

also die Dimensionen der Forschung, deutlich [zu] machen.« (Foucault 1978: [254]: 900) Kraftfelder sind also auch Ausdruck der Überlagerung einer Pluralität von Forschungsdimensionen, deren Objektivität an reale Kräfteverhältnisse zurückgebunden bleibt.

Zwar ist die Methode des Kraftfeldes in der sozialphilosophischen Forschung nicht etabliert, doch finden sich direkte und indirekte Überlegungen, die dessen Brauchbarkeit verdeutlichen. In ihrem Text über die französische Adorno-Rezeption erläutert Cohen-Halimi den Ausdruck bei Adorno: »*Kraftfeld* est un vocable qu'Adorno affectionne pour définir les œuvres et donner à comprendre comment celles-ci conditionnent objectivement la manière dont chaque époque les lit, en privilégiant telle ou telle ligne de force.« (Cohen-Halimi 2019: 1016) Wie oben beschrieben, macht der Ausdruck Kraftfeld die Historizität sichtbar und offenbart zugleich den strategischen Zugriff auf Begriffe. Aufschlussreich für den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung, welche auf die Fruchtbarkeit für die Gegenwart ausgerichtet ist, erscheint der Umstand, dass die Autorin betont, Adornos Aussagen hätten zu seiner Lebenszeit anders gewirkt als heute. »[C]e que nous a dit Adorno à des époques différentes signifie quelque chose d'objectivement différent.« (Ebd.) Die Methode des Kraftfelds birgt das Potential uns die Historizität unserer Gegenwart vor Augen zu führen, indem sie uns die Historizität der Begriffe in Erinnerung ruft.

Die topologische Metapher des Feldes²³ hat den Vorteil, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zugleich denkbar zu machen, indem unterschiedliche Punkte auf einer Ebene erscheinen. Kraft betont das dynamische Moment der Anordnung, in der eine Vielzahl von Kräften und Strategien gleichzeitig wirken und Veränderungen stets möglich sind. Sicher ist eine Metapher kein Begriff, wie Blumenberg (1960, 2007) explizierte. Aber sie stellen, wie Ralf Konersmann belegt, eine Form »figurativen Wissens« (Konersmann 2014: 7) dar, die für die Philosophie unerlässlich bleibt. Zudem sprechen sachliche Gründe für die Verwendung der Metapher Kraftfeld. Denn »nicht Identität und Konstanz sind die Leitbegriffe metaphorologischer Rekonstruktion, sondern Zeitlichkeit und Differenz.« (ebd.: 12) Damit ist die Metapher des Kraftfelds auch an Adornos und Foucaults Reflexionen über das Nichtidentische beziehungsweise das Andere der Vernunft sowie ihre Konzeptionen der Historizität anschlussfähig. Diese schlagen sich auch in den beiden Sichtachsen nieder, welche jedes Kraftfeld durchziehen und den Gegenstand der folgenden Unterkapitel bilden.

1.3. Methodik 2: Zwei Sicht-Achsen

Um die Methode des Kraftfelds für die Untersuchung der Ansätze Adornos und Foucaults umfassend darzulegen, sind Reflexionen über die Historizität und das Verhältnis von Theorie und Praxis nötig. Dabei handelt es sich um zwei Sichtachsen, welche die Kraftfelder durchziehen, sich überschneiden und damit die Perspektive strukturieren. Die ers-

23 In seinen Untersuchungen über Foucaults und Adornos Verständnis von Kritik nutzt Brieler ebenfalls eine topologische Metapher, wenn er »ein Terrain von Nähe und Abstand« ausfindig macht, »das im Anspruch, Kritik zu üben, seine innigste Übereinstimmung findet, so wie Differenzen erscheinen, konkretisiert sich die Kritik zu einer spezifischen geistigen Praxis.« (Brieler 2019: 508)

te Achse orientiert sich ausgehend von der Aktualität an der Historizität und behandelt relevante Fragen der gesellschaftlichen Transformation. Die zweite Achse problematisiert das Theorie-Praxis-Verhältnis und den Aspekt, auf welche Weise sich theoretische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Verhältnissen wandeln. Diese einander ergänzenden Sichtachsen ermöglichen es, Adorno und Foucault historisch spezifisch zu situieren und dabei die Historizität der eigenen Position zu reflektieren, ohne die theoretischen wie politischen Probleme der Emanzipation auszublenden, welche entscheidend für die Frage nach der Aktualisierung der kritischen Theorie bleiben müssen. Das methodische Konzept der Sichtachsen erlaubt im Einklang mit dem Begriff des Kraftfelds, vorgegebene Hierarchien zu vermeiden und unterschiedliche Perspektiven einzunehmen. Eine Achse kommt aus keinem reinen Ursprung und steuert nicht auf ein hehres Ziel zu, sie ist auch kein Zeitstrahl des Fortschritts oder eine Skala der Kritik. Hingegen ermöglicht eine Achse Beweglichkeit. Stets ist es möglich, das Kraftfeld um die Achse zu drehen. Somit wird die Betrachterin aufgefordert, einerseits die Begriffe, Phänomene und Personen aus unterschiedlichen Perspektiven beziehungsweise in verschiedenen Hinsichten zu betrachten, andererseits konfrontiert die Sichtachse sie beständig mit der eigenen Perspektive. Selbstverständlich ist auch die Idee der Sichtachse historisch kontingent. Sie hat ihren historischen Ursprung in der »Erfindung« der Zentralperspektive in der Malerei der Renaissance (vgl. Heßdörfer 2013: 331). Dabei handelt es sich auch um den Versuch, die Perspektivität der Leserin und des Lesers bewusst zu gestalten. Diese Idee wird hier in aufklärerischer Absicht aufgegriffen, um erstens den Positionen Adornos und Foucaults gerecht zu werden und zweitens über die Perspektive, aus der dies geschieht, Rechenschaft abzulegen (siehe Kapitel 3.3.3.).

In den folgenden Materialkapiteln werden die Begriffe Adornos und Foucaults also so behandelt, dass sie ein Kraftfeld aufspannen, das von zwei Sichtachsen durchzogen wird. Auf diese Weise werden die Begriffe in ihren jeweiligen Konstellationen dargestellt und zugleich wird ihre Historizität sowie die darin stattfindende Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Verhältnissen aufgezeigt. Von dort aus ermöglicht eine sachliche Vermittlung der beiden Ansätze die Aufdeckung von Aktualisierungspotentialen.

Da das zugrundeliegende Verständnis von Historizität immer beide Momente umfasst, geschichtlichen Verlauf und Theorie-Praxis-Verhältnis, werden in den hierauf folgenden Teilen stets beide Momente miteinander vermittelt. Der Akzent liegt im ersten Unterkapitel auf der Historizität im engeren Sinne und darauf, wie diese in den Werken Adornos und Foucaults sowie in der Forschungsliteratur behandelt wird. Besonders soll darin der Gegenwartsbezug herausgestellt werden. Ein weiterer Kerngedanke der Untersuchung findet hier Erläuterung: *Die Analysefolie des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus bietet eine Möglichkeit, sich dem Verhältnis von Adorno und Foucault anzunähern und diese gesellschaftlichen Formationen kritisch zu reflektieren.* Angesichts der Gewagtheit und der Untiefen dieser Überlegungen bildet ein Exkurs über die Frage der (Un-)Gleichzeitigkeit in den gesellschaftlichen Transformationen den Abschluss des Unterkapitels zur ersten Sichtachse. Im darauffolgenden Unterkapitel wird die zweite Sichtachse über das Theorie-Praxis-Gefüge näher bestimmt. Ausgehend von einer knappen Rekapitulation, in welcher Weise Adorno und Foucault engagiert waren und Bezug nahmen auf die sozialen Bewegungen ihrer Zeit, verfolgt diese Sichtachse ihre theoretischen Entscheidungen für oder gegen die Dialektik. Bereits Adornos negative Dialektik stellte eine Antwort

auf die historischen Vorgänge und theoretischen Unzulänglichkeiten der traditionellen Dialektik dar. Vergleichbar reagierte Foucault auf die Vereinnahmung der Dialektik zum Herrschaftsinstrument mit einer Hinwendung zum Nominalismus. Die Auswirkungen ihrer jeweiligen Entscheidungen haben weitreichende Folgen für ihre begrifflichen Konzeptionen und ihre Art, in das Theorie-Praxis-Verhältnis einzugreifen. Diese Folgen dauern bis heute an und bedürfen der Reflexion, um erneut die Frage der Adäquatheit der Ansätze und ihrer Grenzen stellen zu können.

1.3.1. Historizität: Von der Aktualität zum (Post-)Fordismus

Der Gegenstand der ersten Sichtachse umfasst den Kernbestand der Historizität, also den geschichtlichen Verlauf. Adorno und Foucault beschäftigen sich mit Geschichte nicht als Selbstzweck, sondern um eine Geschichte der Gegenwart zu schreiben. In der Auseinandersetzung mit ihren Gedanken zur Historizität kann es gelingen, ein historisches Bewusstsein zu erlangen. Beim Drehen um diese Sichtachse ist es also möglich, nicht nur ihre Situation zu erfassen, sondern auch ein Verständnis dessen zu umreißen, was es heißt, eine »Perspektive zu Beginn des 21. Jahrhunderts« einzunehmen.

