

Lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?

Reflexionen mit und über Theodor W. Adorno

JOSÉ A. ZAMORA

Die Frage „lässt sich Kapitalismus immanent kritisieren?“, die diesem Beitrag den Titel gibt, könnte den Eindruck erwecken, dass sie den Gegenstand der Kritik als gegeben voraussetzt und dass es nur darum geht, sich darüber Klarheit zu verschaffen, ob er sich immanent kritisieren lässt. Erst die begriffliche Bestimmung dessen, was Kapitalismus sei, erlaubt eine Antwort auf die Frage, ob und welche Kritik möglich ist. Dass „der“ Kapitalismus als System sich nicht empirisch erkennen lässt, steht außer Frage sowohl für diejenigen, die daraus die Unmöglichkeit einer Theorie des Kapitalismus ableiten, als auch für die, die diese noch für möglich halten. Unter letzteren, wie bekannt, scheiden sich die Geister, wenn es darum geht, die Grundsätze einer (kritischen) Theorie kapitalistischer Gesellschaftsformation zu bestimmen, wenn es also um die alte „Systemfrage“ geht (Dörre et al. 2009: 14). Die Vielfalt theoretischer Ansätze kann hier nicht einmal skizzenhaft präsentiert werden, obwohl sie in der gegenseitigen Auseinandersetzung um Kritik eigene Konturen und vielleicht auch Argumentationskraft gewinnt (Jaeggi/Wesche 2009). Auch nicht thematisiert werden kann, wie eine politische Vorentscheidung für oder gegen die Notwendigkeit einer Systemüberwindung auf die Theoriebildung zurückschlägt. Hier sollen die theoretischen Potentiale von Adornos Ansatz einer immanenten Kritik des Kapitalismus im Kontext der neuen Diskussionen um Kapitalismuskritik analysiert werden.

1. KAPITALISMUS, KRISE UND KRITIK

Die Frage nach dem Verhältnis von *Kapitalismus* und *Kritik* hat Hochkonjunktur, zumindest seit der letzten Finanzmarktkrise und ihren anhaltenden Folgen. Die enormen Dimensionen der Krise lassen weder die multiplen, sich gegenseitig bedingenden Widersprüche des neoliberalen Finanzmarktkapitalismus als vorübergehende Störungen relativieren (Bader u.a. 2011), noch lässt sich die Furcht vor einer umfassenden Krise der kapitalistischen Gesellschaftsformation beschwichtigen (Kurz 2013: 203ff.; Zamora 2009; 2012). Schien der Zusammenbruch des Sowjetischen Blocks Ende der achtziger Jahre einen definitiven Umschlag der Kapitalismuskritik von einer Kritik am „System“ in eine Kritik der von ihm verursachten „Pathologien“ (Honneth 1994, 2007) bzw. in die Verteidigung einer „europäischen“ Sozialen Marktwirtschaft gegenüber dem „amerikanischen“ liberal-kompetitiven Modell besiegelt zu haben, so wird die Systemkritik nun wieder, wenn auch nur zaghaft, in die akademische Diskussion aufgenommen (Streeck 2013). Obwohl das Ohnmachtsgefühl und der Eindruck der Alternativlosigkeit nicht nachgelassen haben, wird das Verlangen nach einer radikalen Alternative doch stetig lauter.

In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, dass der Kritik-Begriff selbst in die Diskussion einbezogen wurde (vgl. Ludwig 2013; Dörre et al. 2009; Jaeggi/Wesche 2009; Forst et al. 2009; Celikates 2009; Demirović 2008; Eickelpasch 2008). Auch wenn die Notwendigkeit der Kritik nicht oder nur selten in Frage steht, scheiden sich die Geister, wenn es darum geht, Zweck, Reichweite, Begründbarkeit oder Praxisbezogenheit der Kritik zu bestimmen. Für einen wichtigen Teil der Kapitalismuskritiker bzw. Kapitalismusreformer in der Nachfolge Jürgen Habermas steht die Frage nach der Begründung der Kritik im Mittelpunkt. Kritische Theorie des Kapitalismus muss jedenfalls ausweisen können, vor welchem ethisch-moralischen Horizont man ihn kritisieren kann. Der Hauptvorwurf an die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos, um die zwei wichtigsten Vertreter zu nennen, lautet gerade, dass ihre Gesellschaftskritik den Maßstab der Kritik nicht ausweisen konnte, so dass sie letztendlich total wurde und sich selbst desavouierte bzw. ad absurdum führte. J. Habermas unterscheidet zwischen Ideologiekritik im traditionellen Sinn und einer Ideologiekritik sozusagen zweiten Grades. Während der erste Typ den Anspruch der bürgerlichen Ideale auf universelle Geltung zwecks der Kritik ihrer *Vermi-*

schung mit Macht gegen jene selbst wendet und so ihr Vernunftpotential voraussetzt und bestätigt, wird der Ideologieverdacht im zweiten Typ (im Anschluss an Nietzsche) total, wendet sich gegen die Ideologiekritik selbst und erliegt so einem „performativen Widerspruch“ (Habermas 1988a: 145). Er expliziert anhand von Marcuses „Philosophie und Kritische Theorie“ den geschichtsphilosophisch fundierten Begriff „immanenter Kritik“, den angeblich auch Horkheimer und Adorno im selben Sinne vertreten haben sollen und der zur einer ausweglosen Radikalisierung geführt habe (Habermas 1988b: 559ff.). Dieses Argument wird in der gleichen Form oder mit kleinen Abweichungen von all den Sozialphilosophen oder Gesellschaftstheoretikern wiederholt, die auf eine normative Fundierung der Kritischen Theorie aus sind (vgl. z.B. Honneth 1982, 1986, 1999).

Zum Totalisierungsvorwurf im Zusammenhang mit der Begründungsproblematik Kritischer Theorie gesellt sich oft die Problematisierung eines angeblich damit sich anmeldenden Privilegs des Ideologiekritikers, die auf die Frage hinausläuft, wie er denn sehen kann, was sich aus der Akteursperspektive nicht sehen lässt (Celikates 2009: 39ff; vgl. Luhmann 1990). Darf Kritische Theorie sich nicht als privilegierte Einsicht in die Konstitution und die Reproduktion strukturell verursachter allgemeiner Verblendung missverstehen, dann soll sie nicht nur die Kriterien der Kritik ausweisen können, sondern auch diese Kriterien aus einer vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Instanz entwickeln. Den schmerzhaft erfahrenen Bruch von Theorie und Praxis, der der Kritischen Theorie mit der weitgehenden Integration des Proletariats, im Unterschied zu Lukács, zum immer wiederkehrenden Problem wurde, verwandeln die paternalistischen Advokaten der Akteursperspektive in das klare Zeichen einer theoretischen Überheblichkeit, es besser zu wissen als die ideologisch befangenen Akteure selbst. Die These einer vollständigen Integration versperre die Einsicht in die reflexiven Fähigkeiten der Akteure, als deren Fortführung sich dann die Kritische Theorie zu verstehen habe.

Ob die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos eine prinzipielle Kritikfähigkeit der Akteure negiert hat, soll weiter unten erläutert werden. Die Rückbindung der Gesellschaftskritik an die alltäglichen Praxen der Kritik läuft jedoch Gefahr, ihre soziostrukturell bedingten Blockierungen auszublenzen bzw. nicht genügend in Rechnung zu stellen. Das normative Selbstverständnis einer Gesellschaft, das implizit von den Akteuren in Anspruch genommen wird, wenn sie konkrete Missstände thematisieren, muss

im Zusammenhang mit den kapitalistischen Konstitutionsbedingungen von Subjekt und Gesellschaft analysiert werden, zu deren Kritik dieses Selbstverständnis per se nicht befähigt. „Wenn die Anerkennungsbeziehungen für Zustimmung sorgen und damit zum Funktionieren der von Machtbeziehungen geprägten Institutionen beitragen, stellt dies das transzendierende Potential der Anerkennungsnormen ebenso wie das der Selbstbilder und (Identitäts)Ansprüche, um deren Anerkennung gerungen wird, doch erheblich in Frage“ (Mohan/Keil 2012: 258). Es genügt nicht, den von Gesellschaft und Akteuren geteilten normativen Horizont gegen seine reale Eskamotierung zu mobilisieren. Darüber hinaus muss Kritische Theorie zum Verständnis der gesellschaftlichen Prozesse beitragen, die jene Konstitutionsbedingungen naturalisieren und den Zwang der gesellschaftlichen Verhältnisse über jeden Rechtfertigungsbedarf stellen.

