

1. Einleitung

*Niagara Falls sends mist to the sky,
But the Grand Coulee Dam boys is just twice as high.
She's 43 hundred feet 'cross the top,
Five hundred and fifty down to her rocks.
I'll settle this land boys and I'll work like a man,
I'll water my crops from that Grand Coulee Dam.
Grand Coulee dam boys, Grand Coulee dam,
I wish we had a lot more Grand Coulee dams.*
– Woody Guthrie

Der von Woody Guthrie in zwei verschiedenen Liedern besungene Grand Coulee Dam wurde in den 1930er Jahren erbaut und war zur Eröffnung 1941 die größte Talsperre der Welt. Ihr Zweck war zum einen die Herstellung von Energie, zum anderen die Bewässerung der umliegenden landwirtschaftlichen Flächen, was auch von Guthrie im Song aus demselben Jahr thematisiert wird. Ersichtlich wird eine positive Grundhaltung zum Bauwerk: Unschwer lässt sich die Faszination für das Projekt, seine Größe und seine Auswirkungen auf das Leben der in der Gegend wohnenden Menschen erkennen. In diesem Text kommen mehrere Aspekte zusammen, die auch für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sein werden; so ist der Songtext weit mehr als eine Beschreibung eines Staudamms: Es handelt sich um ein umfassendes Lob des technischen Fortschritts¹, der Nutzung der Naturkräfte und der Kultivierung – oder Unterwerfung – der Natur.² Es geht um das Versprechen, dass es den Menschen möglich

1 Die Bezugnahme auf den Begriff „Fortschritt“ ist Mittelstraß zufolge ein wesentliches Charakteristikum neuzeitlicher bürgerlicher Geschichtsphilosophie (vgl. Mittelstraß 2004a: 664). Eine normative Komponente erhält der Begriff durch ein impliziertes „Bessermachen“ (ebd.) von gesellschaftlichen Abläufen im Vergleich zu vorherigen Zeiten. Bei Hegel ist Fortschritt „geschichtliches Prinzip“ (Ritter 2007: 6907) und impliziert die gesellschaftliche „Vollendung der Befreiung des Menschen aus der Macht der Natur durch Arbeit“ (ebd.: 6908). Für Marx ist *gesellschaftlicher* Fortschritt gleichbedeutend mit einer anzustrebenden Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft (vgl. ebd.: 6909f.), die nicht zuletzt durch *technischen* Fortschritt ermöglicht wird.

2 „Natur“ wurde bereits in der Antike als Gegenbegriff zu „Kultur“ verstanden, insofern die Natur das von menschlichem Einfluss Unabhängige meint; durch

sein soll, ihr Leben unabhängiger von Naturkräften zu führen als in den Jahrtausenden zuvor.

Guthrie kann – nicht zuletzt aufgrund des zitierten Textes – als typischer Vertreter eines – in seinem Fall politisch links orientierten – Fortschritts-optimismus charakterisiert werden, für den Technik vor allem Befreiung der Menschheit aus der Abhängigkeit von Naturgewalten bedeutet. So hatte die technische Entwicklung insgesamt eine immense Steigerung des Lebensstandards zur Folge: Die medizinische Versorgung sowie die Versorgung mit Lebensmitteln und zunehmend auch mit nicht lebensnotwendigen Gütern verbesserten sich seit der industriellen Revolution enorm. Konstatieren lässt sich ein sprunghafter Anstieg der technischen Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 18. Jh., der eine „uneingeschränkte Vermehrung von Menschen, Sachgütern und Diensten ermöglichte“ (Hobsbawm 2004: 57). Damit ging gesamtgesellschaftlich betrachtet eine „plötzliche, qualitativ grundlegende Wandlung einher“ (ebd.: 58), sodass die industrielle Revolution sicher zu Recht als „das wichtigste Ereignis der Weltgeschichte seit der Entwicklung der Landwirtschaft und der Städte“ (ebd.: 59) bezeichnet werden kann.

Dieser technische Fortschritt wird auch bei Marx und Engels zu einem zentralen Thema und in eine enge Verbindung mit dem wirtschaftlichen und politischen Aufstieg des Bürgertums gebracht. So heißt es im *Manifest der kommunistischen Partei*: „Erst sie [die Bourgeoisie, K. R.] hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann“ (Marx/Engels 1997: 22), indem sie „Wunderwerke vollbracht“ (ebd.) hat, die die bis dahin erbrachten menschlichen Leistungen weit überstiegen. In diesem Zusammenhang beschreiben die Autoren die fundamentalen Umwälzungen, die den Übergang von der feudalen³ zur bürgerlichen Gesellschaft kennzeichnen:

Bearbeitung – also menschliche Arbeit – können vormals natürliche Dinge in den Bereich der Kultur überführt werden (vgl. Antweiler 2018: 249). Kultur ist allgemein entsprechend „die Summe der Effekte und Produkte menschlichen Gestaltens“ (ebd.). Diese starre Trennung zwischen Kultur und Natur ist jedoch nicht haltbar, da letztlich auch Natur – negativ – durch Kultur bestimmt ist (vgl. Kap. 2.1.2).

- 3 Marx setzt Feudalismus mit Mittelalterlichkeit und Lehnswesen gleich (vgl. Marx 2009: 752); entscheidend für die Einteilung historischer Perioden sind für ihn vorrangig Fragen der Besitz- und Machtverhältnisse (vgl. auch Marx/Engels 1997: 19). Das Lehnswesen entwickelte sich jedoch erst im 12. Jh. (vgl. Willoweit 2013: 31) und kann insofern nicht als Kennzeichen des gesamten Mittelalters betrachtet werden.

„Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen“ (ebd.: 24f.).

Diese Möglichkeiten, so Marx und Engels weiter, seien „im Schoße der gesellschaftlichen Arbeit“ (ebd.: 25) verborgen gewesen – es ist die menschliche Arbeit (bzw. deren spezifische, der bürgerlichen Gesellschaft eigentümliche Organisationsform), die die immensen Fortschritte erst ermöglicht hat. Damit wird deutlich, wieso dieser Ausschnitt aus einem Songtext Guthries den Beginn dieser Einleitung bildet: Der dort zum Ausdruck kommende Zusammenhang von Technik und menschlichem Leben, Arbeit und gesellschaftlicher Entwicklung ist konstitutiv für die Moderne insgesamt.

Besondere Bedeutung für die Rolle der Arbeit in gegenwärtigen Gesellschaften kommt den Entwicklungen der industriellen Revolution und ihren sozialen Nachwirkungen zu. Die „gesellschaftliche Arbeit“ wurde in deren Folge neu organisiert: Selbständiges Handwerk und Subsistenzwirtschaft nahmen rapide ab, sodass Lohnarbeitsverhältnisse zunehmend zur Normalität wurden. Die Etablierung der Lohnarbeit ist untrennbar mit sozialen Umwälzungen und Einschnitten im individuellen Lebensverlauf verbunden. Als besonders wichtige Folge schildern Marx und Engels das Phänomen der Entfremdung (vgl. ebd.: 27), das vor allem die in der Zeit der industriellen Revolution neu entstehende Klasse⁴ des Proletariats trifft. Diese ist als Träger der entfremdeten Lohnarbeit gleichzeitig Träger des technischen und gesellschaftlichen Fortschritts. Die Geschichte der Arbeiter*innenbewegung wird nicht zuletzt durch diesen Gedanken getragen, aus dem die Proletarier*innen zunehmend auch ihre Identität bezogen, sich also in ihrer Funktion als Teil oder sogar Träger*innen des

4 Der Klassenbegriff wird von vielen der für die vorliegende Arbeit wichtigen Theoretiker*innen verwendet. Allgemein wird eine Klasse durch „ähnliche sozio-ökonomische Verhältnisse (Einkommen, Macht, Bildung) und ähnliche Interessen“ (Pollak 2018: 225) definiert. Bei Marx und Engels geht es vor allem um die Klassen *Proletariat* und *Bourgeoisie*, die sich in kapitalistischen Gesellschaften als wichtigste Protagonisten gegenüberstehen. Für Adorno, der auf diesen Klassenbegriff rekurriert, ergibt sich die Klassenzugehörigkeit aus der individuellen Stellung zu den gesellschaftlich vorhandenen Produktionsmitteln (vgl. Adorno 2018a: 355). Trotz häufig geäußerter Kritik am Klassenbegriff (vgl. Pollak 2018: 226f.) lassen sich in den Gegenwartsgesellschaften weiterhin Klassenstrukturen beobachten (vgl. ebd.; Raphael 2019: 111).

1. Einleitung

technischen und gesellschaftlichen Fortschritts begriffen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass mit dem technischen Fortschritt auch die Arbeit zunehmend positiv konnotiert wurde, wie bereits am Beispiel des Textes von Guthrie deutlich wurde.

Dieser Zusammenhang wird auch andernorts thematisiert: „Arbeit“, so heißt es im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, steht für „eine der elementarsten menschlichen Tätigkeiten“ (Chenu 2007: 1701), die gleichzeitig eine *spezifisch menschliche*, also dem Menschen allein vorbehaltene Tätigkeit ist. In dieser Bestimmung ist eine weitere wichtige Aussage zur Arbeit enthalten: Nicht alle menschliche Tätigkeit ist Arbeit. In vielen Sprachen sind die entsprechenden Übersetzungen des Begriffs eng mit einer Betonung der damit einhergehenden Mühen und Schmerzen verbunden. Eine genauere Definition fällt indes schwer: So gibt es Versuche, Arbeit von anderen Tätigkeiten abzugrenzen, insbesondere hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Produktion von Gütern und die Reproduktion menschlichen Lebens⁵ (vgl. Leonhard/Steinmetz 2016: 11). Chenu fasst Arbeit als ein „technische[s] Tun, das sich auf die Beherrschung der Naturkräfte richtet und die Produktion und Verteilung der aus der Materie hervorgegangenen Güter zum Ziele hat“ (Chenu 2007: 1701). Hier sind mehrere Aspekte angesprochen, die direkt auf den sozialen und historischen Kontext der Definition verweisen: So umfasst diese einen speziellen Technikbegriff, der bei Marx und Engels (und auch Guthrie) aufscheint und auf Naturbeherrschung zielt; Naturkräfte werden nutzbar gemacht, in der Natur auffindbare Dinge sollen durch Arbeit in neue Dinge umgewandelt werden, wobei diese Produktion bereits mit der darauf folgenden Verteilung der hergestellten Güter in Verbindung gebracht wird. Sowohl in den Erläuterungen zu Arbeit in Anschluss an den Text Guthries als auch in der Definition Chenus klingt ein bestimmter Blick auf Arbeit an, der auch bei Adorno zum Tragen kommt.

Arbeit wird hier, wie auch bei Marx, offenbar ausschließlich mit Lohnarbeit zur Herstellung von Gütern und Dienstleistungen identifiziert, während Tätigkeiten im familiären Bereich unberücksichtigt bleiben. Fragen der familiären Reproduktion, also der Haushaltsführung, der Kindererzie-

5 Standing verweist auf die Vagheit des Begriffs der Reproduktion und fasst darunter „Tätigkeiten [...], denen man nachgehen muss – oder glaubt nachgehen zu müssen –, um sich die Möglichkeit zu erhalten, unter den jeweiligen Bedingungen bestmöglich zu funktionieren und zu leben“ (Standing 2015: 182). Dies beinhaltet auch die Lebensvorsorge der eigenen Familie, etwa die Betreuung von Kindern oder die Pflege von Angehörigen.

hung und häuslichen Pflege, werden so nicht in die Diskussion einbezogen. Notz verweist in Auseinandersetzung mit Marx darauf, dass dieser den Bereich der häuslichen Arbeit vollständig ausklammert, sodass es so scheine, als wäre ausschließlich Lohnarbeit als gesellschaftlich relevante Arbeit zu betrachten, wodurch die weibliche Perspektive, die im Proletariat meist sowohl Lohn- als auch Hausarbeit umfasst, aus dem Blick zu geraten droht (vgl. Notz 2014a: 170ff.). Zu ergänzen wäre, dass die marxsche Formel, nach der das Reich der Freiheit nach der (Lohn-)Arbeit beginnt, daher auch ausschließlich aus der männlichen Perspektive Geltung beanspruchen kann. Notz kritisiert „das marxistische Verständnis des Primats der ökonomischen über andere Machtverhältnisse sowie die Vernachlässigung derjenigen Tätigkeiten, die zur Erhaltung des menschlichen Lebens notwendig sind (Reproduktionstätigkeiten)“ (ebd.: 172) und plädiert für einen neuen Arbeitsbegriff: „Ziel wäre ein Arbeitsverständnis, in dem Erwerbsarbeit, Haus- und Sorgearbeit, Subsistenzarbeit und die Arbeit im sozialen, politischen, kulturellen, künstlerischen und gemeinwesenorientierten Bereich zeitlich, räumlich und inhaltlich eine Einheit darstellen“ (ebd.: 176). Entsprechend muss eine solche Diskussion viele Bereiche tangieren und einen breiten Fokus einnehmen. Dies wird in der vorliegenden Arbeit nicht geschehen; stattdessen soll hier in Anschluss an Marx und von Adorno vor allem die Lohnarbeit im Zentrum stehen. Es wird damit notwendigerweise in Kauf genommen, dass die von Notz als weibliche Perspektive bezeichnete Fokussierung der Reproduktionsarbeit zugunsten der stringenten Darstellung eines fassbaren Themas aus dem Blick zu geraten droht – zumal sich angesichts der fortschreitenden Verallgemeinerung der Lohnarbeit „weibliche“ und „männliche“ Perspektiven zunehmend annähern dürften.

