen kann, selbst dann, wenn Wahrheit metaphysisch in eine Ideenwelt transponiert wird. Adorno bleibt an dieser Stelle klar und konsistent. In der berühmten Formulierung aus der *Negativen Dialektik* wird diese Verbindung von Leiden und Wahrheit auf den Punkt gebracht: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 29) Im Begründungsverhältnis von Leiden und Wahrheit offenbaren sich die dialektischen Vermittlungen von Wahrheit und Unwahrheit, Subjekt und Objekt sowie Sein und Bewusstsein.

Der Gang der Philosophiegeschichte ist verbunden mit der gesellschaftlichen Entwicklung und daher bleibt der Zusammenhang der Kritik, welcher Wahrheit stiftet, nicht unberührt von den Pathologien der Gesellschaft. Wie die Entwicklung von Philosophie

26 In der *Dialektik der Aufklärung* weisen Adorno und Horkheimer mit Verweis auf Viko auf die Abstammung der »philosophischen Begriffe [...] vom Marktplatz von Athen« hin und damit auf den Zusammenhang mit der »Gleichheit der Vollbürger und die Inferiorität von Weibern, Kindern, Sklaven« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 39). Den realhistorischen Hintergrund der Entstehung von Philosophie denkt Adorno stets mit.

und damit aller Wissenschaft bei Platons Zurückweisung von Meinung zugunsten objektiver Wahrheit begann, so schlägt, Adorno zufolge, die wissenschaftliche Rationalität in Gestalt des Positivismus zu seinen Lebzeiten in Meinung um. »Die Zerstörung von Wahrheit durch Meinung samt all dem Verhängnis, das sie involviert, weist zurück auf das, was, zwangvoll und keineswegs als widerrufliche Aberration, mit der Idee von Wahrheit selber sich zutrug.« (Adorno 1961: [Meinung]: 156) Dialektisch ist die Konzeption von Adorno nicht nur, weil sie Wahrheit und Unwahrheit als durch einander vermittelt erkennt, sondern auch, weil sie in der Bewegung des Begriffs die der Sache aufspürt. Wahrheit verliert substantiell an Bedeutung in dem Moment, in dem die Geltung bloßer Fakten und die Fungibilität des Einzelnen sie ersetzen. In der Manier des Skeptikers landet Wahrheit gemeinsam mit Metaphysik und Standesprivileg auf dem Müllhaufen der Geschichte und da dieser Prozess als Fortschritt auftritt, dient er als Ideologie für die Restauration von Privileg und Mythos.

In seinem programmatischen *Beitrag zur Ideologienlehre* fasst Adorno »das dialektische Problem der Ideologien« darin, »dass diese zwar falsches Bewusstsein, aber doch nicht nur falsch sind.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 472) Ideologien sind falsches Bewusstsein von gesellschaftlichen Verhältnissen, haben aber doch Anteil an der Wahrheit. Strukturell bedingt sind sie nach Adorno durch einen »Schleier«, der sich »notwendig« (ebd.) zwischen die Gesellschaft und die »Einsicht in ihr eigenes Wesen« (ebd.: 473) schiebt. Dieser Schleier oder Schein verursacht das falsche Bewusstsein von der Gesellschaft, das aber keinen individuellen Irrtum darstellt. Der Status dieses falschen Bewusstseins ist objektiv, nicht subjektiv. Denn die »Unwahrheit der Ideologien« hängt nach Adorno an »gesellschaftliche[n] Verhältnissen« und den »objektiv vorgezeichneten Verblendungszusammenhängen« (siehe Kapitel 3.1.2.), sie kann daher nicht abgeleitet werden aus nachträglichen subjektiven Rechtfertigungen vermeintlich wirklicher Motive (ebd.: 469). Wenngleich Ideologie als Rechtfertigung erscheint und als solche funktional ist (vgl. ebd.: 465), lässt sie sich weder darauf reduzieren noch durch diese Funktion erklären, da sie objektiv bedingt ist. Dies gilt auch umgekehrt für die »Wahrheit der Ideologien«, die daher nicht psychologisch bestimmt werden kann, »sondern nur in Beziehung auf die objektiven Verhältnisse« (ebd.: 469). Ideologien sind nicht wahr, sie bleiben falsches Bewusstsein. Jedoch kann im Modus immanenter Kritik, indem sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen werden, ihr objektiver Gehalt gehoben werden. In diesem Sinne spricht Adorno auch von der »Vernunft der Ideologien, wie sie im Begriff der historischen Notwendigkeit hegelisch mitgedacht war« (ebd.: 469). Erst in der Vermittlung mit der geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft kann durch Ideologiekritik diese Wahrheit der Ideologie gehoben werden. Allerdings bietet nicht jede Ideologie diese Möglichkeit, unter anderem, weil die gesellschaftliche Tendenz die Rolle des Geistes im Funktionszusammenhang der Ideologien zugunsten der Affekte zurückdrängt (siehe Kapitel 3.1.1.).

Sofern Ideologien Produkte des Geistes sind, stehen sie in einem Spannungsverhältnis zur Wirklichkeit, das es der Kritik erlaubt, ihre wahren und falschen Momente zu bestimmen. Es kommt dabei nach Adorno maßgeblich auf die Art und Weise an, in der sich das Bewusstsein auf die Wirklichkeit bezieht. »Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können »an sich« wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind, aber sie ge-

bärden sich, als wären sie bereits realisiert.« (ebd.: 473) Diese Beziehung muss Ideologiekritik reflektieren, auf ihren objektiven Gehalt hin prüfen und kann dann dieses Moment an Wahrheit hervortreten lassen, das in der Ideologie aufgehoben sein kann. Wichtiger als die Frage, ob eine Aussage wahr oder falsch ist, wie die Aussage ›alle Menschen sind gleich‹, ist die *Frage nach der Art der Beziehung des Bewusstseins zur Wirklichkeit*. Foucault würde nach der politischen Ökonomie der Wahrheit fragen. In der Fähigkeit des Geistes ein Bewusstsein der Wirklichkeit zu erlangen, sich ihr gegenüber zu verselbstständigen, liegt das Potential der Wahrheit und Unwahrheit. Sobald der Geist seine Herkunft aus gesellschaftlichen Verhältnissen vergisst, das Bewusstsein über seine Bindung an sie verliert oder sich mit ihnen identisch setzt, fällt er der Ideologie anheim. »Ihre Unwahrheit ist stets der Preis dieser Ablösung, der Verleugnung des gesellschaftlichen Grundes.« (ebd.: 474) Jedoch fügt Adorno hinzu: »Aber auch ihr Wahrheitsmoment haftet an solcher Selbstständigkeit, an einem Bewusstsein, das mehr ist als der bloße Abdruck des Seienden, und danach trachtet, das Seiende zu durchdringen.« (Ebd.)

Die angeführten Stellen lassen erkennen, dass eine abschließende Antwort auf das, was für Adorno Wahrheit wäre, nicht gegeben werden kann, da emphatische Wahrheit andere Verhältnisse antizipiert, die eine Verdinglichung des Geistes nicht weiter begünstigen. Zwar hat der Geist in seiner Selbstständigkeit die Fähigkeit zur Wahrheit erlangt, doch stellt dies unter den gegebenen Verhältnissen zugleich die Bedingung für Unwahrheit dar. Somit muss jeder Anspruch auf Wahrheit von der Negation des Bestehenden ausgehen. Dem Geist erwächst hierzu in Form der Vernunft die Möglichkeit zur Kritik, in deren fortlaufender Ausübung sich einzig Wahrheit zeigt. *Nicht als einmal gefundene Erkenntnis und vermeintlich sicheres Wissen nimmt Wahrheit Gestalt an, sondern im Prozess der stets sich erneuernden Kritik.*<sup>27</sup> Davon nimmt jede Bestimmung von Wahrheit in Adornos Werk ihren Ausgang. Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* wird dieses Erbe Hegels artikuliert in Form der Kritik am Positivismus:

»Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken, bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen menschlichen Sinnes erfüllen – der ganze Anspruch der Erkenntnis wird [im Positivismus, P.E.] preisgegeben. Er besteht nicht im bloßen Wahrnehmen, Klassifizieren und Berechnen, sondern gerade in der *bestimmenden Negation des je Unmittelbaren*.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 43; Hervorhebung P.E.)

Die Erkenntnis verbleibt eben nicht beim unmittelbar Gegebenen, sondern entsagt reinen Nützlichkeitsabwägungen und identifizierenden Zugriffen darauf, indem sie versucht, die historische und gesellschaftliche Vermittlungen zu erfassen.

27 Adorno bringt diesen dialektischen Zusammenhang von Wahrheit und Kritik in Abgrenzung von Meinung auf den Punkt: Der »Begriff von Wahrheit« ließe sich nur retten, wenn er »nicht dinghaft und abstrakt der bloßen Subjektivität gegenübersteht, sondern sich entfaltet durch Kritik, kraft der wechselseitigen Vermittlung von Subjekt und Objekt.« (Adorno 1961: [Meinung]: 159)

Dieses Erinnern der Vermittlung setzt Adorno der Verdinglichung entgegen, die für ihn dem Vergessen gleichkommt.<sup>28</sup> Sie bedeutet für den Begriff der Wahrheit auch dessen realhistorische Bedingung und Funktionen zu reflektieren, seien es die athenischen Silbermienen oder der Einsatz der Wissenschaft für Krieg und Vernichtung. Aufgrund der Leiden und der Opfer kann Adorno auch nicht an einem übergreifenden Sinn einer Universalgeschichte oder einem absoluten Guten als Maßstab von Wahrheit festhalten. Dies wirft die Frage nach der Normativität seiner Konzeption von Wahrheit und damit von Philosophie überhaupt auf. Adorno antwortet darauf: »Philosophie, wie sie nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müsste den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom *emphatischen Begriff* der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen.« (Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]: 14; Hervorhebung P.E.) Noch der Abschied von der Idee absoluter und damit überzeitlicher Geltung will das Wahre daran retten. Weder die Realisierung vermeintlich ewiger Wahrheiten zur Legitimation von politischen Programmen ist geboten, da die totalitären Regime sie in ihrer Unwahrheit brutal demonstrierten, aber ebenso wenig die simple Verabschiedung vom Absoluten und der Wahrheit, die Nihilismus und Barbarei nichts entgegensetzen im Stande ist.