Es kann deshalb auch nicht nur darum gehen, eine gerechte, normativ begründete Entsprechung von Arbeitsverausgabung und Konsumgütern/Sozialleistungen durch die wertfreien Medien „Geld“ und „Macht“ einzufordern, die dann durch den „Kampf um Anerkennung“ tendenziell zu erreichen sein wird. Vielmehr müsste die gesellschaftliche Form kritisch aufgeklärt werden, unter der die Arbeit zur Ware wird, denn nur so kann der Widerspruch zwischen der Oberfläche der Zirkulation in der kapitalistischen Gesellschaft und den gesellschaftlichen Verhältnissen zur Darstellung kommen, die sie konstitutiv produzieren. Es geht letztendlich nicht (nur) darum, die einzelnen Akte des Austausches zwischen Kapital und Arbeit unter normativem Gesichtspunkt zu beurteilen, sondern darum, die Konstitutionsbedingungen dieses „Äquivalententauschs“ zu durchleuchten, denn nur so kann das Kapital als ein gesellschaftliches Verhältnis entschlüsselt werden.

Der Perspektivenunterschied zwischen der Kritischen Theorie und ihren selbsternannten kritischen Fortführern erschöpft sich also nicht in der Diskussion um die Fähigkeit der Akteure zur Selbstaufklärung und die Bedeutung dieser Fähigkeit für die Begründung Kritischer Theorie, sondern betrifft vor allem das, worüber sie sich aufzuklären haben. Der entscheidende praktische Widerspruch, an dem sich Gesellschaftskritik entzündet, ist nicht der zwischen gelingender Selbstverwirklichung und ihrer strukturell bzw. institutionell verursachten Störung, sondern derjenige, der aus der Verkehrung der Praxis der Akteure durch ihre Vermittlung über das Kapitalverhältnis entsteht. Leiderfahrungen ergeben sich nicht nur aus enttäuschten

Erwartungen in der Zirkulationssphäre, sondern auch aus der Verkehrung der Praxis unter der Kapitalform. Deshalb lassen sie sich nicht einfach weg therapieren. Therapie ist prinzipiell keine Kritik. Welche Deutung die Leidenerfahrungen erhalten und welche Perspektiven ihrer möglichen Überwindung sich abzeichnen; genau das ist es, was die Kritische Theorie als kritisch definiert. „Obwohl sie mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt bricht, diese als Täuschungen kritisiert und sogar aus der Verfasstheit der sozialen Welt heraus erklärt, kann sie selbst noch bestimmen, wie diese kritische Perspektive auf die bestehenden Deutungen und die Verfasstheit der sozialen Welt in ihrem Gegenstand selbst verankert ist: als Deutung von Erfahrungen praktischen Scheiterns. Eben als Ausdruck des Bedürfnisses, Leiden beredt werden zu lassen.“ (Bandelin 2011: 576).

2. GESELLSCHAFTLICHE OBJEKTIVITÄT: GESELLSCHAFT ALS VERKEHRUNG

In Adornos Verständnis lässt sich der Erfahrungsbegriff vom Begriff der Gesellschaft als verselbständigter, vorrangiger Struktur nicht trennen. Das ist der entscheidende Punkt: die Verselbständigung der gesellschaftlichen Objektivität gegenüber den menschlichen Handlungen, denen sie entsprungen ist. Kapital als verselbständigtes Verhältnis. Hier steht Adornos Gesellschaftstheorie in Kontinuität mit dem Marxschen Kritikbegriff, der sich Einsicht in die kapitalistischen Bewusstseins- und Praxisformen von der Erkenntnis der Logik der Produktion und Reproduktion gesellschaftlicher Verkehrung verspricht (Meyer 2005: 67). Die theoretische Explizierung bzw. die normative Rekonstruktion der Binnenperspektive der Beteiligten laufen Gefahr, den „Schein der Zirkulation“ zu verdoppeln. Lässt sich wirklich aus den Handlungen der Individuen die sie konstituierende Einheit der Gesellschaft bruchlos rekonstruieren? Nicht, wenn gesellschaftliche Objektivität in der kapitalistischen Gesellschaft unter der Warenform und der Dynamik des Kapitals durch Verselbständigung und Verkehrung entsteht, und d.h.: verdinglichend, destruktiv-expansiv, antagonistisch und krisenhaft, was Menschen und Natur durch etwas mehr als „Pathologien“ zu spüren bekommen. Das bedeutet aber nicht, dass Adorno dem Strukturalismus das Wort redet. Die Autonomie der Sozialprozesse ist kein An-sich. Gesellschaft ist keine Substanz, sondern Vermittlung, und wie weiter unten zu er-

läutern sein wird, gilt es, sie sowohl in ihrer totalisierenden Tendenz als auch in ihrer inneren Widersprüchlichkeit ernst zu nehmen (Adorno 1962: 564). Die Erfahrung, die einer Kritischen Theorie der Gesellschaft zugrunde liegt, ist die vom „Vorrang der Struktur“, die es theoretisch einzuholen gilt (Adorno 1968: 357). Sie ist aber immer noch Erfahrung von Individuen, die im Leid den Vorrang der Struktur als Verkehrung identifizieren können. Die begriffliche Bestimmung dessen, wie sich beide zueinander verhalten, unterscheidet die verschiedenen Theorieansätze.

In diesem Zusammenhang sind die konstitutionstheoretischen Defizite der Differenzierungs- und Systemtheorien von unterschiedlichen Autoren überzeugend dargelegt worden. J. Habermas z.B. versucht die Verselbständigung der Subsysteme „Wirtschaft“ und „Verwaltung“ mittels des Begriffs *Steuerungsmedien* zu erklären, der aus der funktionalistischen Theorie gesellschaftlicher Differenzierung stammt (Meyer 2005: 175ff; Pahl 2004). Mit diesem Begriff versucht er die modern-kapitalistische Kluft zwischen der Intentionalität der Handlungssubjekte und den dieser Intentionalität nicht zuzuschreibenden Folgen der Handlungen (Habermas 1988b II: 226), aber auch die Subsumtion der Lebenswelt unter Systemimperative theoretisch zu bestimmen. Es geht also auch bei der Theorie des kommunikativen Handelns um dasselbe Problem von Verselbständigung der strukturellen Objektivität, das nun als Systemintegration theoretisch angegangen wird (vgl. Habermas 1986: 383-386). J. Habermas beschreibt den Verselbständigungsprozess der Subsysteme und die Bildung von nichtsprachlichen Steuerungsmedien als „Entlastung“ der Handlungskoordination von Subjekten in hochdifferenzierten und arbeitsteilig komplexen Gesellschaften. Das wird erst möglich durch die Entpolitisierung und Demoralisierung von sozialen Bereichen, in denen eine normfreie Gesellschaftlichkeit herrscht. Das Problem entsteht, wenn diese Medien eine Zumutung bzw. Überbeanspruchung erleiden, so dass sie zunehmend in die kommunikativen bzw. sprachlich vermittelten Bereiche der Lebenswelt eingreifen. J. Habermas glaubt, damit eine Alternative zum Marxschen Kapitalbegriff oder zu Adornos Totalitätsbegriff in der Hand zu haben, die offensichtlich zum sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat besser passt als der Antikapitalismus seiner Vorgänger (Habermas 1988b II: 508). Abgesehen davon, dass das sozialdemokratische Projekt von seinen erklärten Vertretern inzwischen selbst zu Grabe getragen wurde (Demirović 2013) und dass die politische Plausibilität des Habermaschen Ansatzes dadurch in Mitleidenschaft gezogen wurde,

bleiben die Konstitution und das Funktionieren der Steuerungsmedien weitgehend im Dunkel.