Die Trennung in Produktions- und Reproduktionsarbeit ist indes kein Spezifikum der marxschen Theorie. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde Lohnarbeit mit Produktionsarbeit nahezu gleichgesetzt: Lohnarbeit wurde als „instrumentell gebundene, zielgerichtete, gesellschaftlich nützliche Tätigkeit in Produktion und Dienstleistung“ (Nutz 2010: 480) gefasst, während die Reproduktionsarbeit „sowohl die Hausarbeitsverhältnisse [...] als auch die ehrenamtlichen Arbeitsverhältnisse im Sinne bürgerschaftlichen Engagements und freiwilliger Arbeit“ (ebd.) umfasste. Die historische Trennung in „männliche“ Produktionsarbeit und „weibliche“ Reproduktionsarbeit macht sich nach wie vor in unterschiedlichen Gehaltsniveaus bemerkbar, was dazu führt, dass „klassische Frauenberufe“ finanziell weniger gut entlohnt werden und allgemein oft durch prekäre

Bedingungen⁶ gekennzeichnet sind, sodass Frauen auf dem Arbeitsmarkt nach wie vor schlechter gestellt sind als Männer. (vgl. ebd.: 483ff.) Während Frauen bis weit ins 20. Jahrhundert auf dem Arbeitsmarkt noch weitgehend marginalisiert waren, wurde es in den letzten Jahrzehnten durch die – zum Teil mit einer Umwandlung in Lohnarbeit gleichzusetzende – Professionalisierung von Reproduktionsarbeit – etwa in Kinderbetreuungseinrichtungen oder Pflegeeinrichtungen für alte oder kranke Menschen – gezielt ermöglicht, die bis dahin in bürgerlich geprägten Gesellschaften erzwungene Entscheidung zwischen Beruf und Familie hinter sich zu lassen: Durch Etablierung von Betreuungsangeboten in Form von Lohnarbeit konnten Frauen einerseits Reproduktionsarbeit außerhalb des eigenen Haushaltes auslagern und so selbst einer Beschäftigung nachgehen; andererseits wurde ein Segment auf dem Arbeitsmarkt geschaffen bzw. vergrößert, das nun vermehrt freigesetzte weibliche Arbeitskraft aufnahm. Die Bedeutung dieser Integration hängt mit einer spezifischen Eigenart der kapitalistischen Moderne zusammen: Politische und wirtschaftliche Rechte und Pflichten sind auf das Engste miteinander verknüpft, sodass die Möglichkeit der Teilnahme an Lohnarbeit auch Teilnahme am sozialen und politischen Leben der Gesellschaft insgesamt verheißt (vgl. ebd.: 483). Insofern überrascht es kaum, dass die Verallgemeinerung der Lohnarbeit, die im 19. Jh. ihren Ausgang nahm (vgl. Kap. 2.2.1), auch im 20. Jh. fort dauerte.

Zu Zeiten von Marx (und Guthrie) war Arbeit im Bereich der Produktion noch der bei weitem dominierende Typus der Arbeit im Allgemeinen und Lohnarbeit im Besonderen. Aus dieser Perspektive wird deutlich, warum Arbeit oft als Grundbedingung für technischen Fortschritt erscheint. Zivilisation⁷ im weiteren Sinne wird erst durch Arbeit möglich

6 Griese zählt zum Bereich der Prekarität „Teilzeitarbeit, Leiharbeit, (Schein-) Selbstständigkeit, geringfügige Beschäftigung, Arbeitslosigkeit, Hilfebezug“ (Griese 2018: 318). Die prekäre Beschäftigung bildet also lediglich einen Teil eines Phänomens ab, das insbesondere im Zuge des Umbaus des Sozialstaats zu Beginn der 2000er Jahre thematisiert wurde (vgl. Kap. 4.1.2).

7 Der Begriff Zivilisation ist nahezu synonym zu einem weiten Kulturbegriff (vgl. Bollenbeck 2007: 52598), wurde diesem in Anschluss an Kant jedoch wiederholt gegenübergestellt. Zivilisation zielt dann auf etwas Äußerliches, während Kultur „Moralität und Gesinnung befördert“ (ebd.: 52614). Bei Marx hingegen ist Zivilisation Gegenbegriff zu Barbarei und gleichbedeutend mit der Moderne. Adorno und Horkheimer setzen den Beginn der Zivilisation im antiken Griechenland an, indem sie in Homers *Odyssee* den „Grundtext der europäischen Zivilisation“ (Horkheimer/Adorno 1980: 44) erblicken, und betonen die Nähe von Zivilisation zu Aufklärung und technischem Fortschritt (vgl. ebd.: 38f.). Insofern besteht eine

– entsprechend scheint eine starke Bezugnahme auf Arbeit auch in der Gegenwartsgesellschaft durchaus gerechtfertigt: Arbeit bildet sowohl die materiellen als auch die geistigen Grundlagen des individuellen und des gesellschaftlichen Lebens. Dies spiegelt sich in politischen und medialen Thematisierungen wider, in politischen Äußerungen von Politiker*innen und Wahlprogrammen verschiedener Parteien (vgl. etwa Merkel 2010; SPD 2011: 1; Die Linke 2011: 28; Bündnis90/Die Grünen 2013: 88) ebenso wie in den individuellen Gründen für Wahlentscheidungen (vgl. Forschungsgruppe Wahlen 2016: o. S.). Überspitzt formuliert: Hinsichtlich der Frage des politischen Umgangs mit dem Thema Arbeit existiert eine sehr große Koalition, die von einer breiten Mehrheit der Bevölkerung getragen wird. Allerdings, so ist einzuschränken, wird in diesen Debatten nur ein eingeschränkter Arbeitsbegriff zugrunde gelegt, der weniger inhaltlich, sondern vor allem organisatorisch bzw. ökonomisch bestimmt ist. Es geht in der Regel um Lohnarbeit; um Arbeit, die es ermöglicht, ein am Markt platzierbares Produkt oder eine nachgefragte Dienstleistung anzubieten bzw. daran mitzuwirken, um die Mittel zur Sicherung des eigenen Lebensunterhalts zu erlangen. Explizites oder implizites Ziel von Politik⁸ (und eine oft geäußerte Anforderung an diese) besteht folgerichtig auch darin, die Quantität und/oder Qualität von Lohnarbeitsplätzen zu erhalten oder zu erhöhen. So scheint es nicht übertrieben, der (Lohn-)Arbeit eine Schlüsselstellung in der Gegenwartsgesellschaft zu attestieren. Dies wird auch bei der Betrachtung wissenschaftlicher und philosophischer Auseinandersetzungen mit dem Thema ersichtlich.

Arendt beschreibt eine Verherrlichung der Arbeit seit dem 17. Jh.; seit Beginn des 20. Jh. nun habe sich „die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft“ (Arendt 1999: 12) verwandelt. Leonhard und Steinmetz zufolge zeigt eine genauere geschichtliche Betrachtung zwar,

Nähe des Zivilisationsbegriffs zum erweiterten Begriff von Kultur, der über nationale oder regionale Kulturen hinausweist.

- 8 Es gibt vielfältige Versuche, den Begriff Politik zu fassen, die zwischen einer engen Anlehnung an Staatlichkeit und einer Betonung der Dimension des Handelns changieren (vgl. Vollrath 2007: 27788). Dies entspricht der von Arendt herausgearbeiteten Differenz zwischen einem verbreiteten Bild von Politik als Herrschafts- bzw. Verwaltungsverhältnis einerseits und einem spezifischen Typus von intersubjektivem menschlichem Handeln andererseits (vgl. Arendt 2003: 14f.). Zwischen diesen Bedeutungsebenen wird die Verwendung des Begriffs auch in der vorliegenden Arbeit notwendig pendeln: So kann angesichts der vielfältigen gesetzlichen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich Soziale Arbeit bewegt, die Bedeutung der zuerst skizzierten begrifflichen Ebene nicht bezweifelt werden; die zweite Ebene scheint demgegenüber häufig marginalisiert.

1. Einleitung

dass das Ansehen von Arbeit schon immer Konjunkturen unterlag und zwischen Affirmation und Ablehnung pendelte (vgl. Leonhard/Steinmetz 2016: 13); dennoch ist anzunehmen, dass Arbeit in Form von Lohnarbeit seit dem Beginn der Moderne⁹ und der Globalisierung der kapitalistischen Wirtschaft einen vorher kaum erreichten Stellenwert in der Gesellschaft erlangt hat: Arbeit wurde zum Zentrum der kapitalistischen Gesellschaften. Allerdings, so nahm Arendt 1958 an, werde die technische Entwicklung Arbeit schon bald überflüssig machen: Es sei bekannt, „daß die Fabriken sich in wenigen Jahren von Menschen geleert haben werden und daß die Menschheit der uralten Bande, die sie unmittelbar an die Natur ketten, ledig sein wird, der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit“ (Arendt 1999: 12). Jedoch habe die Arbeitsgesellschaft die Menschen bereits immens geprägt; so kennen sie „kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde“ (ebd.: 13). Zwar hatte Arendt mit ihrer Prognose hinsichtlich des Abbaus von Arbeitsplätzen in der Industrie – zumindest mit Blick auf die westliche Welt – durchaus Recht; allerdings war damals wohl kaum zu überblicken, in welchem Maße bisher davon ausgenommene Tätigkeiten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Form von Lohnarbeit erbracht werden würden und welche Vielzahl an neuen Tätigkeiten sich abseits klassischer Fabrikarbeit – vor allem im Bereich der Dienstleistungen – würde etablieren können.

Ob tatsächlich von einer „Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist“ (ebd.: 13) geredet werden kann, wird nicht abschließend zu klären sein – jedoch erscheint die Vermutung plausibel, dass die Arbeit nicht ausgeht, sich in der Gegenwartsgesellschaft jedoch anders darstellt und anders verteilt als im Fordismus.¹⁰ In jedem Fall ist zu konstatieren, dass in den letzten Jahrzehnten tiefgreifende gesellschaftliche Änderungen beobachtet werden konnten, die aufs Engste mit Neuorientierungen im Bereich der Lohnarbeit verbunden waren; diese Veränderungen werden in der vorliegenden Arbeit noch eingehender thematisiert werden.

Ebenso ist festzuhalten, dass eine Beschäftigung mit dem Thema Lohnarbeit einige Widersprüche, offene Fragen und Probleme zutage fördert. So ist die zentrale Stellung, die der Arbeit in gegenwärtigen Gesellschaften zukommt, nicht ohne weiteres zu rechtfertigen: Arendt gibt den Hinweis, dass die Automatisierung dazu geführt hat, dass ein hoher Lebensstandard mit weit weniger Arbeit und damit weniger Mühe reproduziert werden

9 Zum Begriff der Moderne vgl. Kap. 2.

10 Zum Begriff des Fordismus vgl. Kap. 4.

kann als in vormodernen Zeiten. Dennoch scheinen sich die Individuen und die gesellschaftlichen Strukturen einer Minimierung der individuellen Arbeitslast zu versperren. Obwohl der technische Fortschritt z. B. letztlich auch zu extremen Umweltbelastungen geführt hat, die nun etwa in Form des Klimawandels die Existenzbedingungen der Menschheit real und unmittelbar bedrohen, wird der Erhalt von Arbeitsplätzen in der Industrie in öffentlichen Debatten als Argument gegen Maßnahmen zur Begrenzung dieses Klimawandels vorgebracht. Offenbar ist die gesellschaftliche Fixierung auf Lohnarbeit so stark, dass selbst die Bedrohung durch eine Krise, die möglicherweise das gesamte, zumindest aber doch das menschliche Leben auf der Erde bedroht, diese Fixierung nicht zu durchbrechen vermag. Dies erscheint umso sonderbarer, als Arbeit – bereits terminologisch – weithin vor allem mit Mühe und Notwendigkeit assoziiert wird, insofern also Muße und Freiheit im individuellen Leben entgegensteht.