*Wahrheit muss ihr Ideal an der Zartheit finden*, so kann Adorno verstanden werden. Die Vermittlung des Geistes zum gesellschaftlichen Ganzen stellt die Bedingung von Wahrheit dar, doch darf auch sie nie verabsolutiert werden. Davor sollte sich Dialektik hüten, statt sich des Ganzen mächtig zu fühlen und damit zur Ideologie zu verkommen, sollte sie die eigene Begrenztheit mitbedenken (siehe Kapitel 1.3.2.). Diese Vermittlung zu leisten, erfordert gleichermaßen die Fähigkeit zum Urteilen und zur Kontemplation. Im Kontrast zu idealistischen Methoden der Subsumtion vom Besonderen unter das Allgemeine entwirft Adorno in den *Minima Moralia* ein Ideal von Erkenntnis. Gegen die »Unfähigkeit zu unterscheiden«, welche in Teilen im Idealismus »allen Imperativen zum Trotz« noch wirkte und »deutschen Geist und deutsche Barbarei aneinander« kette (Adorno 1951: MM: GS 4: 100), stellt Adorno sein Verfahren: »Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. *Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt*, ist gebunden daran, dass der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt: Nähe an Distanz.« (ebd.: 100; Hervorhebung P.E.) Von der Liebe und der Mimesis übernimmt das Erkenntnisideal eine Zartheit, die explizit der Gewalt des identifizierenden Denkens entsagt, indem sie mit den Mitteln des Begriffs die Wunde zu heilen versucht, die der Begriff selbst schlug.<sup>29</sup> In direkte Opposition zur Ideologie begibt sich das Den-

28 Bereits in einem Brief an Benjamin vom 29. Februar 1940 formuliert Adorno: »[A]lle Verdinglichung ist ein Vergessen: Objekte werden dinghaft im Augenblick, wo sie festgehalten sind, ohne in allen ihren Stücken aktuell gegenwärtig zu sein: wo etwas von ihnen vergessen ist.« (Adorno/Benjamin 1994: 417)

29 Adorno geht explizit auf diesen Zusammenhang von Liebe und Mimesis ein: »Was nicht verdorren will [...] zehrt von dem mimetischen Erbe. Das Humane haftet an der Nachahmung: ein Mensch wird zum Menschen überhaupt erst, indem er andere Menschen imitiert.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 176) Er bezeichnet dieses Verhalten als die »Urform von Liebe« (ebd.). Zum Erkenntnisideal der Mimesis vgl. Adorno 1963: Hegel: 140. Liebe stellt selbst dann noch für Adorno ein Ideal dar, wenn man ihr entsagen muss, um der Manipulation zu entgehen (vgl. Adorno 1952: [revidierte Psycho-

ken, sobald es sich seines instrumentellen Einsatzes bewusst wird und sich dessen verwehrt. »Unideologisch ist aber der Gedanke, der sich nicht auf operational terms bringen lässt«, erklärt Adorno, »sondern versucht, rein der Sache selbst zu jener Sprache zu verhelfen, welche ihr die herrschende sonst abschneidet.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 24) Darin kommt der »Vorrang des Objekts« (Adorno 1968: [Marginalien]: 176) zum Ausdruck. *Sich der Sache gewaltlos zu überlassen, bedeutet im Erkennen eine Distanz zu wahren* und damit im Begriff dem Nichtidentischen eingedenk zu bleiben, statt Identität zwischen Begriff und Sache zu behaupten. Offenkundig stellt für Adorno die herrschende Sprache ein Hindernis dafür dar. Somit bleibt letztlich bei aller Ablehnung des instrumentellen Gebrauchs von Denken, Begriff und Sprache doch ein Zweck: Die Emanzipation des Nichtidentischen, das in der Sache liegt. Dem kann zum Ausdruck verholten werden, indem Kritik am brutalen Abschneiden durch Denken, Sprache und Begriff im Zugriff der herrschenden Sprache geübt wird. Kritik an instrumenteller Vernunft und emanzipatorischer Zweck ergänzen bei Adorno einander. Foucault stellt in ähnlicher Weise Begriffswerkzeuge für den strategischen Gebrauch der Emanzipation von minoritärem Wissen her (siehe Kapitel 4.3.).

Diese tastenden Bewegungen des Denkens, welche tentativ mit Begriffen auf das Objekt zeigen, statt es unter sie zu subsumieren, entsprechen dem Stellenwert, den Adorno der Spekulation zuweist. Theorien, die auf emphatische Wahrheit zielen, können der Spekulation und mit ihr der Übertreibung nicht entsagen, auch um den Preis, dass sie sich damit der Unwahrheit öffnen. Doch wie Adorno mit Blick auf die »Spekulation« feststellt: »[O]hne das unvermeidliche Moment von Unwahrheit in der Theorie wäre diese überhaupt nicht möglich« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 101). »[U]ngedechte Gedanken« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 135) zu wagen, beinhaltet notwendig auch das Risiko, sich zu irren (siehe Kapitel 4.1.4.). Aufgrund seiner Selbstständigkeit kann der Geist dieses doppelten Potentials zu Unwahrheit und Wahrheit nicht entsagen, da er das Gegebene übersteigen muss. Die Illusion von Sicherheit bietet einzig die Selbstaufgabe, durch die er den Anspruch auf Wahrheit tilgt. Adorno leitet aus dieser Einsicht in die stets prekäre Situation des Geistes für seine theoretischen Interventionen den Modus der Übertreibung ab. »Ich habe das Düstere übertrieben, der Maxime folgend, dass heute überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit sei.« (Adorno 1959: [Vergangenheit]: 23) Der kritische Theoretiker übertreibt, einerseits um zur Wahrheit zu gelangen und andererseits, um am Ende Unrecht zu behalten, hofft er doch, seine Kritik stelle sich als selbstzerstörende Prophezeiung (siehe Kapitel 1.3.1 und 4.1.1.) heraus.

Zusammenfassend zeigt sich, dass Adorno Wahrheit und Unwahrheit in vielfacher Weise versteht. Er beschreibt erkenntnistheoretische Wahrheit als die Art der Beziehung von Geist und Wirklichkeit. Zugleich hat er aber immer auch eine sozialphilosophische und ethische Vorstellung von Wahrheit, die sich am Leiden orientiert. Zentrales Merkmal der Wahrheit ist allerdings ihre dialektische Vermittlung zur Unwahrheit.<sup>30</sup> Wahr-

---

analyse]: GS 8: 38). Die Aufgabe von Philosophie erkennt er darin, durch »die Anstrengung des Begriffs, die Wunden zu heilen, die der Begriff notwendig schlägt.« (Adorno 1963: Terminologie 2: 55)

30 So argumentiert auch Julia Christ, Adorno mache »selbst in den unwahren sozialen Praktiken ›Wahrheit‹ aus[].« (Christ 2017: 17)

heit lässt sich nur *ex negativo* zeigen in bestimmter Negation des Gegebenen. Dabei ist Theorie an das Mittel des Geistes gebunden, der kraft seiner Selbstständigkeit immer zugleich das Potential zu wahren und falschen Bewusstsein mit sich bringt. Die Wahrheit entfaltet sich also nicht rein im Geist, sondern hat ihren Ort in der materiellen Wirklichkeit und ihr Ziel in der Abschaffung des Leidens. Wahre Theorie verweist so auf wahre Praxis und umgekehrt.

### Das Zugleich von wahr und falsch

Adornos Konzeption, wonach die Ideologie zugleich wahr und unwahr sei, stellt einen zentralen Aspekt seiner Ideologienlehre dar. Gleichsam als die negative Seite der Wahrheit hat Ideologie auch Anteil an Wahrheit. Dieses Wahrheitsmoment kann aber nur im Modus der Ideologiekritik durch Bezug auf die gesellschaftliche Wirklichkeit erscheinen, indem die falsche Art der Beziehung von Ideologie auf diese durchsichtig gemacht wird. Zur Bestimmung dieser dialektischen Doppelung von Wahrheit und Unwahrheit der Ideologie nimmt Adorno Bezug auf die Selbstständigkeit des Geistes gegenüber der Wirklichkeit: »Dass der Geist von den realen Lebensverhältnissen sich trennte und ihnen gegenüber sich verselbständigte, ist nicht nur seine Unwahrheit, sondern auch seine Wahrheit« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 121). Denn in dieser Operation liegt eine »Verheißung von Freiheit« (ebd.). In der Autonomie des Geistes liegt also die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit von Menschen, die er in seinen Inhalten zugleich verheißeln kann. Über das Bestehende hinauzuweisen, bildet die Struktur des Geistes und dies schlägt sich potentiell in dessen Inhalt nieder, auch dann noch, wenn die geistigen Produkte als Ideologien bestimmt werden können.