Anscheinend hat der objektive Verselbständigungsprozess mit einer eigenen Struktur nichts zu tun. Er markiert ausschließlich eine zufällige Reifizierung der Rationalität von Handlungssubjekten, die aus handlungstheoretischer Perspektive *paradox* erscheinen muss, denn es ist die Rationalisierung der Lebenswelt selbst, die die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme ermöglicht, die sich dann – „einmal verselbständigt“ – dieser Lebenswelt gegenüber destruktiv verhalten (Habermas 1988b II: 277). Wenn also weder die Entkopplung und Ausdifferenzierung noch die Entlastung der systemischen bzw. sozialen Integration durch normfreie Steuerungsmechanismen bzw. Kommunikationsmedien prinzipiell für die Kolonialisierung verantwortlich gemacht werden können, warum wird dann die Mediatisierung der Lebenswelt zur Kolonialisierung? Ohne die innovativen und emanzipatorischen Leistungen des über das Medium Tauschwert gesteuerten Systems zu verkennen, führt Marx jedoch die Verselbständigung und die Entkopplung der selbstgesteuerten Subsysteme auf die Eigenlogik der Kapitalverwertung zurück und versucht, den Grund der diese Verwertung begleitenden sozialen Krisen im Doppelcharakter der Arbeit zu ergründen. J. Habermas gesteht der Marxschen Werttheorie zu, dass es ihr gelingt, die zwei Perspektiven zu vermitteln, die er stets auseinanderzuhalten bemüht ist und über den Begriff Kolonialisierung aufeinander beziehen will, nämlich die des Systems und die der Lebenswelt. Denn diese Theorie vereint in sich die Erklärung der kapitalistischen Produktionsweise als Selbstverwertung des Kapitals und als Klassenverhältnis: „In werttheoretischen Begriffen lässt sich das für die Produktionsweise fundamentale und im Arbeitsvertrag institutionalisierte Verhältnis des Tausches von Arbeitskraft gegen variables Kapital *gleichzeitig* als *Steuerungsmechanismus* eines selbstgeregelten Reproduktionsprozesses wie auch als ein *Reflexionsverhältnis* erklären, das den gesamten Akkumulationsprozess als einen versachlichten, anonym gewordenen Prozess der Ausbeutung verständlich macht“ (Habermas 1988b II: 492).

Darin besteht für Habermas aber die Stärke und zugleich die Schwäche der Werttheorie: in der Verknüpfung von System- und Handlungstheorie. Denn die systemische Abstraktion wird als Verdinglichung/Ausbeutung von in der Lebenswelt verankerten Handlungen/Menschen aufgefasst. „Die *Zweisprachigkeit der theoretischen Darstellung* gibt der dialektischen Be-

griffligkeit, in der Marx System- und Handlungstheorie zusammenzwingt, ihre kritische Pointe“ (Habermas, 1988b II: 498). Damit wird ein logischer Zusammenhang zwischen beiden Bereichen vorausgesetzt, der, ohne auf empirische Studien der Abstraktionsprozesse zurückgreifen zu müssen, das kapitalistische System als Selbstverwertungsprozess des Kapitals in eine Totalität verwandelt, die die Klassenverhältnisse fetischisiert und anonymisiert. Nach Habermas verkennt Marx dadurch die Leistung des kapitalistischen Systems bezüglich der Steuerungsmöglichkeiten wirtschaftlicher und administrativer Komplexitätssteigerung, die sich nicht mit den Klassenverhältnissen identifizieren. Dadurch wird nicht zwischen Systemdifferenzierung und den klassenspezifischen Formen ihrer Institutionalisierung unterschieden, woran die „Dialektik“ angeblich schuld ist. Dem gegenüber, behauptet Habermas, beschränkt der sozialstaatliche Kompromiss die Klassenstruktur im Tauschwertmedium auf einen normfreien Mechanismus zur Steuerung der materiellen Reproduktion. Daher soll die Tauschwerttheorie nicht mehr in der Lage sein, die Verdinglichungsphänomene im Spätkapitalismus richtig zu analysieren.

J. Habermas verliert aus den Augen, dass die Realabstraktionen sowohl die Produktions- als auch die Zirkulationsordnung bestimmen. Wenn man dies berücksichtigt, bedeutet die Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Arbeit sowie der Doppelcharakter der Waren bei Marx nicht ihre Hypostasierung in zwei Reichen, sondern den Versuch, ein als naturwüchsig erscheinendes Tauschverhältnis als ein geschichtlich entstandenes und veränderbares Verhältnis aufzuzeigen. Die Werttheorie zeigt, dass dieses Tauschverhältnis im kapitalistischen System notwendigerweise mit Eigentums-, Aneignungs- und Entscheidungsungleichheit einhergeht. Was Habermas als einen Prozess der Entlastung der Interaktion durch das Medium „Geld“ interpretiert, legt Marx und mit ihm Adorno als ein Verdecken konkreter, durch Herrschaft bestimmter sozialer Beziehungen aus, wobei Adorno im Gegensatz zu Marx die gegenseitige Bestimmung jenes Prozesses mit den Strukturen instrumentellen bzw. identifizierenden Denkens hervorhebt. Damit soll der Schein der Naturwüchsigkeit der Ökonomie *und* der des Identitätsdenkens durchbrochen werden. Da aber Habermas den Bereich der materiellen Reproduktion, der Naturaneignung, als normfrei erklärt und die Naturbeherrschung dem tauschwertgesteuerten wissenschaftlich-technischen Komplex überantwortet, verstärkt er den Schein der Naturwüchsigkeit historisch entstandener und konkreter Formen der instru-

mentellen Erkenntnis und Unterwerfung der Natur. Wie strukturelle Gewalt und objektive Zwänge entstehen und sich reproduzieren, bleibt dann im Dunkeln. Dunkelheit, die nur dichter und undurchdringlicher wird, wenn kapitalistische Wirtschaft wesentlich als Markt verstanden und dieser als „Anerkennungsordnung“ bzw. „Dispositiv der Wertschätzung“ missdeutet wird (Fraser/Honneth 2003; Honneth 2011: 317ff.). Diese theoretische Entwicklung kommt einem Verzicht gleich, den Systemcharakter moderner Gesellschaften zu begreifen.

3. DAS VERALTEN DER KAPITALISMUSKRITIK?

Es wird generell anerkannt, dass wir uns mit einer außerordentlich großen Kapazität der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft konfrontiert sehen, nicht nur theoretische wie praktische Kritikbewegungen zu neutralisieren, sondern sie sogar umzufunktionieren und für die Reproduktion des Systems nutzbar zu machen (Boltanski/Chiapello 2003). Viele Diagnosen über die Vergeblichkeit der Kritik scheinen dem Diktum Adornos neue Aktualität zu verleihen: „Kein Standort außerhalb des Getriebes lässt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre“ (Adorno 1968: 369). Diese Aktualität sollte aber nicht die Sicht auf die tiefen Veränderungen versperren, die sich in den letzten 40 Jahren ereignet haben. Wir stehen vor einer beispiellosen „Durchkapitalisierung der Welt“ (Hirsch 1990), die nicht nur eine räumlich vollständige Ausweitung des Kapitalverhältnisses auf den ganzen Planeten vollzogen, sondern auch eine Intensivierung der Unterwerfung alter und neuer Lebens- und Gesellschaftsbereiche durchgesetzt hat durch eine ungeheure Transformation der Vergesellschaftungsformen, Ungleichheitsstrukturen und Technologien. Den neuen Tendenzen und der tiefgreifenden Veränderung warenförmiger Vergesellschaftung ist Rechnung zu tragen, ohne die Kontinuität der Warenförmigkeit und ihre bestimmende Bedeutung außer Acht zu lassen. Vielmehr wäre aufs Neue das Kapitalverhältnis in den neuen gesellschaftlichen Prozessen festzumachen und aufzuzeigen. Exklusion gegen Subsumtion, Selbstkontrolle gegen Disziplinierung, Überforderung gegen Unterdrückung, zwanghafte Selbstverantwortung gegen monotone Fließbandarbeit, Flexibilisierung gegen Standardisierung, Individualisierung gegen Autoritarismus usf. auszuspie-

len kann darauf hinauslaufen, den weltweiten Fortbestand der alten Formen von Unterdrückung und Ausbeutung herunterzuspielen bzw. die neuen Formen als Individualisierung und Subjektivierung, wenn nicht als Triumph der Anerkennungsansprüche zu missdeuten.