Diese Widersprüche, so ist zu vermuten, haben ihren Grund nicht zuletzt in der Struktur der Gegenwartsgesellschaft, die in dieser Arbeit im Anschluss an Adorno wesentlich als kapitalistische betrachtet wird. Dass eine kapitalistische Gesellschaft vor allem durch Widersprüche bestimmt ist, ist ein zentraler Aspekt der Theorie Adornos, mit dem er sich in die Tradition der marxischen Theorie stellt. Um diese Widersprüche zu verstehen, ist auch auf die bereits angesprochene Frage der Organisation von Arbeit zu verweisen: Der Terminus wird vielfach mit Lohnarbeit gleichgesetzt, die von der individuellen Subsistenz bereits gedanklich nicht mehr zu trennen zu sein scheint. Damit wird Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Dimension zum Thema von Politik und vor allem Ökonomie; auch philosophische oder sozialwissenschaftliche Betrachtungen können sich dem nicht entziehen. Gleichwohl sind sie nötig, um eben diese Widersprüche, die sich um Arbeit aufbauen und die Gesellschaft bestimmen, verstehen zu können. Und nicht zuletzt: Die hier geschilderten gesellschaftlichen Veränderungen und Widersprüche können nicht ohne Effekt auf die Soziale Arbeit bleiben – zu eng ist sie mit gesellschaftlich verhandelten ökonomischen und auch normativen Fragen verbunden. So kann es nicht verwundern, wenn (Lohn-) Arbeit ein zentrales Thema in Geschichte und Gegenwart der Sozialen Arbeit und ihrer Vorläufer war und ist.

Die bislang angedeuteten Zusammenhänge bilden die thematische Rahmung der vorliegenden Arbeit. Ausgangspunkt soll eine spezifische Betrachtung des Themas Arbeit sein, die den bereits erwähnten Aspekten Rechnung trägt:

1. Einleitung

- dass Arbeit die Menschheit in ihrer Gesamtheit und die Individuen ebenso geformt hat wie die menschliche Umwelt, die nun kaum noch als natürliche zu erkennen ist;
- dass Arbeit gegenwärtig offensichtlich konstitutives Element sowohl des individuellen wie auch des gesellschaftlichen Lebens ist und die Organisation ganzer Gesellschaften ebenso wie den individuellen Tagesablauf und Lebensverlauf weitgehend bestimmt;
- dass Arbeit einen unvergleichlich hohen Lebensstandard ermöglicht hat, aber gleichzeitig die natürlichen Grundlagen der menschlichen Existenz zu zerstören droht;
- dass Arbeit zum zentralen Moment einer Form der Ökonomie wurde, die um ihrer Selbsterhaltung willen immer mehr Ressourcen benötigt
- nicht zuletzt menschliche Arbeit.

Diese grundlegende Betrachtung soll in Rekurs auf die Arbeiten Theodor W. Adornos (1903–1969) erfolgen. Dessen Arbeiten zeichnen sich durch eine enge Verbindung von Philosophie und Soziologie aus, die für die gesamte von ihm mitbegründete Kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule kennzeichnend war. Dabei steht Adorno – ebenso wie enge Freunde und Kollegen, allen voran Max Horkheimer oder Herbert Marcuse, aber auch Walter Benjamin – für eine produktive Weiterentwicklung der marxischen Theorien. Für deren Kritische Theorie ist jedoch im Gegensatz zu anderen sich auf Marx berufende Theoretiker*innen zum einen eine stärkere Hinwendung bzw. ein Rückbezug auf die hegelsche Dialektik, zum anderen – ersichtlich etwa in der Einbeziehung von Kategorien der freudschen Psychoanalyse – eine stärkere Betonung der Rolle des Subjekts kennzeichnend. Dass auch bei Adorno der Begriff der Arbeit eine Rolle spielt, ist nicht zuletzt angesichts der Bezugnahme auf Marx kaum verwunderlich. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Begriff der Arbeit, wie er bei Adorno Verwendung findet, näher zu bestimmen und auf aktuelle Diskussionen in Bezug auf eine kritische Soziale Arbeit zu beziehen. Die leitende Frage ist hierbei, inwiefern der Arbeitsbegriff Adornos Impulse für ein solches Vorhaben liefern kann. In erster Linie gilt dieses Vorhaben der theoretischen Reflexion Sozialer Arbeit; perspektivisch sollen die präsentierten Ergebnisse auch zu einer veränderten, einer kritischen Praxis Sozialer Arbeit beitragen.

Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff der Arbeit in Form eines eigens ausgearbeiteten Aufsatzes oder gar einer Monografie lässt sich bei Adorno nicht finden. Insofern muss die Grundlegung hier durch eine Rekonstruktion geschehen, die eine Bandbreite an Schriften Adornos einbezieht. Als äußerst aufschlussreich erweisen sich dabei auch die inzwi-

schen veröffentlichten Vorlesungsmitschriften, in denen Adorno seine Gedanken kleinschrittiger, oft anhand vielfältiger Beispiele aus Philosophie und Geschichte darstellt, als dies in den von ihm zum Druck bestimmten Werken der Fall ist. In jedem Fall aber muss einer Beschäftigung mit der Theorie Adornos selbst eine Beschäftigung mit den Theorien von Hegel und Marx vorausgehen, deren Einfluss auf das Gesamtwerk Adornos im Allgemeinen wie auch auf seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Arbeit im Speziellen nicht zu überschätzen ist. Die Notwendigkeit einer solchen Auseinandersetzung macht auch Adorno selbst deutlich. Die Vorrede zum Buch *Negative Dialektik* beginnt Adorno mit einer Positionierung seines eigenen Entwurfs von Dialektik innerhalb der Philosophie insgesamt. Mit Verweis auf Platon und Hegel, bei denen Dialektik laut Adorno auf ein Positives ziele, wolle er selbst die „Dialektik von [...] affirmativem Wesen befreien“ (Adorno 2018b: 9).

Diesen einleitenden Bemerkungen lassen sich bereits wesentliche Bezüge Adornos entnehmen: So ist die Dialektik untrennbar mit dem Namen Georg Wilhelm Friedrich Hegels verbunden, mit dem sich Adorno wiederholt und intensiv auseinandersetzt. Wenn Adorno schreibt, dass er in der *Negativen Dialektik* eine Grundlage dessen entwickelt, was er in früheren Arbeiten bereits ausgearbeitet hatte, bezieht sich das wohl u. a. auf *Drei Studien zu Hegel*, wo es heißt, dass das Ziel dieser Auseinandersetzung mit der hegelschen Philosophie „die Vorbereitung eines veränderten Begriffs von Dialektik“ (Adorno 1969: 8, kursiv im Original) sei. Insofern lassen sich hinsichtlich der Philosophie Adornos sowohl eine Orientierung an bestehenden dialektischen Konzeptionen als auch eine zielgerichtete Kritik an diesen konstatieren – in seinem gesamten Werk wird Adorno auf diese Bezugspunkte rekurren und auf dieser Grundlage seine eigene Kritische Theorie entfalten.

Adorno ist sich dabei stets bewusst, dass Dialektik ein durchaus umstrittenes Konzept ist. Der Begriff selbst ist bereits in der griechischen Antike anzutreffen und war schon dort ambivalent. So bedeutete Dialektik auf der einen Seite, „durch Künste der Darstellung [...] die Wahrheit zu verdrehen; auf der anderen Seite [...] die positive Vorstellung von dem Organon der Wahrheit oder gar von der Gestalt der Wahrheit selber“ (Adorno 1973: 57). Diese Ambivalenz in Wahrnehmung und Interpretation dialektischer Philosophie wird für Adorno auch in anderen Schriften ein häufig aufgegriffenes Thema bleiben. Mehrfach sieht er sich genötigt, die Dialektik gegen Einwände aus der (Fach-)Öffentlichkeit zu verteidigen – sei es in ihrer hegelschen oder marxschen Gestalt. Die marxsche Dialektik ist, im Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels, materialistisch orientiert:

Die zentrale Stellung, die der Geist in dieser einnimmt, wird in jener als ideologischer Ausdruck bürgerlicher Herrschaft verworfen. Der berühmten elften *These über Feuerbach* zufolge, nach der die Philosophen „die Welt nur verschieden *interpretiert*“ (Marx 1953: 341, kursiv im Original) haben, hat die gesellschaftliche Veränderung im Fokus zu stehen. Auch wenn sich hieraus – wie noch gezeigt werden wird – keine Absage an die Philosophie als solche ableiten lässt, ist die Forderung nach einer Orientierung an der Praxis hier klar formuliert.¹¹ So ist es auch zu erklären, wie eng bei Adorno Philosophie und Soziologie verbunden sind. Adorno lehnt die der Trennung dieser beiden wissenschaftlichen Disziplinen zugrunde liegende Arbeitsteilung (nicht nur) in der Wissenschaft ab und besteht auf dem Zusammenhang von Denken und Sein, von Methode und Inhalt.

Aufgrund des dargestellten großen Einflusses Hegels und Marx‘ auf Adornos Denken, soll der Fokus in Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit zunächst auf deren und mit ihnen im Zusammenhang stehende Theorien gerichtet werden. Da sich Adorno bewusst in die Tradition von Hegel und Marx stellt, häufig auf deren Werke rekurriert und diese kommentiert, werden bereits in diesem Kapitel Zitate von Adorno angeführt, um die enge Verbindung der dialektischen Tradition und der Theorie Adornos ebenso zu dokumentieren wie Adornos theoretische Auseinandersetzung mit den jeweils geschilderten Aspekten.

In Kapitel 2.1 wird es vor allem um Hegel und die Entwicklung seiner idealistischen Dialektik gehen, in Kapitel 2.2 um die materialistische Wendung, die Marx der Dialektik gab, und um deren Folgen. Auf diese Weise soll eine Linie gezeichnet werden, die bei Kant beginnt und über Hegel, Marx, Lukács und Benjamin schließlich zu Adorno führen wird. Diese Linie allerdings entsteht erst in der und durch die Darstellung selbst. Sie verläuft nicht geradlinig und noch viel weniger ist sie zwangsläufiges Ergebnis der zu Beginn dargestellten Gedanken. Vielmehr enthält sie einige Brüche und Uneindeutigkeiten. Die in diesem Kapitel vorgestellten Theoretiker knüpften in jeweils individueller und oft origineller Weise an andere Denker an, interpretierten deren Arbeiten und adaptierten oder verworfen einzelne Aspekte. Dabei war die Richtung, die sie einzelnen Gedanken gaben, nicht immer unumstritten. So kann die Kritische Theorie

11 Dass Philosophie – auch als kritische – überhaupt noch zu leisten ist, ist dabei nicht selbstverständlich: Sie „erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 2018b: 15). Entsprechend eng gestaltet sich der Zusammenhang von Philosophie einerseits und sozialen und historischen Entwicklungen andererseits.

Adornos in gewisser Weise als das Ergebnis einer immerwährenden Auseinandersetzung auch mit Außenseiterpositionen oder marginalisierten Interpretationen angesehen werden. Nicht immer lässt sich entscheiden, inwieweit eine bestimmte Interpretation von Aspekten der hegelschen oder der marxschen Philosophie zu Recht Gültigkeit beansprucht. Es ist anzunehmen, dass hier häufig „produktive Missverständnisse“ anzutreffen sind, die den ursprünglichen Intentionen derer, auf die Bezug genommen wurde, nicht immer entsprechen, aber dennoch dabei geholfen haben, innovative Gedanken zu entwickeln.