Um diese historische Fallhöhe zu ermessen, muss einerseits geklärt werden, wie Adorno und Foucault Geschichte und Gegenwart thematisieren und auf welche Weise sie Historizität reflektieren. Andererseits ist dabei zu berücksichtigen, dass ein Blick aus unserer Gegenwart bereits extern zu der Perspektive Adornos und Foucaults steht, insofern seit ihrem Ableben die Welt einschneidende Veränderungen erlebt hat. Das Ende der Blockkonfrontation und die mikroelektronische Revolution markieren hierbei nur sichtbare Wegmarken, die zwingend um die Reflexion der Praktiken auf der Mikroebene ergänzt werden müssen. Während Foucault und Adorno noch beide 1968 erlebten, markieren 1989 und 2001 bereits Zäsuren außerhalb ihrer Historizität, welche für die gegenwärtige grundlegend sind. Aus der Rückschau erscheint es sinnvoll, die Epochen-schwelle der 1970er Jahre näher zu charakterisieren, um diese in Bezug auf Adorno und Foucault neue Historizität erfassen zu können. Unter den zahlreichen Beschreibungsmodellen orientiert sich die vorliegende Arbeit am Übergang vom Fordismus zum Postfordismus. Gleichwohl verfehlt ein historisches Verständnis gesellschaftlicher Veränderungen als bloße Ablösung die Einsichten Adornos und Foucaults völlig. Um dem gerecht zu werden, schließt dieses Unterkapitel zur Sichtachse der Historizität mit einem Exkurs über die Ungleichzeitigkeit gesellschaftlicher Transformationen.

Aktualität

Im Vordergrund der Analysen Adornos wie Foucaults standen immer die Bemühungen, die Gegenwart zu verstehen. Wie jede historische Analyse zielen auch die ihren auf das Verständnis der Aktualität. Das Besondere ist, dass sie dies bewusst und in kritischer Absicht unternehmen. Beide wollen eine Geschichte der Gegenwart schreiben. Geschichte und ihre Gegenstände werden immer aus der und mit Bezug auf die jeweilige Gegenwart geschrieben. Auf diese Weise dreht sich das traditionelle Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart um. Statt bloß das Alte im Neuen zu erkennen und damit die Gegenwart als Wiederkehr abzuwerten oder eine kontinuierliche Fortschrittsgeschichte zu schreiben und somit einen impliziten Sinn zu unterstellen, soll umgekehrt das »Neue

des Alten« (Adorno 1956: Erkenntnistheorie: GS 5: 46) aufgespürt und die »Diskontinuität« (Foucault 1969: AdW: 17–18) der Gegenwart hervorgehoben werden.²⁴ Wenn wir also heute Adorno und Foucault lesen, lesen wir doppelt in der Vergangenheit, um uns unserer Aktualität bewusst zu werden. Doppelt, denn einerseits wollen sie im historischen Material ihrer Aktualität auf die Schliche kommen und andererseits ist ihre Gegenwart unsere Vergangenheit. Die Historizität der Autoren und ihrer Texte ermöglicht es, die Historizität unserer Gegenwart besser zu begreifen.²⁵

Adornos Aktualität war geprägt vom Nationalsozialismus, der Shoah und dem Exil und so nimmt auch seine Problematisierung davon ihren Ausgang. Von Auschwitz falle, so Adorno, »das tödlich-grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit, in deren stumpfer und planloser Gewalt die wissenschaftlich ausgeheckte teleologisch bereits mitgesetzt war.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 268) In dieser Umkehrung der Vergangenheit auf die Gegenwart, so Dirk Braunstein, betrachte Adorno, »die bisherige Geschichte, darin Marx folgend, vom Jetzt aus.« (Braunstein 2011: 189) Er schließt also an die Tradition der kritischen Theorie an, Geschichte hin auf die Aktualität zu lesen und zu schreiben. Ferner unterstreicht Braunstein, dass die Shoah Adornos Aktualität und sein Verständnis von ihr bestimmt: »Angesicht von Vernichtungskrieg und Konzentrationslagern stellt sich die Menschheitsgeschichte als Geschichte der Menschenvernichtung dar.« (Ebd.) Auch in der übrigen Sekundärliteratur herrscht in diesen Punkten Einigkeit.²⁶

Während Adorno für die Idee einer Geschichte der Gegenwart besonders bei Benjamin Inspiration findet (vgl. Tiedemann 1997: 16), geht Foucault vor allem auf Kant zurück, in dem er ein »Scharnier zwischen der kritischen Reflexion und der Reflexion über die Geschichte« (Foucault 1984: [339]: 694) erblickt. Mit der von Kant formulierten Fragen, wie wir wurden, was wir sind, und davon ausgehend, wer wir sein könnten, hebe der philosophische Journalismus an (vgl. ebd.).²⁷ In diesem Sinn erklärt Foucault 1978 US-amerikanischen Studierenden, er sei ein Journalist (Foucault 1878: [221]: 606), denn in seinen Arbeiten gehe es ihm stets um »das Verhältnis zwischen der gegenwärtigen Konstellation und dem, was man innerhalb eines theoretischen Rahmens tut« (ebd.: 607). Die Aktualität Foucaults, welche er analysiert und in die er einzugreifen versucht, ist

24 Tiedemann erkennt in diesem Punkt einen schroffen Gegensatz der Philosophie Adornos zu Heideggers Ursprungsmetaphysik (vgl. Tiedemann 1997: 23).

25 Dass die Aktualität nur eine Umschreibung der spezifischen Historizität der Gegenwart ist, die sich objektiv von der Vergangenheit abhebt, verlangt von uns als Zeitgenossen eine besondere Anstrengung, diese objektiven Unterschiede wahrzunehmen. Diesen Punkt hebt Cohen-Halimi mit Blick auf Adorno hervor: »c'est la situation historique de notre époque qui fait lire autrement. L'œuvre d'Adorno a traversé et analysé l'âge des extrêmes', elle suscite *objectivement* une attention aujourd'hui inédite [...]« (Cohen-Halimi 2019: 1015; Hervorhebung im Original)

26 Bereits 1987 streicht Schmid Noerr diesen Aspekt heraus: »Die historischen Analysen zielen auf das Begreifen der Gegenwart ab.« (Schmid Noerr 1987: 423) Wenige Jahre später stimmt ihr Tiedemann zu, der erklärt, Adorno habe sich im Angesicht von Auschwitz »genötigt [gesehen, P.E.], die Geschichte selber bis in ihre archaischen Anfänge hinein neu und anders zu interpretieren.« (Tiedemann 1997: 16) Brieler kommt 2002 in seinem Aufsatz über Marx und Foucault zu dem Ergebnis, dass sie aus dem gleichen »Impuls« herausarbeiteten, nämlich die »Historizität der eigenen Gegenwart in Absicht ihrer Kritik« zu analysieren (Brieler 2002: 78).

27 Foucault stellt diese Verbindung Kants zur Frage nach der Aktualität immer wieder in seinen späteren Texten heraus: vgl. Foucault 1978: [219]: 552; Foucault 1982: [306]: 280; Foucault 1984: [351]: 848;

für ihn geprägt von den Revolten der 1960er Jahre, die zu einer »Krise der Regierung« (Foucault 1978: [281]: 117) der Menschen führten: »Seit zehn, fünfzehn Jahren sind Dinge, Institutionen, Praktiken, Diskurse in einem ungeheuren und ausufernden Maße kritisierbar geworden; die Böden sind irgendwie brüchig geworden.« (Foucault 1976: IVG: 19) Die Neuen Sozialen Bewegungen waren sichtbarer Ausdruck der vielfältigen Kämpfe und Widerstände gegen eine fordistische Machtform, welche von den marxistischen Theorien als Nebenwidersprüche abgetan wurden (vgl. Foucault 1978: [221]: 603). Ein bedeutendes gemeinsames Merkmal erkennt Foucault darin, dass es »in allen gegenwärtigen Kämpfen um die Frage [geht]: Wer sind wir?« (vgl. Foucault 1982: [306]: 275). Die Aktualität ist Ausgangspunkt und Ziel der genealogischen Kritik Foucaults. Das Motiv der Aktualität findet sich in Foucaults Texten bereits in der *Archäologie des Wissens*, wo er programmatisch fordert, dass sich die »historischen Beschreibungen notwendig nach der Aktualität des Wissens [ordnen]« (Foucault 1969: AdW: 11). In *Subjekt und Wahrheit* erklärt er erneut: »Wir brauchen ein geschichtliches Bewusstsein der Situation, in der wir leben.« (Foucault 1982: [306]: 271) Zum Ende seines Lebens reflektiert er über die »Haltung der Modernität« (Foucault 1984: [339]: 694). Diese wäre gekennzeichnet durch einen »Beziehungsmodus [*mode de relation*] in Hinblick auf die Aktualität« und befände sich »im Kampf mit den Haltungen einer ›Gegenmoderne‹« (ebd.: 695). Mit diesen Äußerungen bekräftigt Foucault abermals die Erbschaft der Moderne (vgl. Allen 2016: 219) und der Aufklärung, mit der sich der Text befasst und an der Foucault stets eine rettende Kritik äußerte mit dem Ziel, die Frage nach der Emanzipation auf der Höhe der Gegenwart zu stellen.

In der Sekundärliteratur wird die Frage der Aktualität seit der Jahrtausendwende gelegentlich thematisiert. Grundlegend war hierfür Brielers Studie zur *Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker* (1998). Im Anschluss an ihn untersucht Breitenstein Foucaults und Adornos Geschichtsphilosophien und gelangt hinsichtlich der Aktualität zu dem Schluss: »Die historischen Rekonstruktionen Foucaults wie auch die Deutungen Adornos gehen nicht von einer imaginierten Zukunft aus, sondern von der Gegenwart und den in sozialen Praktiken und Institutionen angelegten Potentialen. Beide thematisieren die Vergangenheit von gegenwärtigen Problemstellungen aus« (Breitenstein 2013: 269; vgl. 35, 44). Brieler greift den Gedanken abermals auf und erkennt in dem Gegenwartsbezug eine grundlegende Gemeinsamkeit Adornos und Foucaults, die er als *Bruderschaft der Kritik* bezeichnet, denn das »Medium der Historizität« sei ihrer Kritik wesentlich (Brieler 2019: 511). Aus diesen Überlegungen leitet sich der Anspruch ab, die in den Kraftfeldern miteinander in eine Konstellation gebrachten Begriffe auf die Gegenwart des beginnenden 21. Jahrhunderts zu beziehen.