Modellhaft möchte ich hier Adornos Beitrag zur Eröffnung des 16. Deutschen Soziologentages einbeziehen (Adorno 1968: 354ff.), ohne die Evidenz zu verheimlichen, dass die gesellschaftlichen Entwicklungen, die Adorno vor Augen hatte, durch andere neuere Entwicklungen abgelöst wurden. Entscheidend dabei ist die Herangehensweise Adornos. Er stellt sich die Frage, ob es möglich ist, über denkbare Systematisierungen von Daten hinaus ein ihnen vorgeordnetes System der Gesellschaft theoretisch zu ermitteln. Diese wäre an Strukturgesetzen, d.h. an Tendenzen festzumachen, „die mehr oder minder stringent aus historischen Konstituentien des Gesamtsystems folgen“ (ebd.: 356), wobei weder die Fakten noch die objektiven Gesetze zu fetischisieren wären. Eine selbstkritische dialektische Theorie darf weder die Fakten als voraussetzungslose Gegebenheiten hinnehmen und aus ihnen die Entwicklungsdynamik des Systems abzuleiten versuchen noch die Strukturgesetze, die der Theorie nur im Medium des Allgemeinen zugänglich sind, als von ihrer historisch-gesellschaftlichen Konstitution getrennte Gesetzmäßigkeit hypostasieren. Vor Augen hatte Adorno die ungeheure technische Entwicklung und ihre Wirkung auf die Wertproduktion, die nicht zu leugnende Erhöhung des Lebensstandards breiter Schichten der Gesellschaft und ihre Wirkung auf den Klassengegensatz, die Veränderungen in den Eigentumsverhältnissen und in den Führungskräften der Produktion u.a. Diese Tatsachen verleiten ihn aber nicht zu einer neuen, einstimmigen wissenschaftlichen Systematik, sondern fordern ihn heraus, sie bis in die immer noch widersprüchliche Gesellschaftsstruktur zurückzuverfolgen. Wer soziale Integration mit der Fähigkeit der Subjekte verwechselt, ihr gesellschaftliches Schicksal selbst zu bestimmen, also damit, dass sie wahrhaft Subjekte des gesellschaftlichen Prozesses sind, sitzt einem Irrtum auf. Wer die Schwierigkeiten der Werttheorie verleugnet, die aus den genannten Veränderungen sich ergeben, wird Opfer eines sterilen Dogmatismus. Wie lässt sich aber, fragt Adorno, die Herrschaft über Menschen, die durch den ökonomischen Prozess hindurch ausgeübt wird, „ohne die Verwendung des Schlüsselbegriffs Kapitalismus“ interpretieren (ebd.: 360)?

Diese Herrschaft ist nicht milder geworden, wenn wir uns beispielsweise auf die neuen Subjektivierungsformen durch Techniken des Selbst beziehen, die der Universalisierung der unternehmerischen Rationalität entstammen (Opitz 2004; Bröckling 2007). Die neue Ideologie des „Humankapitals“ verdeckt nur den Zwang des Systems (Pierbattisti 2007a, 2007b; Eichler 2013: 257ff.), die erzwungene Identifikation der Subjekte mit dem Kapital. Desgleichen lässt sich von der Integration der Bedürfnis- und Konsumwelt in die Produktionsplanung sagen. Diese Integration mit dem Reich der Freiheit zu verwechseln, wäre zynisch. Und die Kritik an ihr als Überheblichkeit des Intellektuellen theoretisch, d.h. von der Beobachterperspektive aus zu denunzieren, nicht weniger zynisch. Theoretische Anwaltschaft des *common sense* ist mindestens so paternalistisch wie seine Kritik. Und die Gewalt des Systems durch neue Terminologie nominalistisch zu verdecken hilft auch deren Kritik nicht. Dagegen hält Adorno an der Ohnmacht des Individuums fest als Ausdruck dafür, dass die objektive Abstraktion des Tauschverhältnisses den gesellschaftlichen Lebensprozess immer noch bestimmt. Der Interventionismus des Staates, der auch in der neoliberalen Phase nicht nachgelassen hat, ist kein Beweis für eine Autonomie des Politischen jenseits der Vermittlung. „Nicht enträt es der Ironie“, sagt Adorno, „dass gerade dies kritische Motiv, dass der Liberalismus in seinen besten Zeiten keiner war, heute umfunktioniert wird zugunsten der These, der Kapitalismus sei eigentlich keiner mehr. [...] Das Systemfremde enthüllt sich als Konstituens des Systems, bis in die politische Tendenz hinein“ (Adorno 1968: 368). Wobei sich die universelle Vermittlung nicht ohne Gegentendenz vollzieht, wie Adorno gerade an den Studentenprotesten festzustellen glaubte (vgl. Demirović 1999: 856ff.). Der zur Totalität sich konstituierende Vermittlungsprozess des Tauschprinzips lässt keinen Standort außerhalb des Getriebes zu. „Ideologie heißt heute: die Gesellschaft als Erscheinung“ (Adorno 1951b: 25). Dass aber dieser Vermittlungsprozess blinder, irrationaler Gesetzmäßigkeit gehorcht, widersprüchlich vorangeht und nur unter Zwang Identität mit den ihm Unterworfenen durchsetzt, erlaubt es Adorno, ihn als objektiven Schein begrifflich zu bestimmen. Gesellschaftliche Totalität wird hier nicht affirmativ als ein in sich geschlossenes, deduktives System vorausgesetzt, aus dem alles Konkrete und Singuläre sich ableiten lässt. Die Tendenz zur geschlossenen Totalität verdeckt die Widersprüchlichkeit ihrer gesellschaftlichen Konstitution. Dass die Antagonismen fortbestehen, ermöglicht aber der Theorie, Widerspruch gegen die herrschende Tendenz

zu artikulieren, zur Auflösung des Banns beizutragen. Nicht die Totalität ist das Interesse der Kritischen Theorie, sondern die Einrichtung einer Gesellschaft, „in der das Viele ungefährdet und friedlich miteinander existieren könnte“, wie es in Adornos Diskussionsbeitrag heißt (Adorno 1972: 587).