Die Philosophie Hegels, die in Kapitel 2.1 also näher betrachtet werden soll, wird vielfach als Höhepunkt der als *Deutscher Idealismus* bekannt gewordenen Epoche der Philosophie in Deutschland betrachtet, die sich insbesondere durch die zentrale Stellung des Geistes (im Unterschied zum Stofflichen) auszeichnet. Nicht zuletzt durch die von ihm vertretene Dialektik, erlangte Hegel immensen Einfluss auf ihm nachfolgende Philosoph*innen. Ziel dieses Teilkapitels ist es, einen kurzen Überblick über die hegelsche Philosophie selbst wie auch deren „Vorgeschichte“ zu geben, wobei insbesondere Aspekte beleuchtet werden sollen, die im Zusammenhang mit dem Thema der vorliegenden Arbeit stehen. Dazu erfolgt in Kapitel 2.1.1 zunächst eine kurze Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, insbesondere mit dessen Schrift *Kritik der reinen Vernunft*. Anschließend folgt, im selben Teilkapitel und wiederum in aller Kürze, eine Darstellung zentraler Aspekte der Philosophien Fichtes und Schellings, die sich von der Transzendentalphilosophie Kants entfernten und so neue Wege eröffneten. Insbesondere die Einflüsse der vorgestellten Denker auf Hegel sollen hier thematisiert werden. Kapitel 2.1.2. wird ausschließlich Hegels Philosophie gewidmet sein. Dies ergibt sich aus der immensen Bedeutung, die diese für das Denken Adornos hat – direkt wie indirekt durch deren Rezeption durch Marx. Wesentlich ist die Betonung der Bedeutung der philosophischen Spekulation, die – anders als in der „Reflexionsphilosophie“ Kants – einen Weg bieten soll, „echte“ philosophische Erkenntnis zu erlangen. Besonderes Augenmerk wird in diesem Zusammenhang auf die *Phänomenologie des Geistes* gelegt. Die Entstehung dieses Werks ist Folge mehrerer gescheiterter Versuche Hegels, eine Logik als Einleitung in sein philosophisches System zu verfassen (vgl. Emundts/Horstmann 2002: 39), sodass nun zunächst die *Phänomenologie* diese Funktion erfüllen sollte. Diesem Buch kommt innerhalb des Werks Hegels in gewisser Weise eine Sonderstellung zu: „Man kann die Entwicklung des Hegelschen Denkens [...] rekonstruieren, ohne die *Phänomenologie* auch nur zu erwähnen. Doch dies macht sie keineswegs überflüssig; es un-

terstreicht vielmehr ihre Eigenständigkeit und ihren außergewöhnlichen Rang.“ (Jaeschke 2016: 162, kursiv im Original) Diese Eigenständigkeit beeinflusste wiederum entscheidend ihre Rezeption in verschiedenen philosophischen Richtungen (vgl. ebd.). Allerdings, so macht Jaeschke weiter deutlich, sei diese Sonderstellung häufig überbetont worden. Als Beispiele nennt er die Rezeption der *Phänomenologie des Geistes* „im Marxismus, im französischen Existentialismus und im Neuhegelianismus“ (ebd.), wo sie als „eigenständige Systemgestalt“ (ebd.) behandelt worden sei.¹² Wenn in diesem Kapitel die *Phänomenologie des Geistes* – von Rosenkranz als „das Elementarbuch der Freiheit“ (Rosenkranz zit. n. Vieweg 2014: 600, kursiv im Original) gefeiert – eine zentrale Stellung einnimmt, so ist dies nicht als Parteinahme für eine bestimmte Art der Interpretation oder als Aussage zur Stellung des Buches im Gesamtkontext des hegelschen Werkes zu verstehen, sondern Ausdruck der immensen Bedeutung dieses Werks für an Hegel anschließende Denkrichtungen. Dies gilt auch und besonders für den sog. Marxismus¹³; Marx selbst konstatiert in den *Philosophisch-ökonomischen Manuskripten*: „Man muß beginnen mit der hegel’schen *Phänomenologie*, der wahren Geburtsstätte und dem Geheimniß der hegel’schen Philosophie.“ (Marx 2015: 133, kursiv im Original) Darüber hinaus bietet die Darstellung der *Phänomenologie des Geistes* die Möglichkeit, den Grundgedanken der hegelschen Dialektik exemplarisch an der Entwicklung des Bewusstseins darzustellen.

Herausragende Bedeutung innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* hat die Figur der Dialektik von Herr und Knecht, die im Übergang des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein dargestellt wird. Schnädelbach etwa macht darauf aufmerksam, dass „die marxistische Hegel-Lektüre diesen Abschnitt [...] zum Schlüsseltext der gesamten Hegelschen Philosophie erhoben [hat]“ (Schnädelbach 2013: 65). Besonders interessant für die vorliegende Arbeit ist dieses Kapitel, da es die Möglichkeit eröffnet, grundlegende Gedanken Hegels zum Thema Arbeit vorzustellen, wobei zusätzlich die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hinzugezogen werden. Zu beachten ist dabei, was Adorno über Hegel schrieb: „Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht

12 Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluss, den Alexandre Kojève auf die Hegelinterpretationen im 20. Jh. und damit auch auf die Philosophie insgesamt vor allem in Frankreich ausgeübt hat (vgl. Fetscher 1975a: 7f.; Kleiner 2007: 22621).

13 Dass Marx selbst den Begriff „Marxismus“ nicht für angemessen hielt, dokumentierte er in einem Brief mit den Worten: „Je ne suis pas marxiste“ (Marx zit. n. Heinrich 2009: 41), was von Heinrich als Widerwillen gegen die Herausbildung eines eigenen Systems nach Art der hegelschen Philosophie interpretiert wird.

weiß, und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrief ist.“ (Adorno 1969: 107) Mehrdeutigkeiten und Missverständnisse in der Deutung sind dementsprechend ein im Zusammenhang mit Hegel häufig anzutreffendes Phänomen. Auch wenn dieses Problem im Rahmen dieser Arbeit nicht gelöst werden kann, soll doch immerhin darauf verwiesen werden, dass auch missverständliche Formulierungen durchaus produktiv nutzbar sein und Eigendynamiken entfalten können, die zu wichtigen neuen Erkenntnissen führen.

Kapitel 2.2 wird dann den Folgen des hegelschen Werks – genauer: den Versuchen einer materialistischen Anknüpfung an Hegel – gewidmet sein. Während einige der direkten Schüler Hegels, die sogenannten *Althegeleaner*, dessen Werk inhaltlich fortführten und seine zentralen Thesen übernahmen, unterzogen die *Junghegeleaner* der zweiten Schülergeneration seine Philosophie einer scharfen Kritik. Insbesondere deren besonders radikale Vertreter, die Linkshegeleaner, zeichneten sich durch politisch fundamental oppositionelle und atheistische Positionen aus. (vgl. Stuke 2007: 13345f.)¹⁴ Eiden-Offe meint, dass der Junghegelianismus weniger durch gemeinsame inhaltliche Positionen bestimmt wird, als durch die zum Teil selbst gewählte akademische Außenseiterposition der unter diesem Begriff versammelten Intellektuellen (vgl. Eiden-Offe 2017: 47), was wiederum eine „Institutionalisierung ihres Denkens und ihrer Kritik überhaupt und von vornherein unmöglich gemacht“ (ebd.: 68) habe. Die Bildung einer eigenen philosophischen Schule konnte auf diese Weise nicht zustande kommen. Jaeschke zeigt, dass Bruchlinien zwischen Alt- und Junghegeleanern – wie auch innerhalb dieser Strömungen – vor allem durch verschiedene Interpretationen der hegelschen Religionsphilosophie entstanden sind; speziell an *Das Leben Jesu* von David Friedrich Strauß entzündete sich ein Konflikt um die angemessene Interpretation Hegels (vgl. Jaeschke 2016: 472ff.), der zu einer Politisierung der Auseinandersetzung führte: „Ein Angriff auf die Grundlagen des Glaubens erscheint als Angriff auf die Grundlagen des staatlichen und des menschlichen Zusammenlebens überhaupt“ (ebd.: 457f.) – nicht zuletzt, da theologische Argumentationen, in Deutschland vor allem über die *Historische Rechtsschule* vermittelt¹⁵, großen

14 In anderen Quellen werden die Begriffe Jung- und Linkshegelianismus dagegen gleichgesetzt (vgl. z. B. Jaeschke 2016: 471).

15 Die Theorie von Gustav Hugo, des Begründers der historischen Schule des Rechts, galt Marx als die „deutsche Theorie des französischen ancien régime“ (Marx zit. n. Stapelfeldt 2012: 371). Als Hauptvertreter der historischen Rechts-

Einfluss auf das Rechtswesen und die Staatstheorie dieser Zeit ausübten (vgl. ebd.: 482f.). Während es in diesen Auseinandersetzungen vor allem darum ging, Differenz oder Vereinbarkeit der hegelschen Philosophie mit der christlichen Religion aufzuzeigen, um Hegel im einen Fall anzuklagen, im anderen zu verteidigen, geht Feuerbach von einer grundlegenden Differenz zwischen Philosophie und Religion aus. Hegels Religionsphilosophie sei „Negation der Theologie, jedoch noch auf dem Boden der Theologie“ (ebd.: 479) und aus diesem Grund zu kritisieren. Infolge dieser Kritik entwickelt Feuerbach einen dezidiert materialistischen Standpunkt: Hegel setze „[d]as *Wesen* der Natur *außer* die Natur, das *Wesen* des Menschen außer den Menschen, das *Wesen* des Denkens *außer* den *Denkakt*“ (Feuerbach zit. n. Schmidt 1988: 101, kursiv im Original), wodurch er „den Menschen *sich selbst*“ (Feuerbach zit. n. Schmidt 1988: 102, kursiv im Original) entfremde. So proklamiert Feuerbach 1842 einen „radikalen Bruch‘ mit der Spekulation“ (Jaeschke 2016: 484), sprich: mit der Philosophie Hegels und insbesondere mit der Dialektik. Feuerbach stellt dessen Idealismus einen Materialismus¹⁶ gegenüber, an den Marx anschließen wird. Es ist allerdings zu beachten, dass Marx selbst keine Ausarbeitung zur Dialektik vorgelegt hat. Stattdessen sind in seinen Schriften einige Andeutungen, allerdings keine systematischen Auseinandersetzungen mit der Thematik zu finden, was eine große Bandbreite unterschiedlicher Positionen im an Marx anschließenden Diskurs erlaubte.

Insbesondere der nicht aufzulösende Widerspruch zwischen materialistischem Anspruch und idealistischen Grundlagen der Dialektik ist ebenso wie die Frage, inwieweit es sich bei der Dialektik um eine Methode der Darstellung oder eine Eigenschaft des Beobachteten selbst handelt, potenzieller Grund für Kontroversen – insbesondere innerhalb materialistischer Theorien. Während Vieth etwa zu dem Schluss gelangt, dass Marx Anleihen bei Hegel „willkürlich gewählt“ (Vieth 2016: 159) habe, arbeitet Elbe am Beispiel des Begriffs des Widerspruchs heraus, dass die marxischen Bezugnahmen auf Hegel offenbar gezielt gestaltet wurden; so wählt Elbe zufolge Marx für sich bewusst den Weg des von Hegel als *vernünftig* apostrophierten Denkens, im Gegensatz zum *verständigen* Denken z. B. Kants

schule gilt gemeinhin C. F. von Savigny, der die im Zuge der Aufklärung weit verbreitete Naturrechtslehre ablehnte und davon ausging, dass legitimes Recht nicht durch Gesetzgebung, sondern durch dessen Entwicklung aus dem jeweiligen „Volksgeist“ hervorgehe (vgl. Harstick 2007: 10840f.).

- 16 Der Begriff Materialismus wurde, wie auch sein Pendant Idealismus, zunächst – etwa bei Leibniz – pejorativ verwendet (vgl. Sandkühler 1984: 107f.).

(vgl. Elbe 2009: 196).¹⁷ Der aus dieser Anknüpfung an Hegels Dialektik folgende marxische Materialismus soll in Kapitel 2.2.1 kurz dargestellt werden.

Die breite Rezeption, die die marxischen Theorien erfuhren, führten zu einer Bandbreite an Interpretationsvarianten, die hier ebenso wie der Gesamtumfang des marxischen Werks nicht umfassend darzustellen sind. Vielmehr soll der Fokus auf die Aspekte und Interpretationen gelegt werden, die für die Entwicklung der Kritischen Theorie Adornos von Bedeutung sind. Dies sind vor allem die Kategorien *Entfremdung* und *Fetischismus*. An diese Aspekte wird auch Georg Lukács anknüpfen, dessen teils eigenwillige Marxinterpretation von einschneidender Wirkung für das Denken Adornos war. Entsprechend wird Kapitel 2.2.2 dessen früherem Denken, insbesondere aber dem Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein*, gewidmet sein. Stapelfeldt sieht die zentrale Bedeutung dieses Buchs (gemeinsam mit Karl Korsch's *Marxismus und Philosophie*) darin, „gegen den Marxismus der Zweiten Internationale den – für die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie konstitutiven – Zusammenhang von Dialektik und Revolution“ (Stapelfeldt 2012: 159) erneuert zu haben. Für Tietz/Caysa handelt es sich dabei um das „klassische Werk eines modernen, orthodoxen und ultraradikalen Marxismus“ (Tietz/Caysa 2005: 94). In der vorliegenden Arbeit sollen zwei Aufsätze aus dem genannten Buch näher betrachtet werden: so der Aufsatz *Was ist orthodoxer Marxismus?*, in dem Lukács seine doppelte Gegnerschaft sowohl zu revisionistischen Bestrebungen innerhalb der Sozialdemokratie (in der zum Teil vom Ziel einer Revolution abgerückt wurde), als auch gegen eine Variante des Marxismus, die die Dialektik hinter sich gelassen hatte und „positivistisch“ (Stapelfeldt 2012: 167) wurde, dokumentiert. Der zweite Aufsatz, der hier näher zu betrachten ist, ist *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*. In diesem knüpft Lukács an die Marxsche Analyse der Wertform und des Warenfetischismus an. Er geht hier von der Prämisse aus, dass der Abschnitt zum Warenfetischismus in Marx' *Kapital* in nuce bereits die wichtigsten Aspekte seiner Kapitalismuskritik enthält. Auf dieser Basis entwickelt Lukács ein folgenreiches Konzept des Begriffs Verdinglichung, das in diesem Kapitel ebenso wie Lukács' Abgrenzung innerhalb der sich auf Marx berufenden Theoretiker*innen vorgestellt wird. Dass *Geschichte und Klassenbewusstsein* (vor allem außerhalb des sowjetischen Einflussbereichs)

17 Quante zeigt anhand einiger weiterer Beispiele die erheblichen Differenzen in den Sichtweisen auf die Stellung der Dialektik innerhalb der verschiedenen Schriften von Marx bzw. Marx und Engels (vgl. Quante 2016: 276).