Historizität

Mit dem Motiv der auf die Gegenwart gerichteten kritischen Analysen Adornos und Foucaults ist erneut der ausschlaggebende Begriff der Historizität gefallen, der dieser Sichtachse ihren Namen gibt. Die Historizität ist den kritischen Theorien Adornos und Foucaults inhärent. Nicht nur verfassen sie ihre Analysen als historische, entnehmen ihr Material der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft des Westens und ihrer Vorläufer, sondern sie reflektieren beständig die Zeitgebundenheit aller Phänomene, der Menschen, ihrer Umwelt, des Denkens und Handelns. Dabei knüpfen Adorno und Foucault an eini-

ge Gedanken von Hegel und Marx über Geschichte an. Hegel zufolge entfaltete sich der Begriff des Geistes in der Geschichte.²⁸ Wie Marx darlegte, sind selbst die scheinbar natürlichsten Eigenschaften des Menschen Ergebnis historischer Prozesse.²⁹ Was bei Hegel und Marx noch als Kritik an transzendentalen Begründungen und als Aufforderung zum Eingriff in die gesellschaftlichen Prozesse intendiert war, erfährt bei Adorno und Foucault eine Radikalisierung mit je eigenem Akzent.

Adorno begreift die Historizität nicht nur als Kontingenz der Phänomene, Begriffe und Prozesse, sondern schreibt der Wahrheit mit Benjamin einen *Zeitkern* zu.³⁰ In harscher Kritik des Fortschrittsglaubens bestreitet Adorno die Möglichkeit jeder Universalgeschichte und fokussiert auf Diskontinuitäten (vgl. Adorno 1964: LGF: 19; 1966: ND: GS 6: 314; 1962: [Fortschritt]: 37). Auch die Erkenntnis selbst bezieht Adorno in die Historizität ein, denn sowohl das Erkenntnisobjekt als auch das Erkenntnissubjekt sind historisch vermittelt. Wie in Kapitel 3.1.3. näher ausgeführt, ist dieser Zeitkern der Wahrheit für Adorno von grundlegender Bedeutung. Denn er bezeichnet damit die Zeitgebundenheit von Wahrheiten, mithin ihre Vergänglichkeit, und zugleich ihre Materialisierung in der Zeit. Die »genetische[n] Momente«, so Adorno, sind nicht »den Erkenntnissen ein schlechterdings Äußerliches«, vielmehr stecken sie »in dem Geltungscharakter selbst drin« (Adorno 1965: Metaphysik: 72). *Der Zeitkern bezeichnet also weniger ein Verfallsdatum als die Existenzbedingungen.* Die Wahrheit braucht Träger, kollektive und individuelle Subjekte, die sie tragen. Ganz materialistisch bleibt sie an lebende Menschen gebunden. Denn »Genese und Geltung« sind, so umschreibt Adorno in einer Vorlesung den Gedanken des Zeitkerns, »miteinander vermittelt« (Adorno 1960: PuS: 272). Damit meint Adorno, dass »nicht etwa die Wahrheit bloß in der Geschichte ist, was ein Gemeinplatz ist, sondern dass die Geschichte selber der Wahrheit innewohnt« (ebd.: 273). Die Historizität meint also nicht nur Entstehung und Vergänglichkeit, vor allem muss Wahrheit sich stets erst realisieren. Als Beispiel führt Adorno die mathematischen Wahrheiten an, deren Artikulation die gesellschaftliche Arbeitsteilung voraussetzt (ebd.: 142). Das Gewordene, Vermittelte, Entsprungene ist die einzige Form, in der sich der gesellschaftliche Stoffwechsel des Menschen mit der Natur materialisieren kann (vgl. ebd. 283–285, Adorno 1961:

-
- 28 Hegel sprach in der Einleitung zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* davon »[d]ie Philosophie« sei »ihre Zeit in Gedanken gefasst.« (Hegel 1821: HW 7: 26; siehe Kapitel 1.3.2. und 3.1.3.) »Als erster«, so hebt Adorno hervor, »erreichte er die Einsicht in den Zeitkern der Wahrheit.« (Adorno 1962: [Wozu noch Philosophie?]: 26) Adorno übernimmt Hegels Einsicht in die Verwobenheit der Geschichte des Geistes mit der Gattungsgeschichte des Menschen. In einer Vorlesung erläutert er, für Hegel sei »das Leben des Geistes [...] gleichbedeutend mit dem Sich-Entfalten der gesellschaftlichen Produktivkräfte selber.« (Adorno 1960: PuS: 144)
- 29 Bereits in den *Pariser Manuskripten* beschreibt er die »Bildung der 5 Sinne« als »eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.« (Marx 1844: MEW 1: 541) Foucault nennt den »Klassenkampf« als Ausgangspunkt seines »Interesse[s] an Marx«, also »die strategische Methode, die den Kampf betrifft.« (Foucault 1978: [235]: 761)
- 30 Adorno bezieht sich mit dem Begriff des Zeitkerns auf Benjamins *Passagenwerk*, wo dieser »[e]ntschiedne Abkehr vom Begriff der ›zeitlosen Wahrheit‹« gefordert hatte, denn »Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden.« (Benjamin 1991: 578) Siehe ausführlich Kapitel 3.1.3.

[Statik]: GS 8: 228). Kontingenz wird Adorno so zur Bedingung von Wahrheit, der historische Index für alles Denken und Handeln zur Notwendigkeit.

Foucault thematisiert die Historizität auf vielerlei Weise und geht dabei ebenfalls weit über die Einsicht in die Kontingenz hinaus. Sein Begriff des *historischen Apriori* spricht in Anlehnung an Kant gleichfalls die Verbindung von Genese und Geltung aus. Im scharfen Widerspruch gegen metaphysische Verklärungen der Wahrheit zu reinen Ideen und formalen Bedingungen der Erkenntnis sowie gegen kontinuierliche Geschichtsverläufe, welche an sinnstiftende Subjekte gebunden bleiben, erklärt Foucault, die Wahrheit »ist von dieser Welt« (Foucault 1976: [192]: 210). Dem historischen Apriori kann nur auf die Schliche gekommen werden, wenn man das formale Apriori jeder Erkenntnis historisiert und damit der notwendigen Verbindung a priori unter den Dingen entsagt (vgl. Foucault 1966: OdD: 11–13). Stattdessen betont Foucault die Rolle der Diskontinuität und die Notwendigkeit der Dezentrierung der Geschichte (vgl. Foucault 1969: AdW: 11–24). Wie im Kapitel 3.2. näher ausgeführt, ist dieser Gedanke, den er in den Begriffen historisches Apriori und Episteme ausdrückt, für sein Werk von fundamentaler Bedeutung. Schließlich bezeichnet er nicht allein die Kontingenz von Objektivierungsformen und Subjektivierungsweisen, sondern beinhaltet die Politik der Wahrheit (vgl. Foucault 1976: [192]: 210; 1978: STB: 15 ;1984: [345]: 778). Dabei zielt besonders die von Foucault entwickelte Kritik der politischen Ökonomie der Wahrheit nicht nur auf die Zwangswirkungen, sondern gleichermaßen auf die Notwendigkeit, eine andere Politik der Wahrheit zu entwerfen (siehe Kapitel 3.3.). Historizität bedeutet für Foucault also weit mehr als die archäologische Spurensuche oder genealogische Herleitung der Diskurse und Dispositive, sondern umfasst in kritischer Auseinandersetzung mit Geschichtstheorien die Reflexion auf Emanzipationsbedingungen.

In der Sekundärliteratur ist der Aspekt der Historizität vielfältig aufgegriffen worden.³¹ Für Rolf Tiedemann vermittelt Adorno Historizität mit Aktualität so, »dass Erinnerung [...], einer Theorie zuwider, die seit Platon die herrschende war und der auch Kant folgte, keine zeitlos gültige, nicht die transzendente Synthesis ist, sondern jenen ›Zeitkern‹ besitzt«, der »für die Philosophie in der Ära nach Auschwitz in den Schreien der Opfer« zu finden sei (Tiedemann 1997: 14). Brieler hebt hervor, dass der Unterschied von Foucaults und Marx' historischem Apriori, welches ihr jeweiliges »Erkenntnisvermögen organisiert und limitiert«, keine Grenze der Erkenntnis beschreibt, sondern umgekehrt

31 Die generelle Bedeutung der Historizität für jede Form der kritischen Theorie wird immer wieder betont. Demirović bezeichnet in einem Handbuch über *kritische Gesellschaftstheorie* die »Historizität« als eines von drei Charakteristika der kritischen Theorie (Demirović 2003: 7). An anderer Stelle differenziert Demirović zwischen verschiedenen »epistemische[n] Formen«, die »kritisches Wissen« je nach historischem Verlauf annehmen kann (Demirović 2006: 4). Winter erklärt, dass »[e]ine kritische Theorie« dem eigenen Anspruch nach »den gesellschaftlich und historisch vermittelten Charakter sowohl ihres Objekts als auch ihrer eigenen Aktivität, berücksichtigen [muss].« (Winter 2007: 31) Daraus ergebe sich ihr Zeitkern und damit, »dass kritische Theorien erfolgreich und ›wahr‹ immer nur in den historischen Situationen sein können, auf die sie sich beziehen und die sie in ihren Analysen problematisieren.« (Winter 2007: 34) Völk betont in einem Sammelband zur *Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, die »Kritische Theorie muss die Frage nach ihrer eigenen Historizität stellen« (Völk et al. 2012: 10). Auch Schiller reflektierte die *Kritische Theorie als historische Formation* und unterscheidet drei Phase um den zweiten Weltkrieg (Schiller 2012).