Als Beispiel für dieses dialektische Zugleich von wahr und falsch bietet sich die »Trennung von Gesellschaft und Psyche« (Adorno 1955: [Soziologie und Psychologie]: GS 8: 42) an,<sup>31</sup> da sie auch systematisch für Adornos Verständnis von Ideologie relevant ist. Ihm zufolge stellt diese Trennung einerseits »falsches Bewusstsein« dar, denn »sie verewigt kategorial die Entzweiung des lebendigen Subjekts und der über den Subjekten waltenden und doch von ihnen herrührenden Objektivität.« (Ebd.) Andererseits ist dieses »falsche Bewusstsein [...] zugleich richtiges«, insofern nämlich »inneres und äußeres Leben«, also Psyche und Gesellschaft, tatsächlich »voneinander gerissen« (ebd.) sind. Die Trennung von Psyche und Gesellschaft bildet die Wahrheit eines falschen Zustandes, den das Bewusstsein von der Trennung korrekt registriert.<sup>32</sup> *Zur Ideologie und damit falsch wird dieses Bewusstsein, wenn es seine Beziehung zum Lebensprozess der Gesellschaft fetischisiert, psychisches Subjekt und gesellschaftliches Objekt fixiert und damit jenen Zustand verewigt.* Aus der Methode, welche Adorno in diesem Fall vorschlägt, lässt sich leicht seine Maxime für

31 In ähnlicher Weise hatte Adorno bereits den Klassenbegriff behandelt, den er keinesfalls als ewige Wahrheit der Gesellschaft unterstellte, sondern seine Wahrheit in der kritischen Intention auf die realen Klassenverhältnisse erkannte, welche der Begriff zugleich falsch zu fixieren trachtet. »Die Kritik der liberalen Gesellschaft kann vor dem Klassenbegriff nicht Halt machen, der so wahr und unwahr ist wie das System des Liberalismus. Seine Wahrheit ist die kritische: er designiert die Einheit, in der sich die Partikularität des bürgerlichen Interesses verwirklicht. Seine Unwahrheit liegt in der Nichteinheit der Klasse.« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 379)

32 So erkennt auch Bini Adamczak »das Entscheidende am Ideologiebegriff« darin, »dass notwendig falsches Bewusstsein zugleich praktisch richtiges ist.« (Adamczak 2017: 88)

alle vergleichbaren Fälle ableiten: »Nur durch die Bestimmung der Differenz hindurch, nicht durch erweiterte Begriffe, wird ihr Verhältnis angemessen ausgedrückt.« (ebd.: 45; Hervorhebung P.E.) Nur indem das Bewusstsein erfasst, dass die gesellschaftliche Objektivität, welche den Individuen als überwältigende Realität gegenübertritt und ihre Psyche bis in Pathologien hinein bestimmt, von den Subjekten zugleich hervorgebracht wird, vermeidet es die Verdinglichung und kann über dieses blinde Verhältnis hinaus seine Aneignung denken. Analog zu Adornos Vorstellung von Totalität, welche sich durch die Extreme vermittelt und nicht durch ein Mittleres (siehe Kapitel 1.3.2.), verhält es sich im Fall der Ideologie als dem notwendig falschen Bewusstsein, das die Einzelnen sich von den gesellschaftlichen Verhältnissen machen. Ihre Wahrheit und Unwahrheit bilden Momente eines Widerspruchs, der sich nicht durch ein hinzutretendes Vermittelndes auflösen oder relativistisch nivellieren, sondern nur durch sie hindurch begreifen lässt.

### Ir-/Rationalität und Vernunft

Die Vernunft ist ein wesentlicher Teil der Konstellation, in der Adorno seine Ideologienlehre entwickelt. Zugleich handelt es sich um einen für die Geschichte der Philosophie zentralen Begriff. Vernunft, Ratio und Rationalität sind nicht identisch, was sie unterscheidet und verbindet wird im Folgenden in Hinblick auf Adornos Ideologiebegriff skizziert.

Gemäß Adornos Bestimmung von Wahrheit als dem kritischen Prozess der Vermittlung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, der ausgehend von der objektiven Existenz von Leiden über die Verflüssigung von Verdinglichtem auf einen utopischen Zustand von Humanität verweist, verfährt auch der emphatische Begriff der Vernunft nach dem Ideal der Zartheit fernab jeder Gewalt. So bestimmt Adorno, es handele sich »bei der Vernunft« um »nichts anderes als die Verpflichtung auf eine Verhaltensweise des Geistes, die nicht gewalttätig sich sistiert oder durchstreicht, sondern in der Negation der falschen Meinung bestimmt sich fortbewegt.« (Adorno 1961: [Meinung]: 158) An diesem emphatischen Begriff von Vernunft hält Adorno ähnlich wie an dem von Wahrheit fest, trotz der Analyse des ihm entgegengesetzten instrumentellen Vernunftgebrauchs. Deren historische Dynamik denunziert er gemeinsam mit Horkheimer bereits in der Dialektik der Aufklärung (vgl. 1947: [DdA]: GS 3: 41). Seine Theorie stellt eine »rettende Kritik« (Wesche 2018: 31; vgl. Weigel 1995: 5 und Allen 2016: 219) dar, da sie in bestimmter Negation die emanzipatorischen Potentiale von Aufklärung, Vernunft und Ratio hebt, indem die historischen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Regression durchdrungen werden.

Die Vernunft handelte und handelt nicht durchgängig nach dem emphatischen Begriff, den Adorno skizzierte, vielmehr ist sie Teil der brüchigen Totalität der gesellschaftlichen Entwicklung und damit den Herrschaftsmaximen unterworfen. »Ratio selbst, naturbeherrschende Vernunft, ist zugleich ein Stück jener Ideologie, welche die Vernunft kritisiert. Sie wird dazu als unabdingbar vergegenständlichende, verfälschende.« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 231) In der unabdingbar vergegenständlichenden Vernunft wird Ideologie wirksam. Wie diese fixiert Ratio die Identität von Sache und Begriff und lässt deren historische Vermittlung vergessen. Für Adorno gibt sich darin eine »Gesellschaft« zu erkennen, »die vor der eigenen Vernunft zittern muss«, da ihr grundlegendes Prinzip »noch nicht Vernunft ist.« (Ebd.) Daher erklären sich auch ihre anti-intellektuellen Tendenzen. Den evozierten emphatischen Gehalt von Vernunft bestimmt er in Hinblick auf

Kritik, Erkenntnis und Subjekt durch die Negation des Gegebenen: »Ihre Richtung führt das Subjekt von sich weg, anstatt es in seinen ephemeren Überzeugungen zu bestärken.« (Adorno 1961: [Meinung]: 157; siehe Kapitel 4.1.)

Mit der Verdinglichung der Vernunft geht die Etablierung einer spezifischen Rationalität der Naturwissenschaften einher, die sich als die einzig mögliche setzt. Sie wäre die wahre Rationalität und der Modus der Aufklärung. »Rationalität wird selbst in steigendem Maße mehr mathematischer dem Vermögen der Quantifizierung gleichgesetzt.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 53) Dies sei, so führt Adorno weiter aus, historisch dem Aufstieg der Naturwissenschaften geschuldet, nicht aber dem »Begriff der ratio an sich« (ebd.), wie er betont. Diese schirmt sich in der naturbeherrschenden Logik der Naturwissenschaften, welche die Dinge fungibel machen will, gegen die Erkenntnis der Qualitäten des Einzeldings ab. Gegen diese Verengung der Ratio hält Adorno fest: »Ratio ist nicht [...] Aufstieg von den zerstreuten Erscheinungen zu ihrem Gattungsbegriff. Ebenso fordert sie die Fähigkeit des Unterscheidens.« (Ebd.) Die Ratio muss immer Qualitäten unterscheiden, um überhaupt kategorisieren und Quantitäten messen zu können, diesem Moment kann sie nur um den Preis der Selbstverleugnung entsagen. Wie Vernunft und Wahrheit so hat auch Ratio ein Doppelgesicht, das Potential zum Besseren und zugleich zur Apologie des Bestehenden. Zwischen beiden Momenten kann nicht gewählt werden, indem man optiert, sondern indem man den geschichtlichen Prozess erfasst und sich ihre Vermittlung mit der gesellschaftlichen Totalität bewusst macht. Letztlich verweist auch die Ratio ihrem emphatischen Begriff nach wie Wahrheit und Vernunft auf einen Zustand der Humanität, der sie erst ermöglicht und die sozialen Pathologien auflöst, welche ihre Perversion und Verdinglichung bedingen.

Bei der Ratio und der Rationalität, in welcher sie zum Ausdruck kommt, ferner bei den Prozessen der Rationalisierung handelt es sich um historische Phänomene, sie besitzen wie die Wahrheit einen Zeitkern. Erneut betont Adorno, dass sie nicht abgeleitete Funktionen darstellen. Analog zur Entwicklung des Geistes wird die Rationalität »[g]egenüber dem Geschichtlichen [...] selber zur geschichtlichen Kraft« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 230). Auch wenn die Ratio als eigenständige Kraft wirkt, bedeutet dies nicht ihre volle Unabhängigkeit, vielmehr ist sie durch ihre Vermittlung mit der Totalität den Herrschaftsimperativen unterworfen und gliedert sich ein. Aufgrund dessen gewinnt die »ratio, in ihrer dinghaften, vergegenständlichten Form« etwas »Antihistorisches, Statisches« (ebd.). *Um der Apologie des Bestehenden willen verknöchert die Ratio und ihre dynamische Kraft dient der Statik.* Dadurch verhärtet Ratio und es »büßt Rationalität zunehmend die Kraft zur Mnemosyne ein, die einmal ihre eigene war« (ebd.).<sup>33</sup> Den systematischen Grund dieser Entwicklung erkennt Adorno in der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft. Ihm zufolge ist die »Ahistorizität des Bewusstseins« der »Bote eines statischen Zustands«, welcher »ratio notwendig verknüpft« mit dem »bürgerlichen

33 Wie alle Verdinglichung ein Vergessen für Adorno darstellt, so verhält es sich auch mit der Ratio, die als verdinglichte und verdinglichende nicht mehr der Erinnerung dient, sondern der Fixierung und damit das »Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung« entwirft, welche aus objektiver Tendenz resultiert und kein subjektives Resultat einer »Reizüberflutung« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 230) bildet.

Prinzip [...] des universellen Tauschs« (ebd.). Im Tausch wird dem Ideal nach Gleiches getauscht und behauptet, dass dabei »nichts zurückbleibt« – damit ist strukturell bereits Geschichte getilgt, denn »alles Historische aber wäre ein Rest« (ebd.) gegenüber der geschichtsvergessenen Ideologie des Tausches.

Von überragender Bedeutung für das Verständnis der Gesellschaftstheorie Adornos ist aber, nicht dem Schein der rationalisierten Gesellschaft zu erliegen, sondern ihre Irrationalität zu denunzieren. Zwar greift Adorno den Gedanken Max Webers von der Entzauberung der Welt durch umfassende Rationalisierung auf. Doch zeigt er, dass bereits die Annahme, die in diesem Prozess zum Ausdruck kommende Ratio sei im emphatischen Sinne rational, vernünftig und wahr, die Ideologie einer Gesellschaft darstellt, die sich selbst zum einzigen Inhalt erklärt. So erweisen sich der Produktionsapparat, der Staat und die Kulturindustrie in Adornos Analysen als »[i]rrationale Institutionen«, welche funktional nur sind in »der hartnäckigen Irrationalität einer in den Mitteln, aber nicht in den Zwecken rationalen Gesellschaft« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 14). Erneut kehrt die dialektische Version einer Bestimmung von Rationalität und Irrationalität als durcheinander vermittelte Momente eines Ganzen wieder, das durch diesen Widerspruch über sich hinausweist.