1. Einleitung

eine Zäsur in der Entwicklung des Marxismus darstellt, liegt nicht zuletzt im Einbezug mannigfaltiger Einflüsse begründet. So lassen sich – neben Marx – auch Einflüsse von Weber, Simmel und Lask und damit sowohl neukantianische als auch lebensphilosophische Einflüsse nachweisen (vgl. Kondylis 2000: 342; Tarr 1989: 137). Inhaltlich hebt sich dieses Buch entsprechend stark von anderen marxistischen Werken dieser Zeit ab.

Tertulian zufolge ist *Geschichte und Klassenbewusstsein* stark von einem „utopischen Messianismus [...] geprägt“ (Tertulian 2016: 66). Messianisches Gedankengut zeichnet sich durch eine Heilserwartung aus, die aus einem religiösen Kontext in einen philosophischen oder politischen Kontext übertragen wurde (vgl. Biller/Dierse 2007: 19450). Im Falle von Lukács könnte der Begriff dahingehend gedeutet werden, dass die Heilserwartung, die im jüdischen und christlichen Glauben auf eine einzelne Person – einen Messias – bezogen ist, auf die Klasse des Proletariats projiziert wird, die die kapitalistische Ordnung überwinden soll. Womöglich besteht in diesem messianischen Motiv ein wichtiger Anknüpfungspunkt für den zu Schul- und Studienzeiten in der Jugendbewegung aktiven Walter Benjamin, dessen Werk sowohl Anleihen bei marxistischen und materialistischen als auch bei jüdischen und spirituellen Quellen nimmt. Dieses soll in Kapitel 2.2.3 aufgrund seines unbestreitbaren Einflusses vor allem auf das frühe Denken Adornos skizziert werden. Ob und inwieweit Adorno tatsächlich theologische Inhalte in sein eigenes Denken übernommen hat, ist umstritten und wird auch im Rahmen dieser Arbeit nicht zu klären sein. Unbestritten ist jedoch der große Einfluss des Werks von Benjamin mitsamt seiner messianischen Ideen auf Adorno zu erkennen, nicht zuletzt im Verständnis der Menschheitsgeschichte als Verhängnis, wie es in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ausformuliert wird.

In Kapitel 2.3 wird ein kurzes Zwischenfazit gezogen werden, um die für den Fortgang der Arbeit zentralen Erkenntnisse aus dem zweiten Kapitel noch einmal festzuhalten. Insbesondere wird der Fokus hier auf dem Aspekt der Arbeit liegen, wie er sich vor allem bei Hegel und Marx darstellt. Vor dem Hintergrund der in diesem gesamten zweiten Kapitel geschaffenen Grundlagen kann nun die Kritische Theorie Adornos selbst in den Blick genommen werden.

Bereits durch ihre Selbstbezeichnung verweist die Kritische Theorie der Gesellschaft, der das dritte Kapitel gewidmet sein wird, auf den zentralen Stellenwert, den die Kritik in ihr haben soll. Der Name impliziert, dass andere Theorien nicht oder zumindest nicht im gleichen Maße kritisch sind, sodass Kritik – oder genauer: eine bestimmte Art von Kritik – als Alleinstellungsmerkmal beansprucht wird. Allerdings kann eine enge Ver-

bindung von Soziologie bzw. Sozialwissenschaften auf der einen und Kritik auf der anderen Seite auch über die Kritische Theorie hinaus nicht verleugnet werden. Wie sich diese Beziehung genau gestaltet, ist indes weit weniger klar. In unterschiedlichen diesen Disziplinen zuzurechnenden Schulen wird diese Frage unterschiedlich beantwortet. Fest steht jedoch, dass sich die Sozialwissenschaften zu einem geschichtlichen Zeitpunkt etabliert haben, in dem Kritik auf verschiedenste Weise Bedeutung erlangte, was sich nicht zuletzt an der Soziologie zeigen lässt. Schon ihre frühen Vertreter reagierten auf die gesellschaftlichen Veränderungen und Krisen des 18. und 19. Jahrhunderts mit Kritik an bestehenden Organisationen und Institutionen.¹⁸ (vgl. Griesse 2018: 316f.) Diese Konjunktur der Kritik ist nicht zu trennen von Ereignissen wie der industriellen Revolution mit ihren immensen Folgen für die Gesellschaftsstruktur oder den politischen Revolutionen in den USA und Frankreich, mit denen die traditionellen gesellschaftlichen Ordnungen und deren tradierte Legitimation brüchig wurden (vgl. Ahrens et al. 2011: 10).

Auch Bauer et al. betonen, dass die Soziologie ihre Begründung aus Krisen im Allgemeinen und „nicht zuletzt aus der kollektiven Erfahrung einer auf Dauer gestellten krisenhaften Form der kapitalistischen Marktvergesellschaftung“ (Bauer et al. 2014: 7) im Besonderen erfahren hat und leiten daraus eine per se „kritische Funktion und Rolle von Soziologie“ (ebd.) ab. Die Kritische Theorie der Gesellschaft beansprucht allerdings vor allem in ihrer ersten Generation, sich in Form und Inhalt von anderen sozial- und geisteswissenschaftlichen Theorien und Schulen grundlegend zu unterscheiden – eben durch die Zentralstellung von Kritik. Nicht zuletzt diesem Anspruch, aber auch der Entwicklung der Kritischen Theorie im Allgemeinen und derjenigen Adornos im Besonderen ist in Kapitel 3 nachzugehen.

Die Kritische Theorie, deren zentrale Aspekte in Kapitel 3.1 dargestellt werden sollen, ist untrennbar mit ihrem Entstehungsort, dem Frankfurter *Institut für Sozialforschung*, verbunden, sodass sie auch unter der meist syno-

18 Als Institution wird umgangssprachlich meist eine Einrichtung verstanden, was durchaus der Wortherkunft entspricht (vgl. Häußling 2018: 191). Im soziologischen Sprachgebrauch ist damit jedoch eine „normativ geregelte, mit gesellschaftlichem Geltungsanspruch dauerhaft strukturierte und über Sinnbezüge legitimierte Wirklichkeit sozialen Handelns“ (ebd.) gemeint, die von anderen Begriffen, z. B. *soziale Gruppe* oder *Organisation*, zu unterscheiden ist. Der Begriff „Organisation“ wiederum verweist auf „absichtsvoll konstruierte soziale Formen, in denen ein austariertes kollektives Zweckhandeln zur Lösung spezifischer Probleme vorherrscht“ (Becker/Brinkmann 2018: 351).

nym verwendeten Bezeichnung *Frankfurter Schule* bekannt ist. Es handelt sich bei dieser 1924 eröffneten Einrichtung um eine Stiftung, die der Beschäftigung mit der marxistischen Theoriebildung dienen sollte. Ähnlich wie der frühe Lukács begriff auch Carl Grünberg, der Gründungsdirektor des Instituts, die dialektische Tradition als wesentliches Merkmal des an Marx anknüpfenden historischen Materialismus. Unter seiner Leitung spielte die Philosophie allerdings bei weitem noch nicht die tragende Rolle, die im weiteren Verlauf der Geschichte des Instituts für dieses kennzeichnend wurde. Diese Entwicklung begann nach der Übernahme der Institutsleitung durch den Philosophen Max Horkheimer im Jahr 1931. (vgl. Blank 2002: 50ff.) Es wurde ein neues Forschungsprogramm als Grundlage der Arbeit des Instituts aufgestellt; so sollten empirische und theoretische Erkenntnisse auch aus bisher nur randständig vertretenen Einzeldisziplinen – so etwa der Psychologie – genutzt werden, um eine völlig neue auf Marx aufbauende materialistische Theorie zu begründen, „insbesondere um die subjektiven und kulturell beeinflussten Prozesse der Anpassung und Unterwerfung an Herrschaft zu verstehen“ (Bauer et al. 2014: 14). Insofern handelt es sich bei der Kritischen Theorie wesentlich um eine „Erweiterung des Marxismus“ (Schütte 2018: 31), um eine Auseinandersetzung mit Fragen der Stellung der Subjekte in der Gesellschaft und deren Stellung in ihr. Dies war auch eine Reaktion auf die konkrete historische Situation: Faschistische und reaktionäre Kräfte gewannen europaweit an Bedeutung, während der Marxismus, der als Theorie der Befreiung konzipiert war, in der Sowjetunion unter Stalin bis zur Unkenntlichkeit entstellt und zeitgleich in Westeuropa zunehmend dogmatisch wurde.

Die politische und gesellschaftliche Situation in Europa in den Folgejahren sorgte nicht nur für organisatorische Probleme innerhalb des inzwischen zur Emigration gezwungenen Instituts, sondern wirkte sich auch erheblich auf die Theoriebildung aus. So wurde der 1937 veröffentlichte programmatische Text Horkheimers *Traditionelle und kritische Theorie*¹⁹ bereits im Exil verfasst, in das die Institutsmitglieder nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland fliehen mussten. Dieser

19 Der Terminus kritische Theorie wird hier mit kleinem „k“ geschrieben – ein Hinweis darauf, dass es zu diesem Zeitpunkt noch nicht um einen Eigennamen für eine bestimmte philosophische Schule, sondern um die Konzeption einer neuen Art von Theorie geht, die sich durch ihre kritische Haltung auszeichnen soll; diese Schreibweise folgt somit eher inhaltlichen als wissenschaftspolitischen Erwägungen. Dies wird in den Schriften der ersten Generation der Kritischen Theorie in der Regel so bleiben: Die Schreibweise mit großem „K“ etablierte sich erst im Nachhinein.

Text wird eine wichtige Grundlage des Kapitels 3.1.1 bilden, in dem der theoretische Anspruch auf die Ausarbeitung einer völlig neuen Art von Theorie expliziert werden soll. Vor allem die erste Phase der Kritischen Theorie, die wesentlich mit den Namen Horkheimers und Herbert Marcuses verbunden ist, ist entsprechend von diesem Text ebenso geprägt wie von dem von beiden gemeinsam verfassten Aufsatz *Philosophie und kritische Theorie* – ein Text, der ebenfalls in diesem Kapitel thematisiert werden wird.

Infolge des Zweiten Weltkriegs und der Shoa erfuhr die Theorie eine deutliche Zäsur, die in Kapitel 3.1.2 thematisiert werden wird. Das von Hegel ererbte und bei Marx wiederkehrende Vertrauen in Geschichte und menschliche Vernunft²⁰ war angesichts der historischen Entwicklung nicht mehr ungebrochen zu halten; der Anspruch auf Verwirklichung der Vernunft in der Welt wird zunehmend selbstkritisch hinterfragt. In der *Dialektik der Aufklärung* argumentieren Horkheimer und Adorno, dass Aufklärung und Vernunft die Grundlagen für ihre eigene Abschaffung legen. Dieses Buch, entstanden im US-amerikanischen Exil, steht wie kein zweites für den Beginn der zweiten Phase der Kritischen Theorie, in der Moderne und menschliche Kultur insgesamt immer stärker in den Fokus der Kritik gerieten.

In Kapitel 3.1.3 soll dann unter Bezugnahme auf die bis dahin herausgearbeiteten Merkmale der Kritischen Theorie ein Blick auf den Begriff der *Kritik* selbst geworfen werden, der für Adorno eine zentrale Kategorie nicht nur von Gesellschaftstheorie und Wissenschaft darstellt, sondern auch ein wesentliches Prinzip der Demokratie ist: „Nicht nur verlangt Demokratie Freiheit zur Kritik und bedarf kritischer Impulse. Sie wird durch Kritik geradezu definiert.“ (Adorno 2018c: 785). Adorno schlägt hier einen Bogen von Demokratie über Mündigkeit bis hin zu Kritik und Widerstand gegen Gesellschaftsordnungen, die auf Bevormundung und Unterdrückung Einzelner beruhen. Kritik und Widerstand gehen in dieser Perspektive ineinander auf: „Widerstand, als Vermögen der Unterscheidung des Erkannten und des bloß konventionell oder unter Autoritätszwang Hingenommenen, ist eins mit Kritik.“ (ebd.) Um sich in diesem Teilkapitel dem Begriff der Kritik zu nähern, werden zunächst verschiedene Traditionen der Kritik in Philosophie und Gesellschaftswissenschaften untersucht. Diese sind anschließend zum impliziten oder explizierten Kritikbegriff der Kritischen Theorie – insbesondere Adornos – sowie ihrer

20 *Vernunft* ist ein zentraler Begriff in der hegelschen Philosophie und wird entsprechend in Kapitel 2 eingehender thematisiert.