fruchtbar gemacht werden kann. Denn »in dieser zeitgeschichtlichen Differenz liegt das Interessante für eine Subjektgeschichte des modernen Menschen«, so Brieler in einer für die vorliegende Studie wegweisenden Formulierung (Brieler 2002: 76). In der jüngsten Vergangenheit haben besonders Breitenstein und Allen dazu beigetragen, unter Bezug auf Adorno und Foucault das Bewusstsein für die Bedeutung der Historizität in der Sozialphilosophie zu schärfen. Breitenstein ging dabei systematisch vor, Allen hingegen stellt ihre Überlegungen in den breiteren Kontext der Entwicklung der kritischen Theorie. So kommt Breitenstein im Rahmen ihres Projekts der Begründung einer kritischen materialen Geschichtsphilosophie zu dem Schluss, »[d]ass Adorno wie Foucault von der Unhintergebarkeit der Historie sowie von philosophischen Deutungen der Geschichte überzeugt sind« (Breitenstein 2013: 268). Ihr zufolge »reflektieren« beide Theoretiker »die Unabgeschlossenheit sowie Offenheit ihrer Rekonstruktionen und betonen die Zeitgebundenheit des historischen Bewusstseins selbst sowie die daraus resultierende unüberwindbare Perspektivität historischer Deutungen« (Breitenstein 2013: 269). Allen will in ihrer postkolonialen Kritik am Fortschrittsmodell der Moderne bei Habermas, Honneth und Forst zeigen, dass sich mit Adorno und Foucault schärfer die Problematik unseres »Historische[n] historische[n] Apriori« zeigen lässt (Allen 2016: 235; 242). Darunter versteht sie, dass die Historizität unseres historischen Aprioris noch dem Denken der Geschichtsphilosophie verhaftet geblieben sei und weiter eine einheitliche und kontinuierlichen Universalgeschichte des Fortschritts erzähle. Dagegen analysierten Adorno und Foucault die »Brüche« innerhalb »unseres historische[n] Apriori« (ebd.: 235; vgl. 238; 240; 242), in denen sich ein »Raum der Freiheit« böte (ebd.: 241). Die genannten Anschlüsse belegen die Fruchtbarkeit der Forschungen über Adorno und Foucault für Aktualisierungen der kritischen Theorie.

Die Historizität, welche Adorno und Foucault unter dem strategischen Imperativ der Aktualität zu einem unhintergebaren Bestandteil ihres Denkens machen, drückt sich auch in ihrer Arbeit am Begriff aus. Bereits im vorangegangenen Unterkapitel (1.2.) über das Kraftfeld wurde auf die Verbindung von begrifflicher Konstellation und Geschichte verwiesen. Lag dort der Akzent auf dem Netz der Begriffe, liegt er nun auf dem Einfluss der Geschichte. Adorno widmete diesem Wechselverhältnis von Begriff und Geschichte die Vorlesung zur *philosophischen Terminologie*, worin er festhält, dass der »Wechsel der Termini bedingt ist durch die wechselnden Konstruktionen der Philosophie, in denen sie auftreten. Darin liegt eine Art von geschichtlicher Gesetzmäßigkeit, die auch ihre soziale Seite hat.« (Adorno 1962: Terminologie 1: 15)³² Adorno veranschaulicht am antiken Begriff des ›Logos‹, der sich zum modernen Terminus ›Geist‹ entwickelt und doch nicht rückübersetzbar ist, dass eine Terminologie sich wesentlich ändern und die Termini zugleich beibehalten werden können (vgl. ebd.: 58). Aus dem scheinbaren Widerspruch zwischen der »Selbstständigkeit des Begriff[s]« (ebd.: 44) und der Transformation der Terminologie weist Adorno den »fruchtbare[n] Weg eines originalen Denkens«, das fähig ist, »zwar an die überlieferte Terminologie anzuknüpfen, in ihr aber Konstellationen auszubilden, durch die die je verwendeten Termini nun ganz anders sich darstellen.« (Ebd.) Die in der vorliegenden Arbeit entwickelte Methode, Begriffe in Kraftfeldern miteinander zu

32 Daran schließt Salzborn an, indem er den »sozialen Charakter jeder Idee« (Salzborn 2015b: 17; Hervorhebung im Original) auf historische Konflikte der Entstehungszeit bezieht.

vermitteln, wäre also unvollständig ohne die Sichtachse der Historizität. Foucaults Einsicht in die Historizität und den Primat der Aktualität hat gleichfalls Folgen für die »Begriffsbildung«, wie er in *Subjekt und Macht* hervorhebt, denn »die behandelten Probleme in Begriffe zu fassen [...] setzt kritisches Denken und eine ständige Verifizierung voraus.« (Foucault 1982: [306]: 270) Dafür ist die genaue Kenntnis des Objekts durch spezifische Analysen genauso nötig, wie die der »historischen Bedingungen [...], die eine bestimmte Art der Begriffsbildung motiviert« (ebd.: 271). Ein Begriff kann sich tradieren und zugleich in seiner Bedeutung den geschichtlichen Wandel registrieren. Oft erfasst erst die Verschiebung der Konstellation, dass ein Wandel stattgefunden hat. Um die Historizität, welche sich in den Begriffen niederschlägt, zu erfassen, braucht es »ein geschichtliches Bewusstsein der Situation, in der wir leben.« (ebd.: 271) Für dieses historische Bewusstsein bedarf es wiederum selbst der kritisch-reflexiven Begriffsbildung, wie im folgenden Unterkapitel anhand der Kategorie Fordismus verdeutlicht wird.

Fordismus – Postfordismus

Das Bewusstsein der eigenen Historizität wird von Adorno und Foucault für eine kritische Analyse der Gesellschaft der Gegenwart als unerlässlich erachtet. Wer sich ihrem Denken in dieser Absicht nähert, steht folglich vor der Aufgabe, die »zeitgeschichtliche[] Differenz« (Brieler 2002: 76) auszumessen, die aus einer Perspektive vom Anfang des 21. Jahrhunderts doppelt erscheint. Einerseits kann im Rückblick auf die Mitte des 20. Jahrhunderts die historische Fallhöhe ermessen werden, dadurch wird zugleich andererseits die historische Binnendifferenz zwischen Adorno und Foucault sichtbar. Ex post erlaubt es die Geschichte der Gegenwart, ihre historische Phase als den Übergang von Fordismus zu Postfordismus in den Blick zu nehmen. Auf diese Weise soll ein Modell³³ dafür erarbeitet werden, wie kritische Theorie in Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichen Transformationen aktualisiert werden kann. Der strategische Imperativ dieses Modells ist die kritische Analyse der Gegenwartsgesellschaft als Beitrag zu ihrer emanzipatorischen Veränderung. Notwendigerweise führt die Frage nach einer »Kritische[n] Theorie der Gesellschaft auf der Höhe der Zeit« (Baumann 1999, 5) im Verlauf der Suche nach den Aktualisierungspotentialen in ihren vergangenen Formen auch zu der Untersuchung der Unterschiede zwischen ihnen. Denn die Reaktionen von Theoretiker_innen auf zurückliegende Transformationen bieten Beispiele. Auf dieser Annahme gründet die vorliegende Studie, welche die historische Differenz zwischen Adorno und Foucault auf die Unterscheidung von Fordismus zu Postfordismus zuspitzt, wie im Folgenden ausgeführt wird. Im anschließenden Unterkapitel wird diese Zuspitzung durch weitere Konzepte der Transformation ergänzt und relativiert. Derart zeichnet sich ein differenziertes Verständnis der Historizität ab, die als eine Sichtachse die untersuchten Kraftfelder zwischen den Begriffen Adornos und Foucaults durchzieht.

Um sich die Historizität der Gegenwart bewusst zu machen, ist ein Rückblick auf das 20. Jahrhundert unvermeidlich. Es lassen sich entscheidende Transformationen in den 1970er Jahren feststellen, die von Kämpfen der 1960er Jahre ausgehen, welche sich

33 »Modelle« nannte Adorno seine Eingriffe, damit der Gedanke nicht der Gewalt des Systems verfallende (Adorno 1966: ND: GS 6: 39). Demirović erkennt im »modellartigen Charakter der Theoriebildung« neben der Historizität ein zweites Charakteristikum kritischer Theorie (vgl. Demirović 2003: 7).

etwa in *counter culture*, Streikwellen und Dekolonisierung äußern und zu Neuen Sozialen Bewegungen führten. Sie besaßen eine globale Dimension und veränderten alle Bereiche der Gesellschaft grundlegend. Ob in der Produktionsweise oder den politischen Herrschaftsapparaten, ob in der Kultur oder den Subjektivierungsweisen – überall wurden bestehende Formen erschüttert, umgebaut und neu institutionalisiert. Bis in unsere Gegenwart wirken diese tiefgreifenden Veränderungen bei allen Brüchen nach, was die Auseinandersetzung mit ihnen in dieser Untersuchung plausibilisiert. Dieser sich anbahnende Umbruch fiel in die Gegenwart Adornos und Foucaults und bildet somit ihr historisches Apriori. Damit ist die erste zeitgeschichtliche Differenz markiert, die unsere Historizität von der ihren trennt. Die zweite Binnendifferenz schließt bei näherer Betrachtung direkt daran an: Adorno und Foucault erlebten den Umbruch nicht gleichzeitig. Vielmehr geht der um eine Generation ältere Adorno von der Krise der liberalen Phase des Kapitalismus aus und beobachtet mit dem Übergang zum Monopol- beziehungsweise Staatskapitalismus die Blüte des fordistischen Akkumulationsmodells. Foucault hingegen erlebt die Krise des Fordismus als eine Krise der Regierung im weitesten Sinn und analysiert die aufkommende neoliberale Gouvernamentalität. Im Folgenden sollen Belege und Argumente für diese Binnendifferenz gesammelt werden, von der aus die Tendenzen klarer hervortreten, die unsere gegenwärtige Historizität prägen.