Für die Ideologienlehre Adornos ist der notwendige Charakter des Scheins der Rationalität besonders wichtig. »Der Schein ist total geworden in einer Phase, in der Irrationalität und objektive Falschheit hinter Rationalität und Notwendigkeit sich verstecken.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 21) *Technischer Fortschritt, verdinglichende Vernunft und irrationale Rationalität erzeugen einen Verblendungszusammenhang, welcher einzig der Apologie des Bestehenden dient.*

## Der Wahn

Unter den Konzepten der Konstellation, in welcher Adorno seine Ideologienlehre formuliert, finden sich neben solchen, deren emphatischer Begriff zu ihrer Realisierung in Widersprüche treten kann, auch solche, die schlichte Pathologien des Geistes ohne emanzipatorisches Potential darstellen. Bekannt ist sein Konzept der Kulturindustrie, daneben gehören in diesen Bereich auch die Halbbildung und der Wahn. Ihnen ist gemein, dass sie zwar mitunter auf emphatische Gegenbegriffe wie Kultur und Bildung verweisen, es aber nicht möglich ist, ihre Wahrheitsmomente soweit zu entwickeln, dass sie an sie heranreichen könnten.

An der Schwelle steht das Phänomen des Wahns, der subjektiv weiterhin Wahrheit beansprucht, aber kaum noch Realitätsbezug aufweist. Adorno leitet ihn aus der Meinung ab, dessen phatische Form er darstellt. Als solche erfüllt der Wahn eine Funktion für das von der Gesellschaft bedrängte Individuum. Er ermöglicht eine »psychische Leistung« (Adorno 1961: [Meinung]: 155), die als Subjektstabilisierung beschrieben werden kann. So vermag der Wahn »scheinhaft die Orientierung [zu] erleichtern«, die Erfahrung von Entfremdung zu mildern und er verschafft »narzisstische Befriedigung« (ebd.). Diese von Oliver Decker mit einem Ausdruck von Erich Fromm sogenannte »Prothesensicherheit« (vgl. Decker 2018: 49) vermag der Wahn weitaus besser zu leisten als die »angeblich gesunden [Meinungen, P.E.]« (Adorno 1961: [Meinung]: 155).

Die »Wahnsysteme« sind über ihre Funktion als Subjektstabilisierung auch im umfassenderen Sinn ideologische Phänomene, da sie »außer ihrem Stellenwert in der psy-

chologischen Ökonomie des Einzelnen, auch ihre objektive gesellschaftliche Funktion« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 116) besitzen, wie Adorno feststellt. Als Teil des Verblendungszusammenhangs der Gesellschaft »ersetzen [sie; P.E.] jene wesentliche Einsicht, die von der Halbbildung versperrt wird.« (Ebd.) Der Wahn kann also als Scheineinsicht begriffen werden, der gegebene Verhältnisse stabilisiert, indem er wesentliche Einsichten und Korrekturen versperrt und so die Bemühungen um Aneignung fälschlich auf Ersatzobjekte projiziert.

## Die Kulturindustrie

Die Kulturindustrie als die Form der Kultur im Spätkapitalismus, in der Kultur nach Sparten organisiert und geplant wird und noch das Leiden inkorporiert und auf die Bestätigung des Bestehenden eingeschworen wird, stellt einen zentralen Begriff in Adornos Kritischer Theorie der Gesellschaft dar. Sie ist in allen drei Kraftfeldern, die das Zentrum der Untersuchung bilden,<sup>34</sup> präsent. Mit Gewalt formiert Kulturindustrie die Subjekte zur Konformität gegenüber dem Bestehenden, macht Leiden vergessen und gebietet Verzicht auf das transzendierende Potential, das Kultur vormals in sublimierter Form konservierte.

Die »Gewalt der Kulturindustrie« liegt Adorno und Horkheimer zufolge »in ihrer Einheit mit dem erzeugten Bedürfnis« begründet und »nicht in einfache[m] Gegensatz zu ihm« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 158; siehe Kapitel 2.1.3.). Analog zur Differenz vom wahren und falschen Bewusstsein, treffen beide Autoren auch eine Unterscheidung von richtigen und falschen Bedürfnissen. In voller Schärfe trifft ihre Kritik die Unterhaltungsindustrie, denn »Amusement ist die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus.« (Ebd.) Eine Feststellung, deren Wahrheit sich in der Freizeit-Gesellschaft erst voll entfaltet, in welcher die Trennung zwischen Arbeit und Freizeit tendenziell aufgehoben wird und die Subjekte sich noch in ihrer Freizeit optimieren und vermessen, als ginge es um den Freizeitler des Monats.

Die »konkrete Bestimmung« des »ideologischen Gehalts« der Medien, Sport und Freizeit umfassenden Kulturindustrie besteht laut Adorno in der »synthetische[n] Identifikation der Massen mit den Normen und Verhältnissen, welche sei es anonym, hinter der Kulturindustrie stehen, sei es bewußt von dieser propagiert werden.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 476; Hervorhebung P.E.) Der Aufruf zur Konformität an Kollektive und Individuen ist Inhalt der Waren der Kulturindustrie, welcher ihr durch die objektiven Tendenzen der Gesellschaft vorgegeben wird und nicht der Willkür einiger Mächtiger entspringt. Adorno bringt dies am Beispiel des Fernsehens zum Ausdruck, das »als Ideologie nicht Sache des bösen Willens, vielleicht nicht einmal der Inkompetenz der Beteiligten ist, sondern vom objektiven Ungeist erzwungen wird.« (Adorno 1953: [Fernsehen]: 97) Dass besonders die Kulturindustrie ihrem Begriff der Industrie nach, der Planung bedarf, widerspricht dem nicht, sondern darin ist sie Ausdruck eben dieser gesellschaftlichen Prozesse, die sie verherrlicht. Wie die Industrie arbeitet die Kulturindustrie mit »Standardisierung und Serienproduktion«, wodurch im Bereich der Kultur die alte Differenz zwischen »gesellschaftlichem System« und der »Logik des

34 In der Forschungsliteratur findet sich der Zusammenhang von Kulturindustrie und Subjektivierung u.a. bei Gruber (2010: 98).

Werks« verschwand (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 142). Die Autonomie des Kunstwerks ist substantiell angegriffen. In der Kulturindustrie übersetzt sich die technische Rationalität der Industrie in die Produktion von Stereotypen und die Nutzung sozialpsychologischer Manipulationen (vgl. Adorno 1953: [Fernsehen]: 82), welche nach der Logik der Tauschgesellschaft eingesetzt werden.<sup>35</sup> Dabei sind die »Elemente dieser«, in Adornos Worten »uniformen Ideologie, im Gegensatz zu vielen Techniken ihrer Verbreitung, nicht neu«, kann er doch deren »Schemata« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 475) bis auf die englische Literatur um 1700 zurückverfolgen. Neu ist hingegen, »dass aus dem Ganzen ein geschlossenes System gemacht worden ist.« (Ebd.) Die sich überall zeigende Ideologie ist die der »zur Totalität aufgeblähte Kulturindustrie« (Adorno 1959: [Vergangenheit]: 22), welche alles mit »Ähnlichkeit« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 141) schlägt. Kino, Fernsehen, Radio, Literatur gleichen sich technisch und inhaltlich einander an und bilden eine Einheit. Diese »rücksichtslose Einheit der Kulturindustrie bezeugt die heraufziehende der Politik« (ebd.: 144; Hervorhebung P.E.), ihr Konformismus wirkt unmittelbar politisch.

Einige Aspekte der Kritik Adornos an der Kulturindustrie scheinen aus heutiger Sicht überholt. So ist seine Analyse wesentlich auf das zentralisierte Sender-Empfänger-Prinzip fokussiert ausgehend von Telefon und Radio. »Demokratisch macht dieses alle gleichermaßen zu Hörern, um sie autoritär den unter sich gleichen Programmen der Stationen auszuliefern. Keine Apparatur der Replik hat sich entfaltet, und die privaten Sendungen werden zur Unfreiheit verhalten.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 143) Das Internet hat diese Kritik überholt, allerdings nicht in dem Sinne, dass sie überflüssig wäre, vielmehr gilt es sie zu aktualisieren. Das Internet als zentrale Apparatur der Kulturindustrie, nach welcher sich alle anderen Formen ausrichten, muss darauf hin befragt werden, wie es sich im Licht der Argumente und Begriffe Adornos zeigt. Und so offenbaren sich in den Formen von Demokratisierung zugleich Triebmittel autoritärer Impulse. Auch die scheinbare Dezentralisierung über das Netzwerk nutzt weiterhin in erster Linie den ökonomisch Starken und vieles spricht für eine Erneuerung der Herrschaft der Monopole. Noch mit der Vermehrung der Möglichkeiten zur Entfaltung des Besonderen und damit der Umkehrung der Werte der verwalteten Welt bleibt es auch in der *Gesellschaft der Singularitäten* (vgl. Reckwitz 2017: 15; 103) bei der »falsche[n]

35 Adorno und Horkheimer grenzen sich eindeutig von einer technizistischen Verkürzung von Kritik ab, nach der die Ursache von Verflachung in der Technik läge. »Verschwiegen wird dabei, dass der Boden, auf dem die Technik Macht über die Gesellschaft gewinnt, die Macht der ökonomisch Stärksten über die Gesellschaft ist. *Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst*. Sie ist der Zwangscharakter der sich selbst entfremdenden Gesellschaft.« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 142; Hervorhebung P.E.) Die Autoren begreifen die Kulturindustrie und die ihr eigenen technischen Apparaturen wie Kinos oder Rundfunkanstalten im Kontext einer gesellschaftlichen Totalität, die von der kapitalistischen Warenproduktion bestimmt wird. Die sich herstellende Einheit der Kulturindustrie »ist keinem Bewegungsgesetz der Technik als solcher aufzubürden, sondern ihrer Funktion in der Wirtschaft heute.« (Ebd.) In vergleichbarer Weise hatte Guy Debord in der *Gesellschaft des Spektakels* in der Analyse des Zusammenhangs von Technik, politischer Ökonomie und Spektakel sich gegen die technikzentrierte Sicht auf eine bedürfnisorientierte Entwicklungsgeschichte ausgesprochen. Stattdessen behauptet Debord die Totalität der Entfremdung, in der sich das Spektakel auf Basis der warenproduzierenden Ökonomie als Selbstzweck setzt (vgl. Debord 1967: 16).