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie sich kapitalistische Verhältnisse angesichts ihrer tendenziellen Totalisierung und zugleich unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit begreifen lassen. Darin besteht der schwierige und notwendige theoretische Spagat Kritischer Theorie. Der Ausdruck für diesen Spagat lautet „immanente Kritik“, „ein zentraler Begriff der Adornoschen Philosophie“ (Tiedemann 2011: 189). Er entwickelt sein ideologiekritisches Programm „immanenter Kritik“ an verschiedenen Fronten und mit verschiedenen Strategien je nachdem, ob es sich um Ideologien im eigentlichen Sinne oder um kulturindustriell produzierte Verblendung handelt. Sehr früh stand für Adorno jedenfalls fest, dass die Kritik ohne einen Stützpunkt außerhalb des Systems auszukommen hat (Adorno 1930: 117). Solange die kapitalistische Warenökonomie herrscht, solange ist der Warenfetischismus objektiver Schein, der alle Glieder der Gesellschaft und jedes Bewusstsein in seinen Bann zwingt. Die Möglichkeit der Kritik innerhalb des Systems ist also stets gefährdet. Sie muss ihre Kraft dem System, das sie bedroht, entnehmen. Sie muss sich der Gefahr aussetzen, die Distanz zu ihm zu verlieren und völlig subsumiert zu werden. Ausgerüstet ist sie lediglich mit dem natürlichen Sensorium, das an dem, was das System den ihm Unterworfenen antut, seine Negativität perzipiert. Dieses Sensorium selbst ist jedoch auch keine Garantie, da man nicht ausschließen kann, dass die auf Leiden reagierenden Innervationen auch noch abstumpfen. Adorno schließt zudem die Möglichkeit transzendentaler Kritikbegründung jeglicher Art aus, die den Intellektuellen vielleicht befriedigt, die aber ebenso ohnmächtig gegenüber dem System bleibt. Eine solche Begründung verschleiert außerdem die Schwäche der Kritik gegenüber dem System, deren einzige Stärke es ist, sich der eigenen Schwäche bewusst zu werden, weil sich an ihr die Stärke des Systems offenbart. Die Negativität des Systems zu begreifen bedeutet daher, des Machtanspruchs der Vernunft gewahr zu werden, der sich im Versuch absoluter Begründung ankündigt und der an der Negativität des Systems teilhat. Ob eine Kritik gelingt oder nicht, kann man deshalb nicht a priori, vernunftimmanent oder durch prozedurale Argumente entscheiden. Die Idee einer unhinterfragbaren Begründung kritischer Vernunft bleibt im Bann der herrschenden Ver-

nunft, die sich selbst begründen will und die dies nur auf Kosten des Konkreten und Geschichtlichen machen kann. Auch eine Begründung der Kritik durch die „Idee der vernünftigen Gesellschaft“, die einer objektiven Vernunft eigen sei, ist für Adorno kein Ausweg.

Th. W. Adorno unterscheidet zwischen einer gesellschaftlichen Situation, in der Ideologien eine Funktion erfüllen, und einer anderen, in der man nicht mehr von Ideologie im eigentlichen Sinn sprechen kann. Wo die sozialen Verhältnisse eine massive Herrschaft ausüben, gibt es keinen Ideologiebedarf mehr. Der Wahrheitsanspruch des Liberalismus erlaubt eine Ideologiekritik, die ihn mit der Realität konfrontieren kann und sowohl die soziale Notwendigkeit der Ideologie wie ihre Unwahrheit argumentativ beweisen kann. Trotzdem kann es in der Ideologiekritik nicht darum gehen, in jenen Ideen geschichtlich zu verwirklichenden Potentialen nachzugehen, als ob die Vernunft autonom etwas in sich besitzt, das realisiert werden kann. Vielmehr ist festzustellen, wie diese Ideen, als Momente der herrschenden Vernunft und mit den herrschenden gesellschaftlichen Tendenzen verflochten, den heutigen Zustand gezeitigt haben, in dem Ideologien überflüssig geworden sind.

Th. W. Adorno sieht insofern in der bürgerlichen Ideologie nicht ein „Zwischenspiel“. Für ihn besteht trotz Differenz eine Kontinuität sowohl zwischen der liberalen Konkurrenz und der tendenziell totalen Subsumtion im Monopolkapitalismus als auch zwischen den liberalen Ideologien und der aktuellen „ideologielosen“ Verblendung. Der Umschlag der liberal-bürgerlichen in monopol- bzw. spätkapitalistische Gesellschaft, der bürgerlichen Ideologie in ideologielose Verblendung, des bürgerlichen Individualismus in Liquidierung des Individuums, der bürgerlichen Kultur in Kulturindustrie, dieser Umschlag ist als „dialektisch“ im eigentlichen Sinn zu interpretieren.

4. PRINCIPIUM SYNTHESIS DER GESELLSCHAFT UND IMMANENTE KRITIK

Es ist bekannt, dass Adorno die konkreten historischen Modi der Kapitalbewegung und deren Vermittlungen durch die sozialen, politischen und kulturellen Kräfteverhältnisse, die vielen Antagonismen und Widersprüche sowie ihre Entwicklungen, Krisen und stabilen Phasen nicht mit derselben

theoretischen Schärfe analysiert hat wie den Hauptwiderspruch, den Kern der Kapitalgesetzlichkeit und ihrer totalisierenden Wirkung, unter denen eine ungeheuerliche Bewegung, eine permanente und komplexe historische Dynamik von technologischer Innovation, sozialem und politischem Wandel und kultureller Pluralisierung stattfindet. Vielleicht ist diese Tatsache seiner tiefen Bindung mit dem philosophischen Idealismus zuzuschreiben. Auszuschließen ist es aber auch nicht, dass Adorno von diesem Kern abhängig gemacht hat, dass nicht nur Teilaspekte, sondern der Kapitalismus als allumfassendes System in seiner Universalität und Partikularität begriffen und deshalb als überwindbares und zu überwindendes soziales Verhältnis bestimmt werden kann – abgesehen von der Frage, ob die prinzipielle Möglichkeit dieser Überwindung hier und jetzt blockiert ist. Die bestimmte, in der Gegenwart eingeschriebene Möglichkeit darf nicht mit der Wahrscheinlichkeit einer radikalen Veränderung verwechselt werden.

Vor 1940 wird der Begriff „Monopolkapitalismus“ in den Texten der Kritischen Theorie benutzt, um die neue Phase des Kapitalismus zu analysieren. Die Antwort auf die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in Europa und den USA war ab dann der von Pollock inspirierte Begriff „Staatskapitalismus“, mit dem man einen postliberalen, autoritären Kapitalismus zu bezeichnen versuchte. Der interne Streit um diesen Begriff im Institut für Sozialforschung ist ausführlich und wiederholt analysiert worden. Die in ihm enthaltene theoretische Wende wird oft für die negative, geschichtsphilosophisch orientierte, vernunftskeptische Umorientierung der Kritischen Theorie verantwortlich gemacht, die die *Dialektik der Aufklärung* beispielhaft repräsentieren soll (Gangl 1998). Meistens wird dann Adorno als alleiniger Erbe dieser Umorientierung nach 1945 dargestellt. Abgesehen davon, ob diese Interpretation der *Dialektik der Aufklärung* zu trifft oder nicht (vgl. Zamora 2004: 125ff.), verdient die Gesellschaftstheorie Adornos trotz gewisser Ambivalenzen neue Aufmerksamkeit, denn neben den nicht zu leugnenden Resonanzen staatskapitalistischer Theoreme und Formulierungen finden wir andere viel interessantere Ausführungen zur immanenten Kritik des Kapitalismus (vgl. Wiggershaus 1987: 66ff.), die nicht auf eine Fortführung der Staatskapitalismustheorie reduziert werden können (vgl. Braunstein 2011). Es geht zunächst um die Bestimmung der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft als vorgeordnetem Ganzen:

„Damit das funktional determinierte Einzelinteresse unter den bestehenden Formen irgend sich befriedige, muss es sich selbst zum Primären werden [...] Solche subjektive Illusion ist objektiv verursacht: nur durch das Prinzip der individuellen Selbsterhaltung hindurch, mit all ihrer Engstirnigkeit, funktioniert das Ganze. Es nötigt jeden Einzelnen dazu, einzig auf sich zu blicken, beeinträchtigt seine Einsicht in die Objektivität, und schlägt darum objektiv erst recht zum Übel an. Nominalistisches Bewusstsein reflektiert ein Ganzes, das vermöge der Partikularität und ihrer Verstocktheit fortlebt; buchstäblich Ideologie, gesellschaftlich notwendiger Schein. Das allgemeine Prinzip ist das der Vereinzelung. Sie dünkt sich das unbezweifelbar Gewisse, verhext darauf, um den Preis ihres Daseins nicht dessen innezuwerden, wie sehr sie ein Vermitteltes sei.“ (Adorno 1970: 306ff.)