Diese Transformation der 1970er wird in zahlreichen Studien beschrieben als das Ende der anhaltenden Prosperität der *trente glorieuses* und Beginn eines umfassenden Strukturwandels der Industriegesellschaften. Die Diagnosen lauten ›Postindustrielle Gesellschaft‹ oder ›Postmoderne‹ (Lyotard 1979; vgl. Hardt/Negri 2000: 327), ›reflexive‹ oder ›zweite Moderne‹ (Beck 1993), ›flexibler Kapitalismus‹ (Sennett 1998, 2006), ›Neoliberalismus‹ (Harvey 2007), ›Gesellschaft der Singularitäten‹ (Reckwitz 2017) etc. Eine grobe Annäherung erlaubt der Begriff des Postfordismus, genauer die Betrachtung des *Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus*. Im Gegensatz zu den Vorgenannten fokussiert dieser nicht auf einen gesellschaftlichen Bereich, etwa die Kultur, die Politik oder die Wirtschaft, sondern er ermöglicht es, in allen Bereichen ausgehend von den Kämpfen die Organisation der kapitalistischen Mehrwertproduktion in den Blick zu nehmen. Dabei birgt der Begriff auch Untiefen, besonders wenn er auf Theorien angewandt werden soll, daher die Ergänzung durch den anschließenden Exkurs über Ungleichzeitigkeiten. Den Begriff des Fordismus prägt Antonio Gramsci in den 1930er Jahren in dessen beginnender Blüte, im Moment seiner Krise wird er von der französischen Regulationstheorie in den 1970er Jahren wieder aufgegriffen.³⁴ Seither ist von »einer Krise des Fordismus«, so Bernd Röttger im gleichnamigen Enzyklopädieartikel, »weit über die Regulationstheorie hinaus die Rede.« (Röttger 2010: 2147) Mit diesem weiten Verständnis des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus soll die zeitgeschichtliche Binnendifferenz von Adorno und Foucault begriffen werden, ohne die Autoren diesen einseitig zuzuordnen oder sie gar damit zu identifizieren.³⁵

34 Zum Ursprung des Begriffspaares Fordismus-Postfordismus bei Gramsci (vgl. Tanner 1999: 582–284; Behrens 2007: 54; Röttger 2010: 2148) und bei den französischen Regulationisten (vgl. Kohlmorgen 2004: 9–12; Dosse 1991: 351–365).

35 In ähnlich differenzierter Weise skizzierte Demirović Anfang der 2000er Jahre die Geschichte des kritischen Denkens im Westen in seinem Aufsatz *Kritische Gesellschaftstheorie und ihre Bildungsbe-*

Der Fordismus bezeichnet im engeren Sinne ein Akkumulationsregime, das historisch in den USA um 1920 entstanden ist und sich nach dem Ende des zweiten Weltkriegs auch in Westeuropa durchsetzte. Fordismus wird oft auf die Formel »Massenproduktion und Massenkonsumtion« verkürzt (Heinrich 2005: 120; vgl. Reckwitz 2017: 100). Wie Tenner (1999) zeigt³⁶, führten die Einführung des Fließbands bei Ford in Verbindung mit tayloristischen Methoden der Arbeitsorganisation, welche mit der umfassenden Standardisierung von Arbeitsschritten und Werkstücken einhergeht, zu einer Steigerung der Produktion von Verbrauchsgütern. Diese sollten nicht nur nach der Vorstellung des Autofabrikanten und expliziten Antisemiten Henry Ford bei den Produzenten mit Hilfe höherer Löhne Abnehmer finde. Überhaupt stellten die Automobilindustrie und die Fabrik das Leitbild dar, nach dem sich andere Branchen ausrichteten. Zeitgleich kam es zu einer weitreichenden Kapitalkonzentration: Monopole in zahlreichen Sektoren entstanden und mit ihnen die neue Angestelltenklasse. Etwas später begann sich ein umfassender Wohlfahrtsstaat mit Arbeitsprogrammen und zahlreichen Großprojekten zu etablieren. Diese Entwicklung wird von Krisen des Kapitalismus und der bürgerlichen Gesellschaft begleitet und maßgeblich durch Kämpfe der Arbeiter und Arbeiterinnen vorangetrieben. Daher werden Letztere in der etablierten Ordnung des Fordismus durch die korporatistischen Gewerkschaften und Parteien sowie durch den Konsum integriert. Das revolutionäre Aufbegehren und sein Subjekt scheinen verschwunden. Blickt man aber auf die Vorgeschichte des Fordismus und besonders auf die globale Protestwelle um 1918, wird der soziale Kampf und die soziale Krise deutlich. Im ersten Weltkrieg ging der liberale Kapitalismus in die Brüche. Kriegswirtschaft und Dirigismus erscheinen rückblickend wie Vorbote einer postliberalen Phase (vgl. Schivelbusch 2005: 46). Auch wenn anschließend der liberale Geist kurzzeitig wieder aufzustehen scheint, meldete er doch 1929 mit der Weltwirtschaftskrise Bankrott an. Parallel kam es neben der russischen Oktoberrevolution weltweit zu sozialistischen Revolten und immer wieder zu proletarischen Aufständen und Streiks, auch in den USA. Dort folgten der New Deal, Keynesianismus, staatliche Arbeitsprogramme und Wohlfahrt: ein neues Akkumulationsregime entstand. Zwar handelte es sich in den USA nicht um Planwirtschaft, doch der Markt verlor gleichwohl an Bedeutung. Zeitzeugen nahmen darin eine globale Tendenz

dingungen im fordistischen und postfordistischen Kapitalismus, worin er von der These ausgeht, dass zwischen dem »kritische[n] Wissen« und »der jeweiligen Phase der kapitalistischen Formation« ein Wechselverhältnis bestehe (Demirović 2006: 4) und er explizit die »fordistische Phase« des »westliche[n] Marxismus« thematisiert (ebd.: 10; vgl. auch Demirović 2005). Bereits 1996 hatte Haug gefragt *Was kommt nach dem fordistischen Marxismus?* (Haug 1996). 2015 verwendet Sonja Buckel das Begriffspaar, um eine ambitionierte marxistische Gegenwartsanalyse des *dirty capitalism* anzustrengen (Buckel 2015).

- 36 Tenner spricht gegenüber der liberalen Phase des Konkurrenzkapitalismus von einem »auf reeller Subsumtion basierende[n] Akkumulationsregime, welches einer strukturellen, technisch-bürokratischen Kontrolle des Arbeitsprozesses und einer monopolistisch-korporatistischen Regulierungsweise zum Durchbruch verhilft.« (Tenner 1999: 585) Mit Fordismus bezeichnet er einen »Akkumulationsmodus«, der sich auszeichnet »durch serielle Fertigung standardisierter Massengüter mittels einer kapitalintensiven Produktionstechnologie und rascher technologischer sowie arbeitsorganisatorischer Innovation« und in der Gesellschaft einen »Dreieckskompromiss zwischen Unternehmern, Gewerkschaften und Staat« fördere (ebd.: 585).

wahr, wie sie sich im Korporatismus des faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland sowie in der Planwirtschaft der Sowjetunion zeigte (vgl. Schivelbusch 2005: 21; 169).

Adorno war Zeitzeuge des aus der liberalen Krise erwachsenden Fordismus. Er floh aus Deutschland vor der antisemitischen Verfolgung in die USA und machte im Mutterland des Fordismus prägende Erfahrungen. Auch wenn er dort ein schützendes Exil fand und damit die Differenz der liberalen von den totalitären Gesellschaften erfuhr, übersah er gleichwohl deren Ähnlichkeiten nicht. Zumal am Institut für Sozialforschung die These vertreten wurde, dass der Totalitarismus sich aus dem liberalen Kapitalismus entwickelt hatte, bei aller Differenz also dieser nicht jenen ausschloss. Nach seiner Rückkehr war Adorno umso sensibler für die um sich greifenden fordistischen Transformationsprozesse in Deutschland, (West-)Europa und weiten Teilen der Welt, die dort als Amerikanisierung abgewehrt wurden.³⁷ Hingegen zeigt ein genauer Blick, dass die Prozesse auf ökonomischen, kulturellen und politischen Strukturveränderungen beruhten, deren Tendenzen bereits in die 1920er Jahre und bis ins 19. Jahrhundert zurückreichten. Es ist kein Zufall, dass sich die Entwicklungen in den USA der 1930er und 1940er Jahre nach dem zweiten Weltkrieg in den französischen *trente glorieuses* und dem westdeutschen Wirtschaftswunder fortsetzten, denn weite Teile der westlichen Welt übernahmen das fordistische Regulationsregime. Wie angedeutet, bildet der Fordismus eine Art historisches Apriori, das weit über den Westen hinaus in so unterschiedliche politische Systeme wie den Faschismus und die Sowjetunion wirkte.³⁸ Die integrierte Gesellschaft mit ihrem Klassenkompromiss, ihrer Standardisierung und Bürokratie lernte Adorno in den Jahren seines Exils in den USA kennen und sie bildet eine wesentliche Grundlage für die *Dialektik der Aufklärung* und die *Minima Moralia*. Diese philosophischen Beobachtungen und kritischen Gegenwartsanalysen fanden in der Nachkriegszeit eine breite Rezeption, unter anderem weil die Zeitgenossinnen sich in den darin beschriebenen Tendenzen der verwalteten Welt des Fordismus wiedererkannten und vor ihren barbarischen Potentialen erschrecken. Auschwitz und der Fordismus bilden komplex vermittelt den Zeitkern von Adornos kritischer Gesellschaftstheorie.³⁹

37 Noch in den USA legen Horkheimer und Adorno 1947 den Finger in diese Wunde des antiamerikanischen Ressentiments, wonach die Kulturindustrie Ausdruck der Rückständigkeit und Kulturlosigkeit der Amerikaner sei, und legen offen, dass das »vorfascistische Europa« den ökonomischen Prozessen gegenüber im Rückstand war, »[z]urückgeblieben hinter der Tendenz zum Kulturmonopol« (Horkheimer/Adorno 1947: DdA: GS 3: 154) Wenngleich aus dieser Kritik nicht auf die Begrüßung dieser Tendenz geschlussfolgert werden darf.