Vorläufer ins Verhältnis zu setzen, um die spezifische Art der Kritik, die innerhalb der Frankfurter Schule geübt wurde, in den Blick zu nehmen.

Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass in Adornos eigenem Werk, das in Kapitel 3.2 thematisiert wird, Philosophie und Soziologie, Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie vielfach ineinandergreifen und nur in ihrem tiefen inneren Zusammenhang verstanden werden können. Für Seel zeigt sich hier eine doppelte normative Perspektive im Werk Adornos: „Die Analyse begrifflicher und die Analyse gesellschaftlicher Praktiken fallen bei Adorno mehr oder weniger zusammen.“ (Seel 2006: 72) Auch in diesem Aspekt lässt sich nicht zuletzt das dialektische Erbe Hegels und Marx' erkennen. Wenn Adorno etwa schreibt, dass sich „die total vergesellschaftete Gesellschaft“ (Adorno 2018b: 309) dadurch auszeichnet, „daß sie außerhalb ihrer selbst nichts duldet“ (ebd.), ist der Bezug zur idealistischen Dialektik offensichtlich: Diese von Hegel zur Grundlage seines umfassenden Systems gemachten Variante dialektischen Denkens ist Adorno zufolge das „immanente[n] Bestreben allen Geistes, sein Anderes, das was an ihn herangetragen wird oder worauf er stößt, sich gleichzumachen und dadurch in seinen eigenen Herrschaftsbereich hineinzuziehen“ (Adorno 2007: 21). Auf ähnliche Weise, so kann bereits an dieser Stelle vorausgeschickt werden, betrachtet Adorno gesellschaftliche Integration: Auch dabei geht es letztlich um Angleichung der Individuen an gesellschaftliche Imperative und somit deren Unterordnung unter die Ansprüche des Gesamtsystems.²¹ So lässt sich zeigen, dass Adorno hier noch konsequenter als Marx den gesellschaftlichen Gründen der idealistischen hegelschen Philosophie nachspürt, wodurch die Grenzen zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften zunehmend verschwimmen.

Um die spezifischen Aspekte der Kritischen Theorie Adornos herauszuarbeiten, soll zunächst in Kapitel 3.2.1 auf das genuin Philosophische an dieser eingegangen werden: Adornos Entwurf einer negativen Dialektik, mit der er eine Neubegründung derselben zu bewirken beabsichtigt. Nega-

21 Greve weist auf die Mehrdeutigkeit des Begriffs der Integration hin (Greve 2018: 195). Die verschiedenen Bedeutungen decken sich jedoch im „Gedanke[n] des Verbindens von einzelnen Elementen zu einem bestimmten Zusammenhang“ (ebd.). Für die vorliegende Arbeit ist zum einen die Bezugnahme des Begriffs auf „Teilbereiche/Teilsysteme der Gesellschaft“ (ebd.), zum anderen „die Integration von Menschen in eine Gesellschaft“ (ebd.) von Bedeutung, wobei die zweite Bedeutung in einem engen Verhältnis zum Begriff der Inklusion steht, der den Integrationsbegriff inzwischen „weitgehend abgelöst“ (ebd.) hat. (ausführlich vgl. Kap. 3 und 4). Vorauszuschicken ist, dass gesellschaftliche Integration für Adorno tendenziell immer eine Bedrohung des Individuums darstellt.

tive Dialektik ist vordergründig eine Abkehr von den bestehenden idealistischen und materialistischen Ausprägungen von Dialektik, lässt sich aber Adornos eigenen Einlassungen zufolge klar auf der Seite des Materialismus verorten. Sie ist, so könnte zusammengefasst werden, in diesem Sinne vor allem eine Aktualisierung materialistischer Dialektik, die – an Lukács anschließend – ihre Anleihen bei Hegel expliziert und reflektiert.

Auch wenn die Trennung von philosophischen und soziologischen Aspekten im Werk Adornos künstlich und aus seinem Werk kaum abzuleiten ist²², wird dies aus Gründen der Darstellung hier dennoch versucht. In diesem Sinne wird in Kapitel 3.2.2 verstärkt die gesellschaftstheoretische Dimension der Kritischen Theorie Adornos in den Fokus rücken. Unter diesen Aspekt fällt nicht zuletzt ein gewichtiger Teil der Frage nach der Betrachtung von Arbeit, der eine zentrale Stellung im vorliegenden Vorhaben zukommt. Die bis hier entwickelten Ausführungen sollten es ermöglichen, die zentrale Stellung, die der Arbeit in Adornos Gesellschaftstheorie zugeordnet werden muss, aufzuzeigen; so ist hervorzuheben, dass es sich bei Arbeit – genauer: bei Lohnarbeit – um eine zentrale Vermittlungskategorie moderner kapitalistischer Gesellschaften handelt. Sie ist, wie gezeigt werden wird, ein zentrales Moment sowohl der Ökonomie als auch der Ideologie, die an der Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse beteiligt ist.

Das Bild, das Adorno von der Gesellschaft in ihrer Geschichte und Gegenwart zeichnet, kann nicht ohne Auswirkungen auf das Bild der in ihr organisierten Individuen bleiben, zumal die materialistischen Theorien von Marx und Adorno die Individuen in einer starken Abhängigkeit von gesellschaftlichen Faktoren beschreiben. So macht auch Honneth deutlich, dass das Bild des Subjekts²³ bei Adorno erheblich von dessen Philosophie und Gesellschaftstheorie geprägt ist: „Das Subjekt, das nicht mehr glaubt,

22 Die verschriftlichten Vorlesungen tragen, anders als die meisten der von Adorno für den Druck verfassten Texte, zwar häufig an Disziplinen (i. e. Soziologie und Philosophie) angelehnte Titel; dies dürfte jedoch eher auf die jeweiligen Studienordnungen zurückzuführen sein, in deren Rahmen die Vorlesungen gehalten worden sind. Inhaltlich wird die im Titel suggerierte Grenze meist aufgehoben.

23 Der Begriff des Subjekts verweist auf „den Sachverhalt, dass Individuen selbstbewusste und selbstbestimmungsfähige Einzelne sind“ (Scherr 2018: 186). Damit wird das Individuum, also der einzelne Mensch, als Handelnder definiert, der „zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse auf die materielle und soziale Umwelt einwirkt“ (Hillmann 2007a: 870). In der Erkenntnistheorie bezieht sich der Begriff auf das Erkenntnissubjekt, das zu einem zu erkennenden Objekt in Beziehung tritt (vgl. ebd.).

sich die Welt begrifflich aneignen zu können, wird sich umgekehrt durch diese mitbestimmt wissen und daher einen Teil seiner bislang unterstellten Souveränität einbüßen müssen.“ (Honneth 2006: 20) Betont wird hier eine enge Verbindung, die Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Zusätzlich ist für Adorno, der sich häufig auf die freudsche Psychoanalyse bezieht, auch die Bedeutung der „vorrationalen Schicht von Triebbesetzungen, frühkindlichen Ängsten und Sehnsüchten“ (ebd.: 21) von Belang. Dies soll in Kapitel 3.2.3 ebenso thematisiert werden wie Adornos Auseinandersetzung mit pädagogischen Fragen in der Nachkriegszeit. In Anbetracht der eher pessimistisch wirkenden Orientierungen, die bei Adorno in Philosophie und Gesellschaftstheorie deutlich werden, erscheint gerade die intensive Befassung Adornos mit pädagogischen Fragen, die stärker in der Öffentlichkeit als in gedruckten Werken stattfand, etwas paradox – auch dies ist im entsprechenden Kapitel zu thematisieren. Im Mittelpunkt der pädagogischen Überlegungen Adornos steht insbesondere eine Stärkung der Subjekte gegenüber „der blinden Vormacht aller Kollektive“ (Adorno 2018c: 681); hier scheint Adorno, wie gezeigt werden wird, Möglichkeiten zu sehen, Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen zu nehmen, die er nachdrücklich zu nutzen empfiehlt.

Wie das zweite wird auch das dritte Kapitel mit einem Zwischenfazit enden: In Kapitel 3.3 werden noch einmal die zentralen Erkenntnisse zum Arbeitsbegriff bei Adorno zusammengefasst, um eine Grundlage für die weitere Auseinandersetzung mit diesem Thema zu schaffen. Mit der Explikation des Arbeitsbegriffs bei Adorno wird ein wesentlicher Teil des Vorhabens der vorliegenden Arbeit umgesetzt worden sein.

Zu klären ist nun noch die Verbindung zur Sozialen Arbeit – dies soll in Kapitel 4 unternommen werden. Hierfür ist zunächst eine thematisch fokussierte Darstellung der Sozialen Arbeit hinsichtlich ihrer Entwicklung wie auch ihres gegenwärtigen Zustandes nötig. Daher geht es in Kapitel 4.1 zunächst um einige grundlegende Zusammenhänge zwischen Arbeitsgesellschaft und Sozialer Arbeit bzw. ihrer Vorläufer, was eine kurze historische Betrachtung einschließt. Schwierigkeiten bereiten bei einer solchen Betrachtung nicht zuletzt terminologische Probleme: So ist der auch in dieser Arbeit verwendete Begriff *Soziale Arbeit* in seiner Bestimmung nicht eindeutig; es gibt verschiedene Versuche, seine Beziehung zu den historisch gewachsenen Begriffen der *Sozialarbeit* und der *Sozialpädagogik* zu klären. Die Spannweite reicht etwa von Schillings Aufzählung sieben verschiedener Möglichkeiten der Bezugnahme (vgl. Schilling 2005: 149) bis hin zum Nachzeichnen der Geschichte der Sozialen Arbeit bei Wendt, in der letztlich alle gesellschaftlich organisierten Reaktionsweisen auf die

soziale Frage der Moderne²⁴ unter den Begriff der Sozialen Arbeit gefasst oder als deren Vorläufer begriffen werden (vgl. Wendt 2017: Vff.). Auch wenn diese zweite Herangehensweise aufgrund der Tatsache, dass sie möglicherweise zur kontrafaktischen Behauptung von Kohärenz und Kontinuität führt, nicht unproblematisch ist, wird sie für diese Arbeit übernommen, um möglichst viele Facetten des Zusammenhangs von Sozialer Arbeit und Lohnarbeit in den Blick nehmen zu können (zur Unmöglichkeit einer einheitlichen Geschichtsschreibung der Sozialen Arbeit vgl. Dierkes 2019: 188ff.; Müller 2017: 34). Insofern handelt es sich dabei weniger um eine inhaltliche, als vielmehr eine pragmatisch orientierte methodische Entscheidung.

Eine Betrachtung, wie sie in Kapitel 4.1.1 vorgenommen wird, ist – da sie Soziale Arbeit vor allem in ihrem Bezug zu Lohnarbeit fasst – notwendig einseitig. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass sich die nachgezeichneten Entwicklungen wesentlich widerspruchsvoll oder auch dialektisch vollziehen: in Bezug auf Lohnarbeit, in der abhängige Arbeitsverhältnisse Unabhängigkeit außerhalb ihrer selbst ermöglichen sollen, wie auch in der Sozialen Arbeit, die auf die Anpassung von Individuen an gesellschaftliche Normen und damit auf Heteronomie zielt, gleichzeitig aber emanzipatorische und auf Autonomie gerichtete Potenziale enthält (vgl. Müller 2017: 35), die den pädagogischen Bereich als ganzen auch für Adorno interessant machen (vgl. Kap. 3.2.3).