*Identität von Allgemeinem und Besonderem.*« (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 141; Hervorhebung P.E.) Die Individuen richten sich nach den fabrizierten Bedürfnissen aus, ihr Erfolg wird über likes und follower quantifiziert und erbarmungslos von Algorithmen diktiert, so dass weiterhin »dem Betrieb« die Amateure und »Talente gehören, längst ehe er sie präsentiert: sonst würden sie nicht so eifrig sich einfügen.« (ebd.: 143) Und dieser Mechanismus gilt nicht nur für jede Sparte der Kultur von der Unterhaltung bis zur Hochkultur, sondern virtuell für alle, ob sie die Öffentlichkeit suchen oder nicht.

### 3.1.4. Ideologiekritik und Wahrheit

»Kein Standort außerhalb des Getriebes lässt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre; nur an seiner eigenen Unstimmigkeit ist der Hebel anzusetzen.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 369)

Nach Adornos Konzeption von Ideologie lassen sich deren Momente von Wahrheit nur durch die Kritik an ihrer Unwahrheit begreifen. Auf diese Weise agierende Ideologiekritik formuliert selbst keine Wahrheit, sondern arbeitet mit den Ansprüchen auf Wahrheit, was sie »normativ bedeutsam macht«, wie Rahel Jaeggi (2009: 283) feststellt. Daher ist für die Praxis der Ideologiekritik eine ethische und politische Haltung zum Gegenstand nicht von der epistemologischen Frage nach der Beziehung vom Bewusstsein zur Realität zu trennen. Das rückt sie in die Nähe der foucaultschen Konzepte der Problematisierung und der »kritischen Haltung« (Foucault 1978: Kritik: 12, 16; vgl. Lemke 1997: 354; siehe Kapitel 4.2.3.). *Die ideologiekritische Haltung zeichnet sich durch die Distanz zu den fetischisierenden Begriffen aus.* Ihrer problematischen Lage unter Bedingungen, in denen die »Kritik am Privileg [...] zum Privileg« geworden ist (Adorno 1966: ND: GS 6: 51), sollte sie sich bewusst sein, will sie ihren Begriff nicht verfehlen. Denn Ideologiekritik denunziert Bewusstseinsinhalte, welche die antagonistische soziale Realität rechtfertigen, deren Ausdruck Privilegien sind. Daher muss sie das Bildungsprivileg in ihre Kritik einbeziehen, das in der Realität die Grundlage von Ideologiekritik bilden kann. In welcher Weise Ideologiekritik von Positionen ohne dieses Bildungsprivileg geäußert wird, ob es also ein unbewusstes Klassenbewusstsein, ein unterdrücktes Wissen von Minoritäten gibt, das aus eigenem Recht falsches Bewusstsein denunzieren und dessen potentielle Wahrheitsmomente offenlegen könnte, bleibt bei Adorno letztlich unbeantwortet. Diese Schwierigkeit verweist auf das zentrale Problem der Positionalität von Ideologiekritik, das in der Asymmetrie von kritisierender und kritizierter Person besteht. Sie bezieht sich auf einen weiteren Problemkomplex, der auf der Historizität der Ideologien und ihrer Kritik aufbaut: Die Vereinnahmung der Ideologielehre und die Widersprüche ihres gesellschaftlichen Gebrauchs. Ferner besteht eine Schwierigkeit des Begriffs in der Differenzierung von Ideologien. Diese Komplexe sollen im Folgenden durch die Analyse von Adornos Konzeption von Ideologiekritik bearbeitet werden.

#### Positionale Ideologiekritik

In ihrer klassischen Form – etwa bei Marx – erscheint die Kritik von Ideologien einen asymmetrischen Charakter zu besitzen, da ein wissender Kritiker im Besitz der Wahrheit einer unwissenden Person ihre falschen Bewusstseinsinhalte vor Augen führt. Da-

mit reproduziert Ideologiekritik potentiell Herrschaft über andere Menschen. Derart oberflächlich, wie der Einwand suggeriert, verhält es sich nicht bei Adorno, dessen Kritik der Ideologien von der Annahme ausgeht, in ihnen könnte sich ein Wahrheitsmoment finden. Weiterhin betont er immer wieder, im Vordergrund des Problems des falschen Bewusstseins stünde nicht ein subjektiver Irrtum, sondern strukturelle Verhältnisse, die einen objektiven Schein zwischen sozialer Wirklichkeit und Individuum erzeugen. Von Schuld bei den Trägern der Ideologien kann einzig die Rede sein, insofern sie innerhalb des Verblendungszusammenhangs (siehe Kapitel 3.1.2.) gegen besseres Wissen handeln oder auf unmündige Weise aus Freiheit auf Aufklärung verzichten. *Die Ideologiekritik Adornos verbindet die Begründung ethisch-politischer Autonomie mit der Kritik der gesellschaftlichen Pathologien, die sie untergraben* (vgl. Wesche 2018: 132; Cook 2018: 137). Diese Idee der auf Mündigkeit zielenden Aufklärung, welche Kant als den »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« (Kant 1784: IKW 9: 53) bestimmt hatte, bleibt Adornos normativer Bezugspunkt (siehe Kapitel. 4.1.4.). Bei seiner Kritik am Umschlag von Aufklärung in Mythos und an der verdinglichenden Vernunft handelt es sich um eine rettende Kritik.

Adornos auf Mündigkeit zielende Ideologiekritik erweist sich also in der Kritik der identitätsphilosophischen Form der Aufklärung als ihr weiterhin verpflichtet (siehe Kapitel 4.1.3.). »Sind tatsächlich jene Ideologien falsches Bewusstsein, so inauguriert ihre Auflösung« durch die Kritik »eine gewisse Bewegung hin zur Mündigkeit« (Adorno 1969: [Marginalien]: 191). Als Materialist ist sich Adorno völlig darüber im Klaren, dass ein Ende der Ideologien eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erfordert, also eine andere Form der Praxis.<sup>36</sup> Ideologiekritik »allerdings ist praktisch«, gleichwohl sie »im Medium des Gedankens« (ebd.) agiert. Auch wenn sie als geistige Auseinandersetzung nicht die notwendige Transformation selbst ist, stellt Ideologiekritik eine unabdingbare Form der verändernden Praxis dar, sofern sie sich nicht bei sich bescheidet.

Die reine Absichtserklärung zur Mündigkeit reicht jedoch nicht aus, um dem Einwand der Asymmetrie zu entgegnen. Um ihm zu begegnen, erfordert Ideologiekritik entschieden die *Selbstreflexion* ihrer Akteure. Keiner ihrer Protagonisten kann sich außerhalb des Verblendungszusammenhangs wähen, daher ist der Bezug aufs eigene Ich und die Selbst-Kritik umso notwendiger (vgl. Cook 2018: 140). Adorno nimmt sich konsequent von der Reflexion nicht aus, er geht von seinen Erfahrungen aus und macht seine eigene Position deutlich.<sup>37</sup> Indirekt auf sich selbst bezogen und als Warnung an alle theoretischen Nachfolger\_innen mahnt Adorno in seiner Kritik an der ideologischen Halbbil-

36 In seinem Vortrag *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* schränkt Adorno die Erwartungen auf die von ihm darin geforderte Aufklärung der Subjekte ein. Sie reicht nicht hin, um Gesellschaft zu verändern und zu erreichen, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, da sie wesentliche gesellschaftliche Verhältnisse nicht erreicht. »Angesichts der objektiven Gewalt hinter dem fortlebenden Potential jedoch wird die subjektive Aufklärung [...] nicht ausreichen.« (Adorno 1959: [Vergangenheit]: 27) Die »Pathische Meinung« kann nicht »durch das bloße Bewusstsein« verändert werden, so Adorno in *Meinung Wahn Gesellschaft* (Adorno 1961: [Meinung]: 169).

37 Etwa in der Zueignung an Max Horkheimer der im US-amerikanischen Exil verfassten *Minima Moralia* gesteht Adorno die Schuld ein, über das gute Leben zu sprechen, während in Europa das Grauen herrsche. Die Gewalt, die ihn ins Exil trieb, versperre ihm volle Einsicht darin (vgl. Adorno 1951: [MM]: GS 4: 16).

dung: »Eitel aber wäre auch die Einbildung, irgend jemand – und damit meint man immer sich selber – wäre von der Tendenz zur sozialisierten Halbbildung ausgenommen.« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 120) Es ist diese Neigung zur individuellen Entlastung und narzisstischen Aufwertung, welche die Ideologiekritik verdächtig macht, auch dann, wenn sie sich auf Adorno bezieht. Dabei ist Adorno in diesem Punkt eindeutig: »Kein Standort außerhalb des Getriebes lässt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre; nur an seiner eigenen Unstimmigkeit ist der Hebel anzusetzen.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 369)<sup>38</sup> Die Ideologiekritik verfährt im Modus immanenter Kritik und bestimmter Negation, daher setzt sie voraus, die eigene Position als Teil des Ganzen zu verstehen, statt diese zur mit Erkenntnis bewährten Stellung auszubauen und damit gegen Kritik zu immunisieren. Daher entsteht die Notwendigkeit einer *positionalen Ideologiekritik*. Wie Bay feststellt, ist die »Positionalität« der Kritikerin kein »Hindernis kritischer Erkenntnis, sondern für diese konstitutiv: Kritisiert werden können die Herrschaftsverhältnisse nur von innen, nicht von einem metaphysischen ›Anderswo‹ aus, das in seiner Abgetrenntheit von Erfahrung unweigerlich dazu tendiert selbst ideologisch zu werden.« (Bay 1995: 39) Mit Adorno fordert Bay dazu auf, die »eigene Erfahrung zur Basis der Kritik zu machen«, ohne dabei in die nächste Falle zu tappen, nämlich die Fetischisierung der eigenen Sprecherposition. Durch die Verdinglichung des eigenen Status als Subjekt zu einem Panzer (vgl. ebd.: 38–40) versperren sich die Individuen gegen Erfahrungen.<sup>39</sup>