38 Zu den Ähnlichkeiten zwischen dem New Deal in den USA und dem faschistischen Italien bzw. nationalsozialistischen Deutschland siehe Schivelbusch (2005). Hinsichtlich der SU formuliert Tanner in seinem Enzyklopädie-Artikel über den Fordismus: »Die sowjetische Kombination von ›Taylorismus plus dauerhafte Beschäftigung‹ wird als ›Neffe des fordistischen Kompromisses‹ angesprochen, ›woraus sich die Ähnlichkeit und der Wettkampf in den 1950er Jahren‹ ebenso wie eine spezifische Form von Stagnation ergab« (Tanner 1999: 586).

39 Fern davon, das komplexe und abgründige Verhältnis von Fordismus und Shoah angemessen behandeln zu können, ergeht an dieser Stelle nur folgender Hinweis: Fordismus und Shoah sind historisch miteinander vermittelt, denn die industrielle Vernichtung der Juden beruht auch auf den Praktiken, Wissen und Machtformen des Fordismus. Die fordistischen Dispositive gehörten zu den historischen Bedingungen, die Auschwitz ermöglichten. Enzo Traverso erklärt in seiner herausra-

Wenn Adorno die Kritik an der verwalteten Welt entfaltet, kann diese aus heutiger Perspektive als Chiffre für den Fordismus gelesen werden (vgl. Adamczak 2017: 217). Offenkundig wird dies am Begriff der Kulturindustrie, den Adorno – Hollywood vor Augen – entwirft, um die herrschende Tendenz zur »Angleichung« (Horkheimer/Adorno 1947: DdA: GS 3: 143) der Kultur zu kritisieren. Vormalig in relativer Autonomie wird Kultur unter dem Druck zum Monopol mittels »technischer Rationalität«⁴⁰ (ebd.) kommodifiziert und planvoll ausgerichtet auf wichtige fordistische Merkmale: Standardisierung, Schematismus und sozialpsychologische Manipulation (vgl. Horkheimer/Adorno 1947: DdA: GS 3: 142–144, 171; Adorno 1953: [Fernsehen als Ideologie]: 82; 1955: [Résumé]: GS 10.1: 339). In dieser Kritik an Film, Radio und Literatur erkennt Jan Rehmann die »Kategorien aus der tayloristischen Produktion«, welche Adorno »unmittelbar auf die Kulturindustrie [...] übertragen« (Rehmann 2004b: 734) hatte.⁴¹ Die reelle Subsumtion⁴² der Kultur unter das Kapital vollzieht sich im Fordismus entlang der von ihm entwickelten Produktivkräfte, besonders im Kino und im Radio, und auch mit dessen Methoden, wie Arbeitsteilung, Standardisierung und Verwaltung. Dadurch laufen sie auf eine geschlossene Totalität des Kapitalverhältnisses zu, weshalb Horkheimer und Adorno hinter »der rücksichtslosen Einheit der Kulturindustrie [...] die heraufziehende der Politik« (Horkheimer/Adorno 1947: DdA: GS 3: 144) erkennen. Integration⁴³ beschreibt die generelle Tendenz im Fordismus, die jegliche Vermittlung durch den Markt systematisch durch administrative Pla-

genden Arbeit die »Singularität des Nationalsozialismus« läge »nicht in seinem Gegensatz zum Westen, sondern in seiner Fähigkeit, eine Synthese aus den verschiedenen Formen der Gewalt zu finden.« (Traverso 2002: 152)

- 40 Adorno legt Wert darauf, dass die Integrationstendenz nicht nur von ökonomischen Zwängen ausgeht, sondern auch ihre technologische Seite hat. Anhand der »Massenmedien« verdeutlicht er, dass die »Konzentration und Zentralisation« sich nicht nur »ökonomisch« in Monopolen zeigt, sondern auch »technologisch« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 367). Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* hatten Adorno und Horkheimer auf die technische Seite des Vorgangs verwiesen: »Der Schritt vom Telefon zum Radio hat die Rollen klar geschieden. Liberal ließ jenes den Teilnehmer noch die des Subjekts spielen. Demokratisch macht dieses alle gleichermaßen zu Hörern, um sie autoritär den unter sich gleichen Programmen der Stationen auszuliefern.« (Horkheimer/Adorno 1947: DdA: GS 3: 142–143) Doch bereits im nächsten Satz kann man die historische Fallhöhe ermessen, über die der Text in die Gegenwart gelangt: »Keine Apparatur der Replik hat sich entfaltet« (ebd.: 143). Im Zeitalter des Internets mit »user generated content« hat sich dieses Herrschaftsverhältnis grundlegend gewandelt, ohne aufzuhören, Herrschaft zu perpetuieren.
- 41 Behrens stimmt mit Rehmann überein, dass Adorno die »tayloristische Formel vom »One best way«« (Behrens 2007: 54) kritisch gegen die fordistische Integration der Kultur zur Kulturindustrie wendet.
- 42 Selbstverständlich war die Kultur auch in der liberalen Phase Teil der bürgerlichen Gesellschaft und stand damit nicht außerhalb der kapitalistischen Produktionsweise, jedoch war sie dem Kapitalverhältnis nur formal unterworfen. Mit dem Ausdruck »reelle Subsumtion der Kultur unter das fordistische Akkumulationsregime des Kapitals« soll hervorgehoben werden, dass sie dessen Produktivkräfte inkorporiert und einzig zum Zweck der Kapitalverwertung hervorgebracht wurde (vgl. Herkommer 1999: 682).
- 43 Bereits Gramsci hebt das Motiv der Integration hervor, wenn er es auch nicht als Merkmal des Fordismus versteht, sondern darunter »die vielfältigen Aktivitäten der Zivilgesellschaft, das Denken, die Moral, die alltäglichen Gewohnheiten als Elemente des integralen Staates« (vgl. Demirović 2007: 37) begreift.

nung unterminiert. Zwar ist keine Verwendung des Begriffs Fordismus bei Adorno zu belegen und vermutlich kannte er ihn auch nicht, doch zeigen sich ausreichend sachliche Parallelen, die eine Engführung rechtfertigen. Das Institut für Sozialforschung bevorzugte für die Beschreibung der gesellschaftlichen Transformation, der es sich bewusst gegenüber sah, den Begriff ›Monopolkapitalismus‹ und in den 1940er Jahren auch den des ›Staatskapitalismus‹⁴⁴, nach der Rückkehr aus dem Exil sprachen die dort wirkenden Wissenschaftler_innen vor allem von ›Spätkapitalismus‹. Der Begriff Fordismus beschreibt gleiche oder zumindest ähnliche Tendenzen, bietet aber den Vorteil, erstens spezifischer von einer Form der Arbeitsorganisation mit zugehöriger Kapitalakkumulation auszugehen und zweitens offener vielgestaltige Widerstände und mannigfache Überdeterminationen einzubeziehen. Weiterhin bietet er mit dem Begriff Postfordismus einen Begriff der zeitlichen Nachfolge an – auch wenn das Präfix Post- wie Spätprekär bleiben muss. Den Fokus auf die Ausschaltung des Marktes, die Zunahme von Verwaltung und letztlich die Gesamttendenz zur totalitären Integration der Gesellschaft teilen beide theoretischen Ansätze, die Frankfurter Schule und die Regulationstheorie. Adorno erkennt noch 1968 in der Angleichung der vormals getrennten gesellschaftlichen »Sphären« von Produktion, Distribution und Konsumtion, die nunmehr »gemeinsam verwaltet« werden, »das Wahre an diesem ideologischen Schein« der Industriegesellschaft (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 369). *Die Vermittlung der Herrschaft über den Markt wird durch Planung und Verwaltung wesentlich schwächer* (vgl. Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 465; 1959: [Halbbildung]: GS 8: 117; 1960: PuS: 198). Dabei handelt es sich laut Adorno um eine globale Entwicklung, denn »[ä]hnliche Tendenzen wird man in der strukturalen Anähnung der nicht totalitären Länder an die Formen der verwalteten Welt übrigens heute auch beobachten können.« (Adorno 1964: LGE: 55) Ihr Ursprung ist weit älter als der Fordismus selbst, denn »die Integrationstendenz der Gesellschaft« ist Ende des 19. Jahrhunderts »von Spencer erstmals diagnostiziert worden« (Adorno 1968: EiS: 45). Die »integrale[] Gesellschaft« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: 18) beschreibt also die Integrationstendenz der spätkapitalistischen Gesellschaft unter dem Monopol, in der immer umfassender die Bürokratie mit rationalen Mitteln den Einsatz der Produktivkräfte plant, ohne über die irrationalen Zwecke der Produktionsverhältnisse Rechenschaft abzulegen. Dem objektiven Anwachsen der gesellschaftlichen Macht steht das der Ohnmacht der vergesellschafteten Individuen gegenüber. Diese Merkmale treffen präzise die fordistischen Transformationen und laufen auf das Schreckensbild einer verwalteten Welt hinaus. Die These, dass Adorno damit dominante Entwicklungen des Fordismus kritisch analysiert, ist plausibel über die Kulturindustrie hinaus. Johannes Gruber zufolge erfasst die »von Adorno diagnostizierte ›Selbsterhaltung ohne Selbst‹« die im fordistischen Akkumulationsregime »veränderte[n] Sozialisationsbedingungen, den Funktionsverlust des Vaters und die zunehmende Bedeutung nichtfamiliärer Sozialisationsinstanzen« (Gruber 2010: 99). Diese von Adorno kritisierten Subjektivierungsweisen entsprechen dem »Klassenkompromiss im Fordismus«, in dem »für die breite Mehrheit