Begriffe wie *Autonomie*, *Emanzipation*, *Mündigkeit* und *Freiheit* sind Schlüsselbegriffe für die Kritische Theorie Adornos insgesamt, wie auch für die Schnittstelle derselben zur Pädagogik. Die Verwendung dieser Begriffe bringt allerdings eine gewisse Schwierigkeit mit sich. Adorno bestimmt Mündigkeit in Anschluss an Kant (vgl. Kant 1978: 9f.) als „die Fähigkeit und der Mut jedes Einzelnen, sich seines Verstandes zu bedienen“ (Adorno 1971: 133),²⁵ Autonomie wiederum als „die Kraft zur Re-

24 Als „soziale Frage“ werden die Probleme und Missstände bezeichnet, die infolge der industriellen Revolution in den stetig wachsenden Städten entstanden, so z. B. Hungersnöte oder gesundheitliche Risiken, was zu einer niedrigen Lebenserwartung in den proletarischen Vierteln der Industriestädte führte (vgl. Hobsbawm 2004: 398ff.). Darüber hinaus betrafen solche sozialen Probleme nun z. B. auch Bevölkerungsgruppen, die bisher in Heimarbeit ihr Einkommen aufbesserten und nun der industriell produzierenden Konkurrenz nicht mehr gewachsen waren; als besonders prominentes Beispiel seien hier die schlesischen Weber angeführt (vgl. Nipperdey 1985: 220ff.).

25 Bei Kant hängt Mündigkeit eng mit der Fähigkeit zur Selbsterhaltung zusammen (vgl. Sommer 2007: 21024); hierauf nehmen Horkheimer und Adorno in

flexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen“ (ebd.: 93), sodass es schwer ist, beide Begriffe trennscharf zu unterscheiden. Mit Verweis auf die starke Berücksichtigung des Handelns im Zusammenhang mit Autonomie bei Kant (vgl. Pohlmann 2007: 2427f.) könnte *Mündigkeit* als Fähigkeit und Willen zur eigenen Entscheidungsfindung und damit als Voraussetzung von *Autonomie* gefasst werden, die dann eine Selbstbestimmung im praktischen Handeln bezeichnet. Auch der Begriff *Freiheit* lässt sich bei Kant finden und wird hier vor allem als geistige Freiheit, als „unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag“ (Kant 1978: 11) verstanden, verbleibt also im individuellen Bereich. Bei Adorno lässt sich eine andere Bedeutung aufzeigen: So macht er deutlich, dass Freiheit keine individuelle Kategorie ist, sondern immer auch auf gesellschaftliche Bedingungen verweist (vgl. Adorno 2016a: 245f.). Adorno hält fest, „daß der Begriff der Freiheit des Individuums, solange er partikular bleibt, in sich selbst unvollkommen und unvollständig ist“ (ebd.: 246). Für Adorno hat dies zwei Konsequenzen: zum einen, dass individuelle Freiheit innerhalb einer im Ganzen unfreien Gesellschaft „dem Sinn von Freiheit in sich selber bereits widerspricht“ (ebd.: 247), Freiheit also sowohl auf die individuelle als auch auf die gesellschaftliche Ebene zielt; zum anderen, „daß Freiheit ein erst Herzustellendes oder ein sich erst Herstellendes sei“ (ebd.: 244).²⁶ Diese Bewegung hin zu Freiheit wiederum kann begrifflich als *Emanzipation* gefasst werden (vgl. Mollenhauer 1977: 11; Sommer 2007: 21025). Emanzipative Bewegungen oder beispielsweise auch eine emanzipative Soziale Arbeit wären insofern im individuellen Bereich auf Mündigkeit, gesellschaftlich auf Freiheit gerichtet, um Autonomie zu ermöglichen, wobei beide Aspekte einander bedingen.²⁷

der Dialektik der Aufklärung Bezug: „Die Individuen, die selbst für sich zu sorgen haben, entwickeln das Ich als die Instanz des reflektierenden Vor- und Überblicks“ (Horkheimer/Adorno 1980: 79) – Mündigkeit ist entsprechend auch eine Grundbedingung, um das individuelle ökonomische Überleben in einer kapitalistischen Gesellschaft zu bewerkstelligen.

26 Adorno betont zudem, dass der Inhalt des Freiheitsbegriffs nicht ahistorisch zu verstehen ist, sondern immer von den konkreten historischen und sozialen Gegebenheiten abhängt (vgl. Adorno 2016a: 248f.)

27 Die Tatsache, dass Individuen in einer jeden Gesellschaft komplexen Sozialisationsmechanismen ausgesetzt sind, ist nicht als Argument gegen die Möglichkeit von Autonomie zu sehen: „[W]ir sind nicht trotz, sondern *aufgrund* unserer Sozialisation Subjekte“ (Geulen 2004: 8, kursiv im Original), insofern den Individuen durch Sozialisation Handlungsmöglichkeiten eröffnet werden, die ein Leben in der Gesellschaft ermöglichen.

Bei der Beschäftigung mit der Geschichte der Sozialen Arbeit (vgl. Kap. 4.1.1) wird deutlich werden, dass Soziale Arbeit ihre Wurzeln in der Arbeitsgesellschaft und dem auf dieser Grundlage ausgebildeten Sozialstaat – genauer: in einem speziellen Modus der gesellschaftlichen Integration in und durch Lohnarbeit – hat; insofern ist Soziale Arbeit in ihrer aktuellen Form in einer anderen Gesellschaftsformation undenkbar. Die bereits einleitend angeführte Krise, in die die Arbeitsgesellschaft in den letzten Jahrzehnten geraten ist, musste also auch für die Soziale Arbeit Folgen zeitigen – entsprechend sind diese Veränderungen zunächst zu thematisieren, um ein angemessenes Bild zeitgenössischer Sozialer Arbeit zeichnen zu können (vgl. Kapitel 4.1.2). Bereits angedeutet wurde die Tatsache, dass es in der zweiten Hälfte des 20. Jh. zu einigen Verschiebungen im Bereich der Lohnarbeit kam: Vormalig notwendige Berufe wurden durch Automatisierung und Digitalisierung²⁸ überflüssig, während bisher privat organisierte Tätigkeiten in Form neuer Lohnarbeitsberufe bereitgestellt wurden; Lohnarbeitsplätze – vor allem in der Industrie – fielen weg und konnten durch neue Berufe – vor allem in Bezug auf die Ermöglichung eines Lebensunterhalts – vielerorts nicht in gleichem Maße ersetzt werden. Diese Epoche kann als Übergang vom *Fordismus* zum *Postfordismus* gefasst werden. Ein Versuch, diese neuen Entwicklungen zu fassen, ist das Modell des*der *Arbeitskraftunternehmer*in* von Pongratz und Voß. Dieses wird im entsprechenden Teilkapitel 4.1.2 ebenso thematisiert wie die Figur des *unternehmerischen Selbst* von Bröckling.

An dieser Stelle ist ein kurzer Exkurs nötig: Um die weitere Entwicklung der Sozialen Arbeit, die in Kapitel 4.1.3 beschrieben wird – genauer: ihre gegenwärtige Stellung zu Fragen der Integration und der Lohnarbeit –,

28 Die Digitalisierung kann als bisher letzte Stufe der Automation, also der Tendenz zu einem immer höheren „Mechanisierungsgrad“ (Hillmann 2007b: 65) in der Produktion von Waren und Dienstleistungen, der seit der industriellen Revolution immer wieder zu großen Veränderungen in Arbeitswelt und Gesellschaft führte, bezeichnet werden. Digitalisierung zeichnet sich dadurch aus, dass die manuelle Bedienung von Maschinen durch eine computergestützte – digitale – Bedienung ersetzt wird, was ein höheres Maß an Komplexität der Vorgänge ermöglicht (vgl. Neugebauer 2018: 2f.) und veränderte Anforderungen an die Arbeiter*innen und deren Können stellt. Darüber hinaus wird der digitale Sektor mit seiner Betonung von Information ein zunehmend wichtiger ökonomischer Faktor – ob sich allerdings „in Zukunft die Produktion und die Dienstleistungen dem Primat der Information werden unterordnen müssen“ (Daum 2017: 30), wie einige Ökonom*innen prognostizieren, oder Informationstechnologie gar den Kapitalismus zersetzen wird, wie Mason meint (vgl. Mason 2017: 158), bleibt abzuwarten.

verstehen zu können, ist ein Blick auf die soziologische Systemtheorie zu werfen. Deren Etablierung kann als Reaktion auf die Umwälzungen in Gesellschaft und Erwerbsleben in der zweiten Hälfte des 20. Jh. betrachtet werden, die auf der Makroebene neue Betrachtungsweisen in den Sozialwissenschaften mit sich brachten. Die Systemtheorie, die in ihrer parsonschen Version von Adorno heftig kritisiert worden war (Adorno 2018a: 43ff.), wurde durch Luhmann in Gestalt der Theorie der funktionalen Differenzierung aktualisiert und als solche zu einer der bestimmenden Gesellschaftstheorien im Postfordismus. Aufgrund ihres Einflusses auch auf Theorien der Sozialen Arbeit sollen hierzu ein paar Erklärungen gegeben werden. Der Systembegriff in der Soziologie unterscheidet sich grundlegend von dem der Philosophie. Ein System wird in der Systemtheorie als ein „Netz zusammengehöriger Operationen [...], das sich von einem Beobachter von nicht dazugehörigen Operationen abgrenzen lässt“ (Hosemann/Geiling 2013: 15), verstanden. Entsprechend wird ein System vor allem dadurch bestimmt, dass es „etwas als Umwelt ausschließt“ (Luhmann 1994: 19). Entscheidende Elemente eines Systems sind nicht Individuen, sondern die im System stattfindenden – im Wesentlichen kommunikativen – Operationen, die das System als besonderes System unter anderen klar definieren. Eine Gesellschaft ist systemtheoretisch als Gesamtheit der Systeme – so z. B. Politik, Wirtschaft oder Religion – zu fassen, wobei sich moderne Gesellschaften immer weiter ausdifferenzieren, also sukzessive weitere Systeme und Subsysteme ausbilden (vgl. ebd.: 19f.) und daher immer komplexer werden. Adorno selbst konnte hierzu keine Position mehr entwickeln; das Ausmaß der funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft(en) in der zweiten Hälfte des 20. Jh. dürfte für den 1969 gestorbenen Adorno auch kaum vorhersehbar gewesen sein.²⁹

Dass die Systemtheorie allerdings einen wichtigen Einfluss auf die Soziale Arbeit ausübt, ist unbestritten; nicht zuletzt die Entstehung verschiedener sozialpädagogischer oder sozialarbeitswissenschaftlicher Theorien, die sich auf verschiedene Systemtheorien beziehen (vgl. Hosemann/Geiling

29 Sicher wäre es auch ein interessantes Forschungsvorhaben, Theorien der Sozialen Arbeit zu untersuchen, die sich explizit auf Theoretiker*innen beziehen, die sich als zeitgenössische Vertreter*innen Kritischer Theorie verstehen – insbesondere Theorien in Anschluss an Honneth könnten aufgrund von dessen Einfluss dabei von Interesse sein (vgl. Gries 2014: 174). Dies soll hier aus zwei Gründen nicht geschehen: zum einen, um die Bandbreite aktueller Theorien der Sozialen Arbeit in den Blick nehmen zu können, zum anderen aufgrund der tendenziellen Vernachlässigung der ökonomischen Ebene der Gesellschaft etwa bei Honneth (vgl. ebd.: 179).

2013: 18f.; Klassen 2009: 87), zeigt dies an. Systemtheoretische Begriffe wurden jedoch auch über explizit systemtheoretisch fundierte Theorien hinaus breit rezipiert und adaptiert. Dies ist nicht immer unproblematisch, wie am Beispiel der theoretischen Schwierigkeiten im Umgang mit den Begriffen *Inklusion* und *Exklusion* ersichtlich wird: So ist offenbar umstritten, was genau Exklusion bezeichnet. Klar ist, dass Exklusion, also Ausschließung oder Ausschluss, im Gegensatz zum Begriff der Inklusion steht, was entsprechend Einschließung oder Einschluss bedeutet. Beschäftigung mit Inklusion erfolgt in zeitgenössischen Diskursen vor allem im Zusammenhang mit Bildungseinrichtungen. Dieser Begriff hat hier offenbar den der Integration als Zielbestimmung abgelöst und meint in der Regel eine Veränderung institutioneller Strukturen mit dem Ziel, allen Menschen – in den Diskussionen der letzten Jahre vor allem Menschen mit Behinderung – eine Teilhabe an Bildungsinstitutionen bzw. am Arbeitsmarkt und damit – so die Idee – an der Gesellschaft zu ermöglichen. Insgesamt wird im entsprechenden Kapitel gezeigt, dass die Funktionsbestimmung Sozialer Arbeit in den entsprechenden theoretischen Diskursen zunehmend eng an Fragen der Inklusion und Exklusion geknüpft ist.