Alle Individuen hängen von einer Gesellschaftsorganisation ab, die ihnen vorausgeht und die durch Arbeitsteilung und Produktions- und Verteilungsmechanismen ihre Selbsterhaltung garantieren soll. Die Gesellschaft wird zu einem (negativen) Ganzen erst durch den Antagonismus. Die kapitalistische Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse, die angeblich an der Selbsterhaltung ihrer Mitglieder orientiert ist, ordnet die Selbsterhaltung der Wertvermehrung unter und koppelt diese an die Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen, die nicht der notwendigen Arbeitsteilung zuzuschreiben sind. Das Ergebnis dieser Unterordnung ist eine Umkehrung von Zweck (Selbsterhaltung der Individuen und Beseitigung vermeidbaren Leids) und Mittel (gesellschaftliche Organisation) (Adorno 1951a: 13). Diese hört auf, Mittel zu sein. Vielmehr wird die durch Herrschaftsverhältnisse vermittelte Selbsterhaltung zum Mittel der Wertvermehrung (Adorno 1968: 361). Im Kapitalismus findet also eine Umkehrung statt. Die Verwertung vom Kapital wird zum Zweck der Produktion und Verteilung von Gütern und Diensten, angeblich weil dieser abstrakte Mechanismus die effizienteste und sicherste Form ist, die Selbsterhaltung der Individuen und die Reproduktion der Gesellschaft abzusichern. In der Tat werden die Menschen auf den bloßen Kampf um Selbsterhaltung fokussiert und die Autonomie frustriert, die es ihnen erlauben würde, Zwecke jenseits der Selbsterhaltung wirklich zu verfolgen.

Diese Umkehrung drückt sich im Kapital als subjektlosem Subjekt des Gesellschaftsprozesses aus. Für Adorno besteht kein Zweifel daran, dass die gesellschaftliche Objektivität als antagonistische Totalität eine wirkliche Einheit konstituiert, die alle Individuen einschließt. Die Umkehrung im

Kapital bedeutet zunächst eine gegenüber den Individuen verselbständigte Hypostasierung. Dies wird von Adorno und Marx nicht ohne Ironie behauptet, denn ihr Begriff von Gesellschaft zielt auf eine radikale Kritik dieser Verselbständigung der sozialen Synthese ab, die zugleich ideologische Konstruktion und spezifischer Ausdruck des kapitalistischen Wirtschaftsprozesses ist. Unter der Form der Ware bzw. des Kapitals zielt die Produktion nicht nur auf die Schaffung von materiellem Reichtum, sondern auf die Erzeugung von Wert, gemessen an der durchschnittlich aufzuwendenden gesellschaftlichen Arbeitszeit. „Als Fanatiker der Verwertung des Werts zwingt er [der Tauschwert] rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen.“ (K. Marx, zit. in Adorno 1970: 301).

Die Form der Kapitalreproduktion, in der die direkten Herrschaftsbeziehungen sich in abstrakte verwandeln, ist wahrhaft eine verkehrte Welt in dem Sinne, dass die Kapitalverwertung sich durch die sie absichernden Handlungen und in ihnen gegenüber den handelnden Individuen verselbständigt und sie beherrscht. Der Zweck der Produktion tritt den Produzenten als eine externe Notwendigkeit entgegen: abstrakter Zwang. Diese neue Beherrschungsform wird von den spezifischen Modalitäten gesellschaftlicher Praxis konstituiert, ist aber nicht auf die Beherrschung von bestimmten sozialen Gruppen durch andere zu reduzieren. Die abstrakte Form der Beherrschung durchs Kapital bestimmt zunehmend die Ziele und Mittel eines großen Teiles der gesamten menschlichen Aktivität. Ware und Kapital sind partikulare und naturwüchsige Formen allgemeiner gesellschaftlicher Vermittlung.

Kapitalismus bedeutet also die Schaffung eines historischen Subjekts, des Kapitals, dessen eigene Dynamik in der Selbstverwertung besteht. In ihm kann es aber keine Entsprechung von soziohistorischem Subjekt und Subjektivität geben. Zudem ist das Proletariat (und die von ihm verrichtete Arbeit) kein externer Punkt, von dem aus sich das System kritisieren ließe (Adorno 1951a: 261). Die Abschaffung des Kapitals würde die Abschaffung des Proletariats und der Arbeit unter der Form bedeuten, die sie als Momente der Kapitalverwertung annehmen. Proletariat und Arbeit sind keine ontologischen Größen, auf denen sich eine neue, versöhnte Totalität unter veränderten Produktionsverhältnissen aufbauen ließe. Der Antagonismus besteht nicht im externen Widerspruch von Kapital und Arbeit. Das war die Fehldeutung des traditionellen Marxismus. Form (Wert und Mehrwert) und Inhalt (Produktion/Arbeit) hätten ein externes, kontingentes Ver-

hältnis. Die Abschaffung des Marktes und des Privateigentums, neue Produktionsverhältnisse würden eine neue, befreite Verwirklichung des Inhaltes mit sich bringen. An dieser Fehldeutung ändert sich auch nichts, wenn der Antagonismus auf andere Begriffspaare verlegt wird: ökonomisches System und Gesellschaft, instrumentelles und kommunikatives Handeln, Markt und Politik usw., als ob sich im zweiten Element des Antagonismus eine transhistorische, externe Instanz festmachen ließe, die dem kapitalistischen Herrschaftsverhältnis vorausginge und auf der sich ein herrschaftsfreies System jenseits des Kapitalismus aufbauen ließe, bzw. von dem aus dem abstrakten Kapitalgesetz Schranken gesetzt werden könnten.

Wenn man sich aber nach dem *principium synthesis* dieser antagonistischen Totalität fragt, tauchen bei Adorno zwei Begriffe auf, die nicht unbedingt gleichwertig sind: Tausch und Wert (Adorno 1993: 57 und 1970: 259; vgl. Görg 2004: 249). In der Werttheorie analysiert Marx die spezifische soziale Form, die die ökonomischen Objekte unter der kapitalistischen Konstitution der Gesellschaft annehmen. Diese Besonderheit besteht darin, dass die sozialen Verhältnisse als verselbständigte ökonomische Prozesse mystifiziert werden, so dass ihrem gesellschaftlichen Charakter unter dem Schein reiner Ökonomie „der soziale Antagonismus“ kassiert wird. Adorno erkennt im Tausch dieselbe „verselbständigte Objektivität“, die im Begriff Kapital ausgedrückt ist und die den Individuen als Zwang gegenübertritt (Adorno 1970: 172). Die verkehrte Welt der gesellschaftlichen Objektivität gründet auf der Tauschabstraktion: „In dessen universalem Vollzug, nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt. Primär ist der Profit.“ (Adorno 1965: 13). Das Tauschprinzip nivelliert und beseitigt die einzigartigen Eigenschaften der gesellschaftlichen Individuen und beeinträchtigt das Verhältnis der Individuen zur Dingwelt. Es reduziert sie auf einen gemeinsamen Nenner und verlangt nach einer universalen und abstrahierenden Gleichwertigkeit. Unter den Tauschbedingungen wird die abstrakte Arbeit, d.h. die historisch spezifische Produktionsform von Waren als Einheit von Gebrauch- und Tauschwert, zur universalen sozialen Form von nützlicher konkreter Arbeit. Die konkrete Arbeit, in durchschnittliche Leistung der Arbeitskraft verwandelt, wird zu einer verdinglichenden Abstraktion der menschlichen Beziehungen, denn die sozialen Verhältnisse der

Dinge entscheiden über den universalen sozialen Charakter konkreter Arbeiten. Die Qualität der Dinge verwandelt sich so in zufällige Erscheinungsform des Tauschwertes. Diese Tauschlogik bestimmt nach Adorno nicht nur die ökonomischen Prozesse, sondern auch das ganze gesellschaftliche Leben. Sie bedeutet die Herrschaft des Allgemeinen (Gesellschaft) über das Singulare (Individuen), durch die sich das Partikulare in der antagonistischen Gesellschaft durchsetzt (Adorno 1969b: 294).