44 Zur Debatte über Staatskapitalismus am Institut zwischen Pollock, Horkheimer und Adorno siehe Abensour 1982: 194; Heerich 2007; van Reijen/Bransen 1987: 453; Schmid Noerr 1987: 438–441; v.a. Braunstein 2011: 132–156; Cook 2008: 7; Cook 2018: 33.

der Gesellschaft zwar ein[] höhere[r] Grad an individueller Sicherheit« durch Planung ermöglicht wird, »dies allerdings um den Preis stark eingeschränkter Freiheit«, wie Adorno es »in der Standardisierung von Lebensläufen und Charaktertypen« scharf angreift (ebd.: 107). *Bei aller scheinbaren Ausweglosigkeit der verwalteten Welt, handelt es sich doch um Tendenzen, nicht um fixe Beschreibungen unveränderlicher Zustände.* Ideologie ist immer auch Schein und als Bann zu durchschauen. Bei aller Angleichung herrscht der Antagonismus fort, die integrierte Gesellschaft bleibt Klassengesellschaft (vgl. Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 380; 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 15). Für ein vollständiges und kritisches Verständnis von Adornos kritischer Theorie der fordistischen Gesellschaft ist der »*immanent-gesamtgesellschaftliche[] Bruch*« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 15; Hervorhebung P.E.) und damit das Potential der Negativität, die stete Erinnerung ans Nichtidentische und damit die Hoffnung auf Versöhnung unerlässlich.⁴⁵

Genau diese Brüche, durch die hindurch die verwaltete Welt des Postfordismus überhaupt ihre totalitäre Integration verwirklicht, bilden die Orte des Widerstandes gegen das fordistische Regime. Die Kritik Adornos und der gesamten Frankfurter Schule an der Standardisierung, an der autoritären Persönlichkeitsstruktur, und der Barbarei der vermeintlich fortgeschrittenen Industriegesellschaft bildet einen von vielen Ausgangspunkten für gesellschaftliche Dynamiken, welche die Krise des Fordismus verstärkten. Einer der Vorteile der Regulationstheorie – und damit des Begriffspaars Fordismus-Postfordismus – besteht in den Augen Lars Kohlmorgens darin, dass es »von sozialen Widersprüchen und Konflikten als Ursache für den gesellschaftlichen Wandel und für die Ausprägung der gesellschaftlichen Institutionen« ausgeht (Kohlmorgen 2004: 311).⁴⁶ Der Klassenkompromiss des Fordismus wurde um 1970 nicht allein deshalb brüchig, weil ökonomische Grenzen erreicht wurden. Für diese Grenzen stehen die Aufhebung des Goldstandards und politische Krisen in aller Welt im Zusammenhang mit der Öl-Krise, welche die Basis der Kapitalakkumulation bedrohten. Vor allem wurden die Subjektivierungsweisen, unter anderem in Hinblick auf die Sexualität, das Normalarbeitsverhältnis und den Konsumismus, hinterfragt und teilweise bekämpft. Die sozialen Bewegungen, die den Widerstand gegen das fordistische Akkumulationsregime bildeten, bündelten und radikalisierten, sind an den Bruchstellen der fordistischen Formation selbst entstanden.⁴⁷ Demirović warnt daher eindringlich vor

45 Das Potential als stets vorhandene und vorenthaltene Möglichkeit wird von Adorno immer wieder aufgegriffen. In der Geschichtsphilosophie weist Adorno darauf hin (vgl. Adorno 1964: LFG: 99) ebenso wie in der methodischen Reflexion: »Womit negative Dialektik ihre verhärteten Gegenstände durchdringt, ist die Möglichkeit, um die ihre Wirklichkeit betrogen hat und die doch aus einem jeden blickt.« (Adorno 1966: ND: GS 6: ND: 62) Siehe Kapitel 3.3.3.

46 Dieser herrschaftskritische Aspekt der Theorie vom Übergang des Fordismus zum Postfordismus ist einer der Gründe, warum dieses Konzept – bei aller Vorsicht, auf die im Anschluss noch einzugehen sein wird – bei der Untersuchung der Differenzen von Adorno und Foucault Anwendung findet. Deren aufklärerisches Eintreten für Mündigkeit und Widerstand berühren sich mit dem im (Post-)Operaismus entfalteten Gedanken: »Klassenkampf[] als Motor des historischen Wandels« (Laclau 2007: 35), der nach Ernesto Laclau für den gesamten Postmarxismus zentral wird (vgl. Holloway 2002: 121; Adamczak 2017: 211).

47 Bereits 1999 bemerkte Tanner: »Inwieweit bereits die 68er Bewegung, die in ihren Protestformen paradoxerweise dazu beitrug, den [fordistischen, P.E.] »American way of life« weltweit zu verbreiten, in ihrer Frontstellung gegen den fordistischen Kapitalismus mitgeholfen hat, die Vorausset-

der Gefahr, rückblickend ein »zu friedliches Bild« des Fordismus zu zeichnen (Demirovic 2006: 10). Gruber argumentiert mit Blick auf Adorno, dass es gegenwärtiger Kritik am postfordistischen Regime »nicht darum gehen [sollte; P.E.], fordistische Standards sozialer Sicherung zurückzuerlangen«, denn der »Sozialstaat fordistischer Prägung war gestützt auf die kapitalistische Produktionsweise« und damit auf »(Selbst)Entfremdungs- und (Selbst)Verdinglichungsprozesse« (Gruber 2010: 107). Gleichzeitig muss daran erinnert werden, dass die soziale Sicherung des Fordismus nicht dem perfiden Kalkül einiger mächtiger Kapitaleigner_innen entsprungen war, sondern das Ergebnis von sozialen Kämpfen bildete (siehe oben). Statt aus dieser Geschichte den Schluss zu ziehen, dass über kurz oder lang jede Emanzipation sich in Herrschaft verwandelt, sollte sie als Notwendigkeit zu rücksichtsvoller Wachsamkeit, beständiger Kritik und selbstkritischem Kampf gedeutet werden, ohne vor der Verfälschung, Abnutzung und Vereinnahmung gefeit zu sein.

Darüber, was Postfordismus exakt meint, herrscht keine Einigkeit in der Forschung. Es scheint daher geboten, die postfordistische Regulationsweise in Abgrenzung zur fordistischen zu bestimmen. Dafür spricht, dass bereits der Fordismus von Gramsci als »Differenzkonzept« entwickelt wurde, um »das sozioökonomische Entwicklungsgefälle zwischen Nordamerika und Europa« zu beschreiben (Tanner 1999: 583). Neben dieser geographischen Differenz ist der Begriff des Fordismus, wie beschrieben, nützlich, weil er es erlaubt, die dominanten Tendenzen einer Epoche in Abgrenzung zur ihr vorausgehenden liberalen Phase des Kapitalismus zu beschreiben. Oberflächlich kann es scheinen, als handle es sich beim Postfordismus um eine simple Rückkehr zum Liberalismus und daher um Neo-Liberalismus. So wäre auch Kohlmorgen missverstanden, der in »den postfordistischen Veränderungen« den »Übergang von einer monopolistischen zu einer kompetitiven Regulation« erkennt (Kohlmorgen 2004: 310). Nachdem das Monopol im Fordismus den Markt und die Konkurrenz weitgehend eingeschränkt habe, so die Fehldeutung, kommen beide nun zu ihrem Recht. Doch ignoriert diese tendenziell ökonomistische Deutung, dass es keine simple Wiederkehr in der Geschichte gibt.⁴⁸ Die vom Fordismus veränderten Bedingungen haben eben nicht nur die Produktivkräfte entwickelt und die Menschheit wachsen lassen – dies wären rein quantitative Bestimmungen. Hingegen sind es die Katastrophen der Geschichte, ihre unwiederbringlichen Opfer und das entfesselte Potential der Barbarei, die jede Rückkehr zum status quo ante des Liberalismus verunmöglichen. Auch in diesem Bewusstsein von Kolonialismus, Shoah und atomarer Bedrohung ist das historische Apriori des Postfordismus von dem des Liberalismus unterschieden. Gerade Adorno und Foucault haben das Bewusstsein für die Diskontinuitäten geschärft. Es bleibt also, wie im Abschnitt zur Historizität ausgeführt, das

zungen für neue, nicht- bzw. postfordistische Kommerzialisierungsschübe zu schaffen, wird zunehmend diskutiert.« (Tanner 1999: 586) Wie eine Antwort darauf erkennt Reckwitz in der »counter culture« der 1960er und 70er Jahre die Geburtsstunde der heute einflussreichen post-materialistischen »neue Mittelklasse« (Reckwitz 2017: 104; vgl. Behrens 2007: 60)

- 48 Foucault macht in seiner Betrachtung über den »gegenwärtigen Neoliberalismus« deutlich, dass es sich dabei »keineswegs« um »die Wiederkehr der alten Formen liberaler Wirtschaft« handele (Foucault 1979: GdB: 169).