Umgekehrt fordert die auf Mündigkeit zielende Ideologiekritik auch die Anerkennung des Trägers von Ideologie. Die Kritik sollte nicht nur von der Positionalität der Kritikerin ausgehen, sondern auch die der Trägerin in den Blick nehmen. Anstatt der deterministischen Annahme zu erliegen, Ideologie sei notwendig falsches Bewusstsein in dem Sinn, dass die Position in der Gesellschaft das Bewusstsein eindeutig bestimmt, sollte hingegen Ideologie als Produkt einer geistigen Praxis aufgefasst werden, das ein geistiges Vermögen und die aktive Aneignung der Trägerin von Ideologien voraussetzt. Sie müssen also als ansprechbar gedacht werden. Ideologiekritik, so hat Rahel Jaeggi mit Robin Celikates hervorgehoben, muss als »Prozess« verstanden werden, der »ohne Mitwirkung der kritisierten Position (und deren Protagonisten) nicht möglich ist.« (Jaeggi 2009: 294) Damit wird sie als »Teil der [...] gesellschaftlichen Selbstverständigung« (ebd.) verstanden. *Statt an asymmetrischen Monologen sollte sich Ideologiekritik bereits in ihrer Praxis am Ideal vom gleichberechtigten Dialog mittels Argumenten orientieren*. Und zwar im Wissen darum, dass Rationalität und Argumentation nicht die vorrangigen Momente von Ideologien sind, deren geistiger Gehalt tendenziell hinter den affektiven zurücktritt. Im dialogischen Verfahren, dem Beharren auf Vernunft, und der Kohärenz der Argumentation

38 Auch Jaeggi hebt diesen Punkt in ihrer Konzeption von *Ideologiekritik* hervor: »Ideologiekritik steht damit gerade nicht ›außerhalb‹ des als ideologisch kritisierten Zusammenhangs« (Jaeggi 2009: 294).

39 Scharf wendet sich Bay gegen die von ihm sogenannte »gepanzerte Ideologiekritik«, welche mit einem »Stellvertreter-syndrom« (Bay 1995: 38; Hervorhebung im Original) einherginge und von »einem imaginären Ort jenseits der Herrschaftsverhältnisse« aus argumentiert. Als Beispiele für solche Versuche, »einen privilegierten Ort der Rede zu konstruieren« (ebd.; Hervorhebung im Original), nennt Bay den kritischen Rationalismus, den herrschaftsfreien Diskurs, den weiblichen Standpunkt, den freischwebenden Intellektuellen.

besteht eine Zumutung der Ideologiekritik für Kritikerin und Adressatin, da sie die Position und die Erfahrung des jeweils anderen anerkennt, gerade dann, wenn dies fern liegt. Dass es sich um Zumutungen handelt, machte Adorno deutlich, indem er von der »schmerzliche[n] Anstrengung der Erkenntnis« sprach, die es bedeutet »[d]en Verblendungszusammenhang zu durchschauen« (Adorno 1959: [Vergangenheit]: 22).

### **Ideologienlehre wird selbst vereinnahmt**

Eine weitere große Hürde für die Ideologiekritik besteht in der zugrundeliegenden »historischen Dynamik« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 23) der Ideologienlehre selbst. Sie zeitigt widersprüchliche Folgen, etwa eine Ausdehnung des Ideologieverdachts und die Rückkehr des positiven Ideologiebegriffs. Wie jeder Gedanke kann auch die Ideologienlehre vereinnahmt und für regressive Strategien instrumentalisiert werden. »Sie war konzipiert gegen den Idealismus als philosophische Form, in welcher die Fetischisierung der Kultur sich spiegelt. Heute aber ist die Bestimmung von Bewusstsein durch Sein zu einem Mittel geworden, alles nicht mit dem Dasein einverständene Bewusstsein zu eskamotieren.« (Ebd.) So verkehren sich kritische Inhalte in Affirmation, wie Adorno pointiert ausführt: »Seitdem jedes avancierte wirtschaftspolitische Gremium es für selbstverständlich hält, dass es darauf ankomme, die Welt zu verändern, und es für Allogria erachtet, sie zu interpretieren, fällt es schwer, die Thesen gegen Feuerbach schlicht zu unterstellen.« (ebd.: 24) Wichtiger noch ist aber sein Hinweis auf die Vereinnahmbarkeit und Integration von kritischer Theorie. Fixe Bekenntnisse und Dogmatismus befeuern diesen Prozess statt dem Bestehenden wirklich etwas entgegenzusetzen. So ist »[g]leich manchen anderen Elementen des dialektischen Materialismus«, nach Adornos Einschätzung »auch die Ideologienlehre aus einem Mittel der Erkenntnis zu einem von deren Gängelung geworden.« (ebd.; Hervorhebung im Original) Und dies gilt nicht nur für den Ostblock, wo sie dazu diene, politisch Unliebsame auszuschalten, sondern auch für den Westen, wo positivistischer Relativismus in Form von Wissenssoziologie und der Praxisfetisch mancher sozialen Bewegungen gleichermaßen die Ideologienlehre für ihre Zwecke umfunktionierten.

Die Instrumentalisierung der Ideologienlehre reflektiert Adorno ausführlich. Sie unterliegt der »geschichtliche[n] Bewegung«, womit er meint, »dass wenn nicht die Substanz, so doch die Funktion des Ideologiebegriffs sich geschichtlich verändert« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 458). Nach dem skizzierten Ablauf (siehe Kapitel 3.1.1.) war das Konzept Ideologie zunächst affirmativ intendiert und wurde dann von Marx und anderen kritisch gewendet. Zu seinen Lebzeiten beobachtet Adorno eine Regression zur Affirmation in der Ideologienlehre. Aus dieser Entwicklung zieht er den Schluss: »Was Ideologie heiße und was Ideologien sind, lässt sich ausmachen nur, indem man der Bewegung des Begriffs gerecht wird, die zugleich eine der Sache ist.« (Ebd.) Seine These lautet daher, dass die gesellschaftlichen Integrationstendenzen die Autonomie des Geistes zerstören, wodurch die geistige Dimension von Ideologien als falsches Bewusstsein hinter die affektive zurücktritt. Damit wird ihr Anspruch auf Wahrheit fadenscheinig und die geplante sozialpsychologische Manipulation gewinnt in dem Funktionszusammenhang der Gesellschaft an Bedeutung. Daraus ergibt sich die Bereitschaft den Begriff für vielfältige Strategien zu instrumentalisieren, die einander widersprechen können.

In der verwalteten Welt zeigt die Ausweitung des Ideologiebegriffs, so verständlich sie im Einzelnen seien mag, die überwältigende Tendenz der integralen Gesellschaft zur Angleichung, welche auch Geistiges einander gleich macht und keine Differenzierung und Unterscheidung mehr duldet. Statt also einen Ideologiebegriff schlicht zu unterstellen, um einerseits die eigene Kritik von Ausbeutung und Ausgrenzung daran aufzuhängen und andererseits auf seine positive Motivationsfunktion zu hoffen, wie Thomas Piketty (vgl. 2020: 50), sollte sich ein philosophisch valider Begriff von Ideologie an der Sache orientieren. So erscheint es plausibler zu überlegen, ob nicht eine *Aktualisierung des Utopie-Begriffs die Motivationsfunktion des positiven Ideologiebegriffs wesentlich besser zu leisten vermag*. Dies hätte den entscheidenden Vorteil über gewünschte Gesellschaftsentwürfe zu sprechen, statt vermeintlich kohärente Ideensysteme nach wahr und falsch zu qualifizieren. Eine *Engführung des Begriffs der Ideologie* ist sinnvoll, wenn er erneut auf seine Substanz als fetischisierendes Bewusstsein bezogen wird und damit deskriptive und normative Funktionen zugleich erfüllt, ethisch-politischen und erkenntnistheoretischen Ansprüchen genügt (vgl. Jaeggi/Celikates 2017), sowie soziologische und philosophische Aspekte (vgl. Adorno 1960: PuS) in sich vereint. Damit wird zwar die Instrumentalisierung der Ideologienlehre nicht ausgeschlossen, aber ein wissenschaftlich tragfähiger Gebrauch möglich.

### Differenzierungen

Die Differenzierung stellt eine wesentliche Anforderung an einen Ideologiebegriff dar, der sich der Instrumentalisierung zu entziehen vermag. Zugleich muss der Logik des Begriffs nach auch ein Gemeinsames sichtbar und verständlich werden, ohne alle Katzen grau zu machen. Adornos Ideologiekritik oszilliert zwischen beiden Polen, insofern er kenntlich macht, dass allgemeine Tendenzen der Gesellschaft sich in den Ideologien und ihren Funktionen niederschlagen, sie sich also tatsächlich angleichen. Zugleich besteht er auf der Unterscheidung dem Inhalt nach zwischen totalitären und liberalen Ideologien.

Das Gemeinsame von Ideologien beruht eben auf ihrem Bezug zur gesellschaftlichen Totalität, deren Heteronomie sie rechtfertigen oder durch Ablenkung und Projektion verewigen.

»Dass so verschieden geartete Ideologien wie die pragmatische Vulgärideologie in Amerika und die Heideggersche Philosophie in Deutschland dann in genau dem Gleichen, nämlich der Verherrlichung der Heteronomie übereinstimmen, ist eine Bestätigung für die Ideologienlehre insofern, als *selbst geistige Gebilde, die ihrem Inhalt nach einander schroff widersprechen, durch ihren sozialen Bezug, also durch das, was sie aufrechterhalten oder verteidigen wollen, dann plötzlich übereinzustimmen vermögen*.« (Adorno 1969: [Mündigkeit]: 139; Hervorhebung P.E.)