Das Tauschverhältnis besitzt nach Adorno einen universellen Charakter, denn alle anderen Beziehungsformen haben einen sekundären Rang und sind dem Tausch untergeordnet bzw. übernehmen kompensatorische Funktionen, die seine Vorherrschaft verstärken (Adorno 1951a: 259ff.). Auch wenn jedes Individuum für seine Selbsterhaltung von der Teilnahme an der gesellschaftlichen Totalität abhängt: Was durch diese sich durchsetzt, ist die Vorherrschaft des antagonistischen Ganzen über seine Teile (Adorno 1963: 274). Dieser tendenziell totalisierende Charakter findet auch seinen Ausdruck in der organisatorischen und technologischen Integration, was der Begriff der „funktionalen Gesellschaft“ zu bestimmen versucht; eine Integration, unter der jene Vermittlung verschwindet und sich der Erkenntnis zu entziehen droht (Adorno 1968: 369). Warenförmigkeit und Verwaltungsförmigkeit gegeneinander auszuspielen, wäre nicht im Sinne Adornos. Ausweitung des Tauschverhältnisses und Ausweitung der Bürokratie gehen zusammen und verstärken sich gegenseitig (Meyer 2005: 83, vgl. auch Resch/Steinert 2003: 325ff.).

Mit der Kategorie „Tausch“ bezeichnet Adorno jedoch nicht jede Form von Austausch, sondern spezifisch jenen Begriff von Tausch, dessen Entfaltung „in ihrer Konsequenz auf die Zerstörung der Gesellschaft hinausläuft“ (Adorno 1993: 60). Im Tausch verbinden sich nach Adorno soziale Herrschaft und Expansionsdrang, und diese Verbindung hat zerstörende Wirkungen auf Menschen und Natur (Adorno 2001: 75). Nicht, dass sie mit historischer Notwendigkeit in jede Form vom Tausch eingeschrieben wäre. Es handelt sich um eine historisch kontingente Verbindung. Die Austauschbarkeit, die in jedem Tausch eine Abstraktion gegenüber dem Gebrauchswert und eine gewisse Instrumentalisierung des Tauschkontrahenten mit sich bringt, ist nur Möglichkeitsbedingung von abstrakten Äquivalenzformen, die im kapitalistischen Tausch diese zerstörende Wirkung entfalten. Die Unterscheidung zwischen Gebrauchswert und Tauschwert sowie zwischen dem freiwillig erzeugten und dem zwanghaft unter einer Herr-

schaftsbeziehung auferlegten Produktionssurplus erklärt, warum der Tauschwert und seine Vermehrung zum Zweck einer gegenüber den sozialen Individuen verselbständigten Produktion wird. Herrschaft und produktivistische Expansion: Das ist, was eine Kritische Theorie der Gesellschaft im Tausch aufzuzeigen hat. Das „Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabsetzt zur ephemeren Erscheinung von dieser, ist vollendet widersinnig. Mittel und Zweck werden vertauscht“ (Adorno 1951: 13).

Wenn man vom Vorrang einer Analyse der Totalität der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht, besteht die Gefahr, dass man ableitungslogisch oder subsumtionslogisch vorgeht. Das lässt sich aber nur an der Form der konkreten Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gesellschaftsformationen feststellen und kritisieren, die in der kapitalistischen Produktionsweise existieren und von ihr beherrscht werden. Theorie ist auf Erfahrung angewiesen. Alle Missverständnisse über den Totalitätsbegriff Adornos rühren daher, dass das Prädikat „real“ ontologisch verstanden wird. Als totalen Funktionszusammenhang versteht Adorno Gesellschaft jedoch nicht ontologisch, sondern als Vermittlungsbegriff. Der „totale“ Bann, der „universale Verblendungszusammenhang“ usw. sind real und Schein. Deshalb ist die Tendenz der negativen Totalität, sich der erkennenden Einsicht zu entziehen, beinahe total, jedoch nicht absolut im Sinne von ansichseiend. Den Satz Hegels „das Ganze ist das Wahre“ kann man umgekehrt formulieren, ohne dass der Sinn sich ändert. Dagegen sperrt sich der Satz Adornos „das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno 1951a: 55) gegen seine Umkehrung. Für Adorno ist das Unwahre nicht alles. Dies wäre eine negative Utopie, gegen die er sich unmissverständlich gewandt hat. „Nicht bloß verlangt das Ganze, um nicht unterzugehen, seine Änderung, sondern es ist ihm auch, kraft seines antagonistischen Wesens, unmöglich, jene volle Identität mit den Menschen zu erzwingen, die in den negativen Utopien goutiert wird“ (Adorno 1969a: 632). Während für den Idealismus die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als positiv und konstitutiv gedacht wird, wirft die Ontologie des falschen Zustandes ihr Augenmerk auf den Zwang der Vermittlung, der sich im Leiden des Singularen offenbart, und erklärt die Vermittlung für gescheitert. Je mehr die negative Allgemeinheit das Besondere durchdringt und bestimmt, desto mehr vernichtet und negiert sie es, d.h. desto mehr misslingt ihr die Durchdringung, desto mehr zeigt sich das Nichtidentische als nichtidentisch und die Identität als falsch trotz ihrer Macht. Den Ausdruck „absolute Negativität“ bezieht Adorno deshalb auf

Auschwitz (Adorno 1970: 354). Aus dieser Negativität speist sich sein Blick auf die gesellschaftliche Totalität (Adorno 1951a: 25). Dieser Blick will jedoch retten, was im Ganzen untergeht. Er richtet sich auf eine Versöhnung aus, die dem Beschädigten und Gebrochenen Gerechtigkeit widerfahren ließe, und ontologisiert nicht das Negative.

Die Bedingung der Möglichkeit einer immanenten Kritik der negativen Totalität, also der falschen Identifikation von Allgemeinem und Besonderem, sieht Adorno im Leiden gegeben, weil „Gesellschaft unmittelbar da fühlbar wird, wo es weh tut“ (Adorno 1993: 65). Das sozial erzeugte Leiden ist das Zeichen dafür, dass die gesellschaftliche Totalität den Einzelsubjekten blind aufgezwungen wird und ihnen heteronom bleibt. „Die Identität von Gesellschaft und Individuum in der Form, in der sie sich anbahnt, ist das vollendet Negative: so erfährt sie der Einzelne, durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden“ (Adorno 1966: 91). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, der Totalität zu opponieren, „indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet“ (Adorno 1970: 148). Zwang über den Einzelnen, der im Leiden zutage tritt, ist der Nachweis der Partikularität des herrschenden Allgemeinen, deren Durchdringung erst die Theorie der Gesellschaft zu leisten hat. „Theorie und geistige Erfahrung bedürfen ihrer Wechselwirkung. Jene erhält nicht Antworten auf alles, sondern reagiert auf die bis ins innerste falsche Welt“ (Adorno 1970: 41; vgl. Kirchhoff 2004).