Der Begriff der Exklusion wurde in den sozialwissenschaftlichen Debatten der letzten Jahre häufig thematisiert, was auf eine Verschärfung eines gesellschaftlichen Problems hinzudeuten scheint, das gemeinhin als Ausschluss oder Marginalisierung von einzelnen Gesellschaftsmitgliedern oder ganzen Gruppen gefasst wird – vor allem in Bezug auf solche zentrale gesellschaftliche Bereiche wie Bildung³⁰ oder Arbeitsmarkt. Der Anknüpfungspunkt für Soziale Arbeit ist offensichtlich: Schließlich sind nicht zuletzt viele ihrer Klient*innen häufig mit dem Problem des Ausschlusses konfrontiert oder aufgrund eines Ausschlusses aus einem System oder mehreren Systemen mit Sozialer Arbeit in Berührung gekommen; dementsprechend werden soziale Probleme oft als zentraler Gegenstand Sozialer Arbeit benannt (vgl. Schilling 2005: 218ff.). Insofern überrascht es kaum,

30 In diesem Zusammenhang werden verschiedene Auslegungen des Begriffs der Bildung deutlich werden, die sich u. a. durch unterschiedliche normative Orientierungen auszeichnen. So zielt etwa der neuhumanistische Bildungsbegriff „auf die Formung und Gestaltung des eigenen Selbst und den Erwerb von Handlungselbstständigkeit des Menschen durch geistige Selbsttätigkeit“ (Gordt/Becker 2018: 53). Dem steht eine „bildungsökonomische[n] Sicht, bei der Bildung als Investition in das Arbeitsvermögen und Optimierung erwarteter Erträge“ (ebd.) betrachtet wird, entgegen. Dieser Konflikt wird in der vorliegenden Arbeit als Grundkonflikt pädagogischer Disziplinen und Professionen betrachtet und ist damit auch für die Soziale Arbeit von grundlegender Bedeutung.

dass es innerhalb der Sozialen Arbeit vielfältige Reaktionen auf die und Auseinandersetzungen mit den gesellschaftlichen Veränderungen seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. gibt. Dieser Aspekt ist in Kapitel 4.1.3 näher zu beleuchten. Auch hier wird – analog zu Kapitel 4.1.1. – der Fokus auf die Auseinandersetzung innerhalb der Sozialen Arbeit mit der Lohnarbeit gelegt werden. Es wird gezeigt, dass viele der Reaktionen weiterhin in der geschilderten Tradition, also der engen Verbindung von Sozialer Arbeit und Lohnarbeit, verbleiben und sich nach wie vor an der Norm der Lohnarbeit orientieren.

Kapitel 4.2 stellt in gewisser Hinsicht einen Bruch dar; ein Bruch sowohl im thematischen Fortgang der Arbeit als auch mit den üblichen Gepflogenheiten im Rahmen einer solchen Arbeit. In diesem Kapitel sollen zwei fiktive Lebensgeschichten aus der Literatur ausgeführt werden, die es ermöglichen, die in Kapitel 4.1 entwickelten Gedanken auf konkrete „Fälle“ zu beziehen. Dabei handelt es sich um die von Hans Giebenrath, Protagonist in Hermann Hesses *Unterm Rad*, und Andres Egger, Hauptperson in Robert Seethalers *Ein ganzes Leben*. Beide fiktive Lebensgeschichten sind – unabhängig vom Entstehen und Erscheinen der Bücher – vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesiedelt und damit in einer Zeit, in der Soziale Arbeit bei weitem keine solche Verbreitung erfahren hatte, wie dies gegenwärtig der Fall ist. Damit könnte die Möglichkeit verbunden werden, auch alternative Entwicklungen innerhalb der Sozialen Arbeit denkbar zu machen und den tatsächlichen Entwicklungen entgegenzustellen. Ein solches Verfahren kann nicht in gleichem Maße wie das in den übrigen Kapiteln praktizierte auf Quellen gestützt werden, sondern besitzt vielmehr notwendig spekulativeren Charakter. Die von Hesse und Seethaler präsentierten „Fallgeschichten“ sollen es darüber hinaus ermöglichen, die bis dahin dargestellten Entwicklungen vor dem Hintergrund individueller Perspektiven zu betrachten und damit einen wichtigen Aspekt in den Fokus zu rücken, der auch für Adorno von immenser Bedeutung war: die Orientierung am Subjekt – nicht zuletzt auch im Bereich der Pädagogik und Bildung, der zu den Hauptthemen des Romans³¹ von Hesse zählt. Die Idee der Fokussierung der subjektiven Seite ist angesichts aktueller Tendenzen in der Sozialen Arbeit besonders hervorzuheben, in denen „[d]er

31 Aktuelle Veröffentlichungen weisen *Unterm Rad* als Erzählung aus. Die Erstveröffentlichung erfolgte jedoch unter dem Prädikat des Romans (vgl. Esselborn-Krumbiegel 2017: 72). Hempfer zufolge haben Gattungsbezeichnungen ohnehin nur begrenzte Aussagekraft (vgl. Hempfer 2018: 193), zumal sich auch ein Roman durch eine erzählende Grundhaltung auszeichnet (vgl. ebd.: 201).

Bezug auf einzelne Menschen in ihrer leiblichen und seelischen Not, der Versuch, den einzelnen Fall zu verstehen und diesem Entwicklungen zu ermöglichen“ (Winkler 2015: 218), verloren zu gehen droht. Die Notwendigkeit dieser Orientierung an individuellen Bedürfnissen wird also in der vorliegenden Arbeit auch durch Rückgriff auf die erwähnten literarischen Beispiele verdeutlicht.

In Kapitel 4.3 werden die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse nun auf ihre Anschlussfähigkeit an aktuelle Diskurse in der Sozialen Arbeit, genauer: in einer sich selbst als kritisch verstehenden Sozialen Arbeit, hin untersucht. Mögliche Anknüpfungspunkte gibt es hier einige: So existieren Arbeitskreise zum Thema kritische Soziale Arbeit, im Springer Verlag für Sozialwissenschaften gibt es eine eigene Schriftenreihe – Kritik scheint also innerhalb von Profession und Disziplin³² durchaus verbreitet zu sein. Anhorn und Stehr verweisen in diesem Zusammenhang auf eine lange Tradition der Herrschaftskritik in der Sozialen Arbeit und ihrer Vorläufer (vgl. Anhorn/Stehr 2018: 343), beklagen jedoch eine zunehmende begriffliche Diffusion. Als wesentliches Merkmal einer kritischen Sozialen Arbeit bestimmen die Autoren, dass diese sich nicht an einer gelingenden Praxis orientieren, sondern vor allem auf die Betrachtung der Wechselwirkungen von Theorie und Praxis ausgerichtet sein soll (vgl. ebd.: 352). Ferner gehe es um eine theoretische Analyse gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse (vgl. ebd.: 352f.) – ein Punkt, den auch Bettinger unterstreicht (vgl. Bettinger 2013: 101f.). Seithe betont die Verstrickung Sozialer Arbeit; diese sei „eingebunden und eingewickelt in die neoliberalen Verhältnisse“ (Seithe 2012: 17), weshalb eine kritische Soziale Arbeit diese Verbindungen analysieren und der etablierten eine andere, eben eine kritische Soziale Arbeit entgegensetzen müsse.

32 Die Unterscheidung zwischen Disziplin und Profession Sozialer Arbeit wird häufig gleichgesetzt mit einer Unterscheidung zwischen Theorie, die dann in der Disziplin „bearbeitet“ werden soll, und Praxis, deren Ort dann die Profession ist (vgl. Müller 2012: 955f.). Dass dies so einfach nicht ist, zeigt Müller, wenn er den engen Zusammenhang theoretischer und praktischer Aspekte aufzeigt (vgl. ebd.: 958f.). Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis ist auch und gerade in der Sozialen Arbeit komplizierter als die einer bloßen Gegenüberstellung und mithin Gegenstand einiger Debatten (vgl. May 2010: 22ff.). Entsprechend kann auch hier keine Lösung präsentiert werden; im Rahmen dieser Arbeit kann lediglich ein pragmatischer Umgang mit dieser offenen Frage gepflegt werden. So soll die von Müller präsentierte Gegenüberstellung zwar grundsätzlich übernommen werden; die vielfältigen Vermittlungen zwischen wissenschaftlicher Reflexion und beruflichem Handeln sind jedoch unbedingt immer mitzudenken.

Aufgrund der von Anhorn und Stehr angedeuteten verbreiteten Bezugnahme auf Kritik als wesentliches Element Sozialer Arbeit muss für die vorliegende Arbeit eine Einschränkung hinsichtlich der zu betrachtenden Literatur vorgenommen werden. Dabei erscheint es sinnvoll, sich auf Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Widersprüche* zu konzentrieren: Ziel dieser Zeitschrift ist es laut Selbstbeschreibung, dazu beizutragen, „die materiellen Errungenschaften des Bildungs- und Sozialbereichs zu verteidigen, dessen hegemoniale Funktion zu kritisieren und Konzepte zu ihrer Überwindung zu konkretisieren“ (*Widersprüche* o. J.: o. S.) sowie „eine sozialistische Perspektive im Bildungs- und Sozialbereich“ (ebd.) auszuformulieren; auch findet sich hier ein Zitat aus dem *Manifest der Kommunistischen Partei* von Marx und Engels. Dies ist kein Zufall: Schließlich geht die *Widersprüche* auf das *Sozialistische Büro* zurück, das sich in den 1970er Jahren der Suche nach „einer eigenständigen politischen Position zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten“ (Becker 2017: 166) verschrieben hatte, dabei aber auch radikaldemokratische Positionen inkludierte (vgl. ebd.). Es entstand eine enge Vernetzung zu den Ende der 1960er Jahren entstandenen *Arbeitskreisen Kritische Sozialarbeit*, sodass hier eine Tradition des Zusammenwirkens zwischen Sozialer Arbeit einerseits und theoretischer und praktischer Suche nach politischen bzw. gesellschaftlichen Alternativen andererseits entstand (vgl. Wagner 2009a: 166). Insofern ist davon auszugehen, dass es sich bei der angestrebten „sozialistischen Perspektive“ um eine nicht dogmatisch enggeführte Lesart marxischer Theorie handelt, die Raum für alternative Interpretationen wie diejenige der Kritischen Theorie lässt. Aufgrund der klaren Positionierung hinsichtlich einer kritischen Analyse gesellschaftlicher Zustände, der expliziten Bezugnahme auf Marx (und damit einen der wichtigsten soziologischen und philosophischen Einflüsse Adornos) sowie der zu vermutenden Offenheit in der Interpretation sind einige thematische Überschneidungen zwischen den in der vorliegenden Arbeit herausgearbeiteten Themen und den Diskursen innerhalb der Zeitschrift zu erwarten, die durch intensive Lektüre ausgearbeitet werden sollen – auch um den Bogen von Adorno in die Gegenwart der Sozialen Arbeit zu schlagen.

Den Abschluss der Arbeit wird ein Fazit mit eingeschlossenem Ausblick bilden, in dem zum einen die Ergebnisse der Arbeit noch einmal kurz präsentiert und zum anderen Schlussfolgerungen für Theorie und Praxis einer kritischen Sozialen Arbeit aufgezeigt werden.

In dieser Arbeit werden Fragen der (politischen) Ökonomie einen breiten Raum einnehmen. Auch wenn diese ohne Zweifel einen immensen Einfluss auch auf Soziale Arbeit ausübt, sollte das jedoch keinesfalls zu

dem Schluss verleiten, „dass in erster Linie die politökonomische Dynamik Anlass zu ‚sozialpolitischen Massnahmen‘ und – in Ableitung – zur Tätigkeit ‚Soziale Arbeit‘ gibt“ (Wallimann 2000a: 26). Dies wird auch bei der Beschäftigung mit der Kritischen Theorie Adornos deutlich werden – gerade hinsichtlich der Bereiche Bildung und Erziehung.³³ So ist deren Aufgabe, Menschen zu Mündigkeit und damit auch zur Realitätsprüfung zu befähigen, notwendig mit gesellschaftlicher Anpassung verbunden. Dies ist allerdings kein Argument gegen Bildung: „Insofern liegt im Begriff der Erziehung zu Bewußtsein und Rationalität von vornherein eine Doppelschlächtigkeit. Vielleicht ist sie im Bestehenden nicht zu bewältigen; jedoch dürfen wir ihr nicht ausweichen.“ (Adorno 1971: 109) Damit wird es aber zur Aufgabe von Erziehung und Bildung, sich der eigenen Voraussetzungen und Konsequenzen zu vergewissern – die vorliegende Arbeit soll einen Teil dazu beitragen.

33 Adornos Verwendung der Begriffe Erziehung, Bildung und Pädagogik lässt den Schluss zu, dass er selbst keine konsistente Trennung zwischen diesen vornahm (vgl. etwa Adorno 1971: 105). Wenn er schreibt, dass Erziehung auch „allgemeine Aufklärung“ (Adorno 2018c: 677) meint, wird auch der altersgruppenübergreifende Anspruch seiner Auseinandersetzung mit Fragen von Erziehung und Bildung deutlich.