Bereits in dieser Gemeinsamkeit hinsichtlich des sozialen Bezugs besteht Adorno doch auf ihrer Differenz.<sup>40</sup> Dass Ideologien in gesellschaftlicher Funktion Verschiedenes ver-

40 Diese Angleichung von Ideologien ist etwa Gegenstand des Kapitels zur Kulturindustrie in der *Dialektik der Aufklärung* (siehe Kapitel 3.1.3.). »[T]he psychology underlying fascist propaganda«, so

gleichbar machen, bedeutet eben nicht, dass es damit das Gleiche wäre. Besonders für eine Philosophie wie die Adornos, welche das Gewaltsame am Begriff reflektiert, bedeutet dies bei aller Schärfe im Urteil die Verpflichtung auf Differenzierung.

Die Ideologiekritik muss differenzieren können zwischen unterschiedlichen Ideologien. Ihr stellt sich die Aufgabe, zu unterscheiden, ob etwa liberale Ideologien noch ein Versprechen auf Freiheit evozieren oder totalitäre Ideologien durch die vollständige Bindung von Individuen an die Macht individuelle Unfreiheit an ihre Stelle setzen (vgl. Cook 2001: 10). Dieser inhaltlichen Unterscheidung entspricht eine *Differenzierung von Ideologien anhand der propagierten Mittel, um Leiden abzuwehren*. Adorno unterscheidet sie hinsichtlich des Anspruchs auf Rationalität und Wahrheit, den sie formulieren. »Ideologiekritik, als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit«, so schreibt er dort, ist »nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann. Das gilt für Ideen wie die des Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist und Wirklichkeit. Wollte man jedoch etwa die sogenannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren, man verfiere der ohnmächtigen Naivität.« (Adorno 1954: [Ideologienlehre] GS 8: 465) Für den Liberalismus als Theorie ist »im Hegelschen Sinn bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung« (ebd.: 466) grundsätzlich möglich. In dessen abgeleiteten Formen, zum Beispiel in der Kulturindustrie des Films, verdünnt sich dieser Wahrheitsanspruch in gleichem Maße mit seiner Verbreitung, bis er in sozialpsychologischer Manipulation aufgeht.

In der Manipulation reicht der verwässerte entgeistigte Liberalismus den totalitären Ideologien die Hand, daher trifft Adornos Verdikt ebenso Stalinismus und Nationalsozialismus. In ihnen wurde »die Ideologie durch den Ukas der approbierten Weltanschauung ersetzt« (ebd.: GS 8: 466). Der Geist tritt zurück und wird in die Planung der Manipulation integriert. Die Anforderung an Vernunft in den Rezipienten reduziert sich darauf, stets alert zu sein (siehe Kapitel 4.1.2.) und die Veränderungen in Sprache und Symbolik zu registrieren, sonst droht ihnen Ausgrenzung und Untergang. Diese »Niveaulosigkeit, über die zu triumphieren zu den bescheidensten Freuden rechnet, ist Symptom eines Zustandes, den der Begriff von Ideologie, von notwendigem falschen Bewußstein gar nicht mehr unmittelbar trifft. In solchem Gedankengut spiegelt kein objektiver Geist sich wider, sondern es ist manipulativ ausgedacht, bloßes Herrschaftsmittel [...]« (ebd.: 465) Da der klassische Begriff von Ideologie hier versagt, spitzt Adorno die Folge zu: Es »ist in der Tat die Ideologiekritik zu ersetzen durch die Analyse des cui bono.« (ebd.: 466)<sup>41</sup> Diese Übertreibung meint nicht die Auflösung von Ideologiekritik schlechthin zugunsten individueller Zurechenbarkeit jeder gesellschaftlichen Vermittlung, vielmehr verweist sie auf ihre notwendige Umstrukturierung angesichts des Funktionswandels der Ideologien. »Die Kritik der totalitären Ideologien hat nicht diese zu widerlegen, denn sie erheben den Anspruch von Autonomie und Konsistenz überhaupt nicht oder nur ganz schattenhaft.« (Ebd.) Statt nach Wahrheitsmomenten in den Ideen durch bestimmte Negation und Konfrontation mit der Realität Ausschau zu halten, sollten Manipulation und die

---

Cook, »is compared to the psychotechnology of the Hollywood-based culture industry.« (2008: 5) Ein Vergleich bedeutet aber eben keine Gleichsetzung.

41 In den Worten von Marx wären die totalitären Ideologien »unter aller Kritik« (Marx 1844: MEW 1: 380).

objektiven Gründe für die sozialpsychologische Disposition der Menschen unterm Spätkapitalismus in den Blick genommen werden. In diesem Anspruch auf Wahrheit und Rationalität unterscheiden sich liberale und totalitäre Ideologien.

Immer wieder und mit Dringlichkeit kommt Adorno auf den Nationalsozialismus und Neofaschismus zu sprechen, da sein theoretisches Bemühen darauf zielt, dass »Auschwitz sich nicht wiederhole« (Adorno 1966: ND: GS 6: 358). Ihnen kommt die klassische Ideologiekritik nicht bei, da die »bloße Ideologeanalyse«, welche Ideen an der sozialen Realität misst, »die realen Interessenkomplexionen zumal hinter manipulativen Bewegungen wie denen des neofaschistischen Rechtsradikalismus verfehlen.« (Adorno 1959: [Rezension Rechtsradikalismus]: GS 20.1: 386) Der Grund liegt in der Transformation des Ideologiebegriffs, denn die »Ideologie rechtsradikaler Bewegungen« ist »nicht im eigentlichen Sinn des Begriffs ›notwendig falsches Bewusstsein‹, eher müsse sie »als sozialpsychologische Kalkulation[]« (ebd.: 388; Hervorhebung P.E.) begriffen werden. Es tritt in ihr der Manipulationscharakter der Ideologien (siehe Kapitel 3.1.2.) hervor und das Verschmelzen von Ideologie und Propaganda: »[B]esaßen Ideologien stets schon ihren propagandistischen Aspekt, so werden sie nun planvoll ganz und gar dem Primat der Propaganda unterworfen und lösen sich auf in eine Reihe mehr oder minder kohärenter ›Stimuli‹, bilden eine Art sozialpsychologischer Versuchsanordnung, die, ähnlich wie hochrationalisierte Reklame, Menschen gewinnt, indem sie ihnen Ersatzbefriedigungen vor allem kollektiv-narzißtischer Art verschafft.« (ebd.: 388)<sup>42</sup> Die Sozialpsychologie muss notwendig die klassische Ideologienanalyse ergänzen, da diese sonst ihren Gegenstand verfehlt.

Funktional ließen sich Ideologien im Anschluss an Adorno nach der Art der Subjektstabilisierung differenzieren. Da Ideologien die mit Ohnmacht einhergehenden Erfahrungen von Leiden, Entfremdung und narzisstischer Kränkung bearbeiten und abwehren und Ersatzbefriedigung verschaffen, können sie nach der Leidabwehr unterschieden werden. Diese Erfahrungen hat Adorno zum Ausgangspunkt von philosophischer Reflexion und Kritik von Ideologie gemacht und davon ausgehend schlägt Bay vor, die Art und Weise der »Abwehr der leidvoll-bedrohlichen Erfahrungen von Heteronomie« (Bay 1995: 31; Hervorhebung im Original) zum Kriterium der Differenzierung weiterzuentwickeln. Die Leidabwehr verweist letztlich auf die immanenten Normenvorstellungen der Ideologie und die Mittel und Methoden, die sie propagiert, um sich Ausdruck zu verleihen.

42 An dieser Stelle unterscheidet Adorno auch zwischen primären und sekundären Ideologien in ähnlicher Weise wie in der Forschung (Heitmeyer et al. 2020: 249; vgl. Salzborn 2019) zwischen primärem und sekundärem Antisemitismus oder primärem oder sekundärem Autoritarismus (Decker 2018: 49) unterschieden wird. Adorno zufolge ist »die Signatur des neuen Nationalsozialismus dessen Internationalität«, er sei »aus einer primären Ideologie zu einer sekundären, ihrerseits aus dem Zusammenhängen der weltpolitischen Totalität abzuleitenden, geworden.« (Adorno 1959: [Rezension Rechtsradikalismus]: GS 20.1: 388, Hervorhebung P.E.) Das Sekundäre erscheint als die Rekonfiguration des Primären, in ihnen aktualisieren sich die Phänomene angesichts veränderter gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse. Weiter nimmt Adorno die Unterscheidung in »Rechtfertigungsideologien« und »Komplementärsideologien«, welche dem Bestehenden »etwas hinzufügen« (Adorno 1960: PuS: 249) und »Verschleierungsideologien« vor (ebd.: 262). Da Adorno diese Unterscheidungen nicht näher ausführt, wird hier auf eine eingehende Untersuchung verzichtet.

Die faschistische Ideologie war ein Effekt verschiedener Reaktionen auf die Zumutungen der Moderne, die industrielle Revolution und den Rationalismus der Aufklärung. So ging beispielsweise die Überwindung der ständischen Ordnung der absolutistisch-feudalistischen Gesellschaft einher mit Erfahrungen der Entwurzelung oder Anomie. Ihr setzte sie technischen Fortschritt, Gewalt und Natur entgegen. Die dem faschistischen Selbstverständnis nach revolutionäre und moderne Politik wollte das Leben der Einzelnen total erfassen, ihre Ethik war anti-individualistisch und zielte auf Opferbereitschaft und Disziplin (vgl. Sternhell 1976; Traverso 2002; Gloy 2018). Im Deutschen Nationalsozialismus, der in der völkischen Ideologie<sup>43</sup> seit Ende des 19. Jahrhunderts wurzelt, tritt als Spezifikum der eliminatorische Antisemitismus hinzu, wie Adorno und Horkheimer herausgearbeitet haben (Adorno/Horkheimer 1947: DdA: GS 3: 192–234; vgl. Ziege/Schmidt Noerr 2019).