Dialektisch ist die immanente Kritik also nicht nur darin, dass das Außen, von dem aus die Unwahrheit des Ganzen erkennbar wird, und das Subjektivste, das die Totalität in ihrer Negativität durchschauen kann, sich nicht außerhalb des Systems befinden, nicht subjektiv-willkürlich dem Ganzen gegenüberreten, sondern „objektiv vermittelt“ sich der Differenz verdanken, die das System selbst durch seinen Zwang stiftet. Dialektisch ist immanente Kritik auch darin, dass die totale Immanenz des Systems „auch durch die Vermittlung hindurch“ als zwanghaft dem Einzelnen letztendlich extern bleibt: „Je identischer sie [die Individuen, J.A.Z.] mit ihm [dem Allgemeinen, J.A.Z.] sind, desto unidentischer sind sie wiederum mit ihm als wehrlos Gehorchende. In den Individuen selber drückt sich aus, dass das Ganze samt ihnen nur durch den Antagonismus hindurch sich erhält“ (Adorno 1970: 306). Diese Dialektik ist die des „realen Scheins“ der Vermittlung. Immanente Kritik entlarvt so den Schein, ohne ihn zu verharmlosen, ohne seine Macht zu verkennen.

Immanente Kritik laboriert an den realen Widersprüchen und Antagonismen der gesellschaftlichen Totalität, bleibt jedoch dieser in einem zweiten Sinn immanent: als Theorie. Die antagonistische Gesellschaft treibt als widersprüchlich doch über sich hinaus. Es lässt sich allerdings nicht sagen, ob sie sich als Totalität aufheben oder in die totale Katastrophe münden wird (Adorno 1963: 317). Adorno verbindet den gesellschaftlichen Antagonismus nicht mehr mit dem Automatismus seiner Aufhebung, sondern hat durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts seinen Blick für die ungeheuerlichen Stabilisierungspotentiale geschärft, die aus der Allianz von Naturbeherrschung und Tausch in der kapitalistischen Gesellschaft resultieren. Eine aufhebende Praxis ist für Adorno jedenfalls nicht in Sicht (Adorno 1970: 16). Immanente Kritik bereitet jedoch eine Praxis, auf die es ankäme. „Darum vermag die immanente Kritik bei ihrem Begriff sich nicht zu beruhigen“ (Adorno 1951b: 28).

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1930): „Mahagonny“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 17, S. 114-122.
- Adorno, Theodor W. (1951a): *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 4.
- Adorno, Theodor W. (1951b): „Kulturkritik und Gesellschaft“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 10, S. 11-30.
- Adorno, Theodor W. (1962): „Zur Logik der Sozialwissenschaften“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 547-565.
- Adorno, Theodor W. (1963): *Drei Studien zu Hegel*. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 5, S. 247-375.
- Adorno, Theodor W. (1965): „Gesellschaft (I)“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 9-19.
- Adorno, Theodor W. (1966): „Postscriptum“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 86-92.
- Adorno, Theodor W. (1968): „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 354-370.
- Adorno, Theodor W. (1969a): „Fortschritt“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 10, S. 617-638.

- Adorno, Theodor W. (1969b): „Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 280-353.
- Adorno, Theodor W. (1970): *Negative Dialektik*. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 6.
- Adorno, Theodor W. (1970ff.): *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1972): „Diskussionsbeitrag zu ‚Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?‘“. In: Adorno, Theodor W. (1970ff.), Bd. 8, S. 578-587.
- Adorno, Theodor W. (1993): *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2001): *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bader, Pauline u.a. (2011): „Die multiple Krise. Krisendynamiken im neo-liberalen Kapitalismus“. In: Demirović, A./Düek, J./Becker, F./Bader, P. (Hg.): *VielfachKrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus*, Hamburg: VSA-Verlag, S. 11-28.
- Bandelin, Sebastian (2011): „Wer sieht das, was wir nicht sehen? Überlegungen zum Subjekt der Ideologiekritik“. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Jg. 41, Nr. 4, S. 560-577.
- Bonß, Wolfgang/Honneth, Axel (Hg.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Braunstein, Dirk (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld: Transcript.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Demirović, Alex (Hg.) (2003): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Demirović, Alex (Hg.) (2008): *Kritik und Materialität*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Demirović, Alex (2013): „Keine Zeit mehr. Das Ende des sozialdemokratischen Projekts“. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Jg. 43, Nr. 2, S. 305-316.
- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2009): *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eichler, Lutz (2013): *System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter strategischen Anerkennung*, Bielefeld: Transcript.
- Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia/Ramos Lobato, Philipp (Hg.) (2008): *Metamorphosen des Kapitalismus und seiner Kritik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Forst, Rainer/Hartmann, Martin/Jaeggi, Rahel (Hg.) (2009): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Görg, Christoph (2004): „Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz. Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion“. In: Becker, J./Brakemaier, H. (Hg.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg: VSA, S. 247-258.
- Gangl, Manfred (1998): „Staatskapitalismus und Dialektik der Aufklärung“. In: Gangl, M./Rauet, G., *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur ‚Dialektik der Aufklärung‘*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 158-186.
- Habermas, Jürgen (1986): „Entgegnung“. In: Honneth, A./Joas, H. (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zur Jürgen Habermas ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988a): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988b): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Bde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hirsch, Joachim (1990): *Kapitalismus ohne Alternative*, Hamburg: VSA.

- Honneth, Axel (1982): „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie“. In: Bonß, W./Honneth A. (Hg.) (1982): S. 87-126.
- Honneth, Axel (1986): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (Hg.) (1994): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1999): *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hg.) (2009): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kirchhoff, Christine (2004): „Die Möglichkeit als einer der Wirklichkeit fassen. Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos“. In: Kirchhoff, Ch. et al. (Hg.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg: Ça ira Verlag, S. 83-103.
- Kurz, Robert (2013): *Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang*, Berlin: Edition-tiamat.
- Ludwig, Christian (2013): *Kritische Theorie und Kapitalismus: die jüngere kritische Theorie auf dem Weg zu einer Gesellschaftstheorie*, Wiesbaden: Springer.
- Luhmann, Niklas (1990): „Ich sehe was, was Du nicht siehst“. In: ders.: *Soziologische Erklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 220-226.
- Mohan, Robin/Keil, Daniel (2012): „Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. Axel Honneths Anerkennungstheorie aus materialistischer Perspektive“. In: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* Jg. 42, Nr. 2, S. 249-266.
- Meyer, Lars (2005): *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: Transcript.
- Opitz, Sven (2004): *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Hamburg: Argument.

- Pahl, Hanno (2004): „Die Realität gesellschaftlicher Einheit“. In: Kirchhoff, Ch. et al. (Hg.), *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg: Ça ira Verlag, S. 195-217.
- Pierbattisti, Damian (2007a): „Mecanismos disciplinarios, dispositivos de poder y neoliberalismo: formas de intervención sobre la fuerza de trabajo“. In: *Herramienta* Nr. 34, S 75-98.
- Pierbattisti, Damian (2007b): „La teoría del Capital Humano en el tránsito del liberalismo al neoliberalismo: por una articulación Marx-Foucault. Diálogo con Jacques Bidet“. In: *Revista Realidad Económica* Nr. 230.
- Reichelt, Helmut (2002): „Die marxsche Kritik ökonomischer Kategorien“. In: Fetscher, I./Schmidt, A. (Hg.), *Emanzipation und Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik, S. 142-89.
- Resch, Christine/Steinert, H. (2003): „Kulturindustrie: Konflikte um die Produktionsmittel der gebildeten Klasse“. In: Demirović, A. (Hg.) (2003), S. 312-339.
- Streck, Wolfgang (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tiedemann, Rolf (2011): *Adorno und Benjamin noch einmal. Erinnerungen, Begleitworte, Polemiken*, München: Edition Text+Kritik.
- Wiggershaus, Rolf (1987): *Theodor W. Adorno*, München: C.H. Beck.
- Zamora, José A. (2004): *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.
- Zamora, José A. (2009): „Die Krise ist nicht das Problem, es ist der Kapitalismus“. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* Jg. 15, Nr. 28/29, S. 198-200.
- Zamora, José A. (2012): „Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible“. In: *Documentación Social* Nr. 164, S. 15-36.