Neue im Alten zu suchen und nicht allein umgekehrt die Wiederkehr des Alten im Neuen. Kohlmorgen charakterisiert den Postfordismus darüber hinaus wie folgt: Seit den 1970er Jahren kommt es zu »Flexibilisierungen«, »Deregulierungen« und fortgesetzten »Globalisierungsprozesse[n]«, ferner zur »(Re-)Kommodifizierung des Lohnverhältnisses« (ebd.). Der fordistische Wohlfahrtsstaat und seine Bürokratie, an der es auch von links viel Kritik gab, wird abgebaut. »[N]ach der Krise dieser [fordistischen, P.E.] Integrationsaspekte«, beobachtet Kohlmorgen einen »tendenziell[] weniger auf materieller Integration basierende[n] Integrationsmodus«: der »postfordistische Stabilitätsmodus und das Klassenarrangement« setzten »verstärkt auf Individualität, Subsidiarität, Vereinzelung und Konkurrenz« (ebd.: 311).⁴⁹ Deutlich klingt in dieser Geschichte der Gegenwart ihr neoliberales Vokabular durch. Es gilt auch für den flexiblen Postfordismus, dass seine Regulation brüchig ist und er sowohl stabile als auch krisenhafte Tendenzen zeigt, jedoch war der Fordismus im Vergleich auf mehr Stabilität ausgelegt (ebd.: 311).

In Foucaults Lebzeiten fällt der beschriebene Übergang vom fordistischen zum postfordistischen Akkumulationsregime. Er war also geprägt von der fordistischen Industriegesellschaft und ihrer starren Standardisierung von Waren, Prozessen und Menschen, welche auf eine »Logik des Allgemeinen« (Reckwitz 2017: 15; 100) ausgerichtet war. Dementsprechend richtet sich seine Kritik frühzeitig gegen die Zurichtungen der auf Disziplin ausgerichteten Institutionen, wie etwa die Klinik. Darüber hinaus verfügte er über ein waches Gespür für die Widerstände, die sich global seit den 1960er Jahren diesen Disziplinarinstitutionen und dem fordistischen Integrationsmodus entgegenstellen. Selbst politisiert durch die revolutionäre Eruption der Revolten 1968 von Tunis bis Paris und erschüttert von der anwachsenden Repression, beteiligt sich Foucault an politischen Gruppen, Reformuniversitäten und gesellschaftlichen Debatten (siehe folgendes Kapitel 1.3.2). Diese einschneidenden Erfahrungen des langen rebellischen Jahrzehnts der *sixties* nimmt er als eine umfassende *Krise der Regierung* (vgl. Foucault 1978: [281]: 116; Foucault 1979: GdB: 104–106; siehe Kapitel 4.2) wahr. Sie nötigen ihn, seine vormals an wissenschaftlichen Epistemen ausgerichteten Untersuchungen in Richtung einer Machtanalytik zu verschieben.⁵⁰ Im Laufe seiner Analysen der Mikromächte der Disziplin, welche die großen Herrschaftssysteme des Kapitalismus formten,

49 Hier zeigen sich relevante Parallelen zwischen Kohlmorgens Charakterisierung des Postfordismus und Reckwitz' Analyse der *Gesellschaft der Singularitäten*, der er einen post-materialistischen Wertwandel attestiert (vgl. Reckwitz 2017: 18). Adamczak analysiert die »Transformationen der (post)fordistischen Lohnarbeit im fortbestehenden Raster symbolischer Zweigeschlechtlichkeit« (Adamczak 2017: 211) als »differentielle Feminisierung« (ebd.: 202) und erkennt eine Ausrichtung an »Sexarbeiterinnen, Hausfrauen, Mütter[n]«, deren »Affektivität, flexible Zeitlichkeit und Identifikation« zunehmend »das Ideal der veränderten Ausbeutungsverhältnisse [sind]«. (ebd.: 211) Aus gewerkschaftlicher Perspektive erkennen Ludwig, Simon und Wagner eines der »Wesensmerkmal[e] *entgrenzter Arbeit*« in der »neuartige[n] Flexibilisierung und ›Fluidität‹ der Arbeitsverhältnisse: Entgrenzte Arbeit ist *flexible Arbeit*«. (Ludwig, Simon, Wagner 2019: 16; Hervorhebungen im Original)

50 Deleuze, der Foucault gut kannte, beobachtete rückblickend 1991, es habe »stets einer Krise [bedarf, P.E.], damit Foucault eine neue Dimension, eine neue Linie [seiner Untersuchungen, P.E.] entdeckt.« (Deleuze 1991: 153).

und der stetigen Auseinandersetzung mit den heterogenen gesellschaftlichen Bewegungen gewinnt Foucault ein Verständnis für die gesellschaftliche Transformation, der er beiwohnt. Bereits seine Analysen zur »Biomacht« (Foucault 1976: WzW: 135) und zu den »Sicherheitsdispositiven« (Foucault 1978: STB: 26; 73) versuchen das Neue seiner Gegenwart in der Geschichte zu erfassen. Vollends in seinen Studien zur neoliberalen Gouvernamentalität (Foucault 1979: GdB)⁵¹ und zur Regierung des Selbst erfasst Foucault ein wesentliches Merkmal des sich herauskristallisierenden postfordistischen Regulationsmodells: die Flexibilität einer Machtform, die über Freiheit die Menschen regiert, sie zur Eigenverantwortung anhält und zugleich die Subjektivität zur Produktivkraft macht. Können also Foucaults frühere Untersuchungen noch als eine Kritik der fordistischen Akkumulation in Gestalt der Genealogie der Disziplinarmacht gelesen werden, so scheint es plausibel, seine »Verschiebung« (Foucault 1984: GdL: 12) zu den Analysen der Subjektivierungsweisen als Reaktion auf den Umbau zum Postfordismus zu verstehen.

Zwar nutzt Foucault weder die Begriffe Fordismus noch Postfordismus, doch erscheint es plausibel, dass er den Übergang zum Postfordismus kritisch erfasst, sofern man die Ähnlichkeit der beschriebenen Merkmale herausarbeitet. Bereits bei der Verschränkung der Kritischen Theorie Adornos mit dem Fordismus konnte analog verfahren werden. Unbestritten beschreibt Foucault bereits die umfassende Flexibilisierung, welche die Standardisierung zurückdrängt. »Die Entwicklung der Staaten geht heute nicht mehr in Richtung größerer Rigidität, sondern in Richtung größerer Geschmeidigkeit und Flexibilität.« (Foucault 1977: [213]: 501) Die damit verbundene Macht gewähre einen »viel größeren Spielraum und Pluralismus als in totalitären Systemen« und wirke »geschickter und subtiler« (ebd.: 500). Weiter untersucht er die Genealogie dieser »Sicherheitsdispositive« als »Korrelat[e]«, die »Freiheit« erzeugen, dabei hält er gegenüber seinen früheren Aussagen selbstkritisch fest: »Regieren durch Freiheit ist keine Ideologie, sondern eine Machttechnologie« (1978: STB: 78). Dieser Gedanke führt ihn zu der Bestimmung: »Macht kann nur über ›freie Subjekte‹ ausgeübt werden« (Foucault 1982: [306]: 287) und damit zu einem der *grundlegenden Kennzeichen postfordistischer Machtformen: Sie agieren tendenziell permissiv*. Die Freiheit, die in den Kämpfen gegen die standardisierende, fordistische Disziplinarmacht eingefordert wurde, wird im Postfordismus pervertiert realisiert als die Freiheit des flexiblen Arbeitskraft-Unternehmers. Zweitens erfasst Foucault auch die *wachsende Rolle des Marktes* als dem Ort der Wahrheitsproduktion (Foucault 1979: GdB: 52; 55–56). Der Markt ist nicht, wie in der liberalen Phase, ein Ort der Zirkulation der Produkte und auch nicht, wie im Fordismus, der dysfunktionale Mechanismus zur Verteilung von Waren und Menschen, den es durch Verwaltung und Planung in die Schranken zu weisen gilt, sondern im Postfordismus kommt dem Markt eine über die Ökonomie hinausweisende epistemologische Rolle zu.⁵² Der Markt sagt die Wahrheit über die Gesellschaft aus,

51 In einem Betrag für den *Nouvel Observateur* erkennt Foucault die zeitgenössische Tendenz zur »neoliberalen« Gesellschaft, in die wir durch die Krise gedrängt werden« (Foucault 1979: [260]: 947). Ganz im Einklang mit der Diagnose des Postfordismus erfasst er, dass diese Tendenz abhängig vom dem »Maße, wie die Regulierungssysteme und administrativen Eingriffe an Bedeutung verlieren.« (ebd.: 947–948; vgl. Foucault: 1979: GdB: 43)

52 Foucault erkennt den Unterschied zwischen traditionellem und Neo-Liberalismus in der Verallgemeinerung der Fragestellung über wirtschaftliche Freiheit hinaus, bis »wohin sich die politische

indem er ihre Elemente wahrheitsfähig macht und ihren Wahrheitswert bestimmt.⁵³ Drittens reflektiert Foucault *die gewachsene Rolle der Subjektivität* für die postfordistische Ökonomie und Gesellschaft. Wenn Foucault von der *Sorge um sich* (Foucault 1984: [356]) spricht, dann erfasst er mehr als den subjektiven Faktor oder den Kitt, den alle Herrschaft braucht, um zu funktionieren, sondern er schreibt ein neues Kapitel der »Subjektgeschichte des modernen Menschen.« (Brieler 2002: 76) Er öffnet einerseits das Feld der Untersuchung der verschiedenen historischen Modi