Statt mit Faschismus und Stalinismus vergleicht Cook in ihrem Artikel über Adornos Ideologiebegriff liberale mit positivistischen Ideologien. Letztere arbeiten nicht mit transzendierenden Begriffen wie Freiheit, sondern mit der phatischen Identifikation mit dem Bestehenden, sie reduzieren sich zur reinen Tautologie: »[P]ositivist ideology consists in an uncritical and identitarian reflection« (Cook 2001: 10). Damit beschreibt Cook die Transformation von Ideologien, wie sie Adorno entwickelt: »Ideology is no longer a veil« (ebd.: 11). Da positivistische Ideologien in der Verdoppelung des Gegebenen bestehen, ersetzen sie Rechtfertigung durch Unausweichlichkeit. *Zur Bearbeitung der Leiderfahrungen wird im Positivismus statt der faschistischen konformistischen Rebellion die Anpassung angeboten.*

Die Ideologiekritik kann also auf der Grundlage der Gemeinsamkeit von Ideologien, die sich durch ihren Bezug auf das gesellschaftliche Ganze ergeben, verschiedene Differenzierungen vornehmen. Als Kriterien kommen dafür erstens der Wahrheitsanspruch beziehungsweise objektive Gehalt von Ideologie in Frage und zweitens die Mittel zur Leidabwehr beziehungsweise die Utopien, die sie anbieten. So können im Anschluss an Adornos Überlegungen zur Ideologiekritik die krassesten Gegensätze zwischen dem Erlösungsantisemitismus im Nationalsozialismus und der Konformitätsideologie des Positivismus, zwischen der Apologie der Gewalt und der identitätsphilosophischen Rationalität, zwischen dem unternehmerischen Selbst und dem antiindividualistischen Kollektivwahn unterschieden werden. Zugleich beharrt Adorno aber auf der Substanz des Ideologiebegriffs, der die fetischisierende Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen kritisiert.

### 3.1.5. Zusammenfassung: Adornos Ideologienlehre

Adornos Ideologienlehre, die sein gesamtes Schaffen umspannt und in Gänze hier nicht ausgebreitet werden kann, bietet ein facettenreiches Bild des Ideologiebegriffs. Durchzogen von dialektischen Motiven, welche er sowohl in der historischen Dynamik der

---

43 Die völkische Ideologie betrachtet Breuer als »Grenzbegriff« und eine »Verbindung von Mittelstandsideologie, Kritik der reflexiven Modernisierung und Rechtsnationalismus im Rahmen einer sozialen Bewegung.« (vgl. Breuer 2008: 21)

Lehre selbst wie ihres Gegenstandes aufdeckt, formuliert Adorno eine Kritik der Ideologie, indem er erstens ihren Funktionszusammenhang innerhalb der Gesellschaft offenlegt und zweitens sie in eine begriffliche Konstellation mit Wahrheit, Rationalität, Wahn und Kulturindustrie bringt. *So entsteht ein komplexer Begriff des notwendig falschen Bewusstseins, dessen wesentliches dialektisches Charakteristikum in der Autonomie des Geistes gegenüber der sozialen Realität gründet und darin besteht, wahr und falsch zugleich zu sein.* Doch selbst dieses Wahrheitsmoment von Ideologien unterliegt der Historizität und geht nach Adornos Analyse im Spätkapitalismus zunehmend verloren, in dem Maße, in dem diese Autonomie in der integrierten Gesellschaft zergeht. Ideologien erfahren eine Transformation, indem sie zunehmend unter den Primat von Propaganda und geplanter sozialpsychologischer Manipulation geraten. Spätestens hier muss zwischen Ideologien differenziert werden nach dem Anspruch auf Rationalität und der Art der Leidabwehr. Auf der einen Seite stehen ältere Ideologien wie der Liberalismus, der noch mit Ideen von Freiheit und Gleichheit einherging und denen mittels immanenter Kritik ein Moment der Wahrheit entnommen werden kann. Auf der anderen Seite gewinnen totalitäre Ideologien an Einfluss, die keinen Anspruch auf Rationalität erheben und wahnhaft die Ursachen von Leiden projizieren und fadenscheinig die Identifikation mit der Macht verkünden. Dabei reichen sich Nationalsozialismus, Stalinismus und positivistische Ideologien etwa in der Kulturindustrie die Hände, aber auch die liberalen Ideologien werden von der gesellschaftlichen Dynamik erfasst. So kann es eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen geben, von Ideologien der liberalen und der spätkapitalistischen Phase, die Adorno auf die sich brüchig herstellende gesellschaftliche Totalität bezieht.

Die Ideologiekritik, welche sich nach Adorno rekonstruieren lässt, kann sich mit ihm als immanente Kritik fassen, die ihre Maßstäbe aus dem Bestehenden nimmt und es übersteigt und dabei nach der Methode der bestimmten Negation vorgeht. Am Gegenstand selbst muss gearbeitet werden, sonst verfällt die Ideologienlehre der Instrumentalisierung. Nur der kritischen Haltung gegenüber geistigen Produkten und unter Einbeziehung der eigenen Erfahrungen und Positionen kann Ideologiekritik gelingen. Die Akteure müssen sich der aufklärerischen Idee der Mündigkeit verpflichten, das heißt, nicht auf asymmetrische Art neue Herrschaftsbeziehungen installieren. Daher sind notwendigerweise das Bildungsprivileg und der eigene Subjektstatus selbst Gegenstand der Kritik, soll das Ziel der Emanzipation nicht verfehlt werden. Nach Adorno soll konsequent Abstand genommen werden von Positionen, die sich außerhalb des Verblendungszusammenhangs wähen.

Mit Adorno kann sich niemand im Recht oder in der Wahrheit wähen. *»Gibt es wirklich kein richtiges Leben im falschen, so kann es eigentlich auch kein richtiges Bewusstsein darin geben.«* (Adorno 1961: [Meinung]: 169; Hervorhebung P.E.) Die Absage an ein ideologiefreies Bewusstsein unter den gegebenen Verhältnissen gibt aber Wahrheit nicht auf, sondern fordert zu einer Überschreitung auf: *»Nur real, nicht durch ihre intellektuelle Berichtigung allein wäre über die falsche Meinung hinauszukommen.«* (Ebd.) Ideologiekritik ist Teil einer umwälzenden Praxis, aber diese erschöpft sich keineswegs darin, wird sogar verfälscht, wenn Ideologiekritik sich absolut setzt. Unter den herrschenden Zuständen ist sogar die Absage an Meinung problematisch, da sie mit der *»Verhärtung«* zugleich der notwendigen Festigkeit entsagt, welche es gegen die Beliebigkeit der Meinungen braucht. Eine solche Haltung *»verfele dem flüchtigen strukturlosen Wechsel von An-*

schauung zu Anschauung.« (ebd.: 169–170) Adorno verweigert sich »[j]egliche[r] Anweisung zum richtigen Bewusstsein«, denn so sehr sie von Vielen unmündig erhofft wird, sie »wäre vergeblich« (ebd.: 170). Hoffnung »besteht« für eine richtige Erkenntnis der Gesellschaft »nur in der *Anstrengung, unermüdlich auf seine Aporien und auf sich selbst zu reflektieren.*« (ebd.; Hervorhebung P.E.) Nur im unnachgiebigen Blick auf die Negativität der herrschenden Subjektivierungs- und Objektivierungsweisen ist Wahrheit aufgehoben.

### 3.2. Foucaults Wissensverständnis

»Das Problem ist nicht, das Bewusstsein der Leute [...] zu verändern, sondern die politische, ökonomische und institutionelle Produktionsordnung der Wahrheit.« (Foucault 1976: [192]: 213)

Die Herrschaftswirkungen der Rationalität problematisiert Foucault durch einen komplexen Begriff des Wissens in Abgrenzung zum Ideologiebegriff. Seinen Gedankengang in wesentlichen Teilen nachzuzeichnen, ermöglicht es einerseits die Differenzen zu Adornos Ideologiebegriffe zu verstehen und andererseits, das beiden gemeinsame Problem nicht aus dem Blick zu verlieren. Die Gegenüberstellung wird in der Vermittlung der zwei Ansätze einige Aktualisierungspotentiale im Begriff der Wahrheit offenlegen und entwickeln.

Da Foucault seinen Begriff des Wissens plural konzipiert, tritt Wissen in seinen Schriften zumeist in der Mehrzahl auf. So spricht er beispielsweise vom »politische[n] Wissen« und »revolutionäre[n] Wissen« (Foucault 1969: AdW: 277–278), neben wissenschaftlichem oder literarischem Wissen. Statt dem Gesagten eine ungesagte Form des Wissens unterzuschieben, die unterdrückt werden würde, wie es die Ideologie unterstellt, untersucht Foucault die verschiedenen Positivitäten der diskursiven Formationen. Dazu rückt er mit der Historizität und Materialität dieser diskursiven Praktiken auch die des Wissens in den Vordergrund. Er untersucht das jeweilige Wahrheitsspiel des Diskurses, also die Regeln, nach denen Aussagen zur Existenz gelangen und gebildet werden. Dabei steht nicht die Frage der Legitimität von Wissen, Rationalität oder Wissenschaft im Raum, wie er sie der deutschen Tradition zuschreibt, sondern die diskursiven und nicht-diskursiven Bedingungen ihrer Akzeptabilität (vgl. ebd.: 99, 231), d.h. wie sie zum Ereignis werden konnten (vgl. Foucault 1978: Kritik: 30; siehe Kapitel 3.2.2.). Dafür untersucht Foucault die spezifische Regelmäßigkeit der unterschiedlichen Diskurse, also auf welche Weise sich Aussagen in ihnen verteilen.<sup>44</sup> Konsequent denkt er daher keine Ableitungen von nicht-diskursiven Praktiken, wie der Ökonomie, den Normensystemen, sondern eine weitgehende Autonomie der Diskurse in ihren Entwicklungen (vgl. Foucault 1971: [101]: 295). Ganz ähnlich hebt Adorno die Autonomie des

44 An diese Vorstellung Foucaults der Verteilung von Aussagen knüpfen dann auch Ernesto Laclau und Chantal Mouffe an, wenn sie Diskurs definieren: »The type of coherence we attribute to a discursive formation is [...] close to that which characterizes the concept of »discursive formation« formulated by Foucault: *regularity in dispersion.*« (Laclau/Mouffe 1985: 91; Hervorhebung P.E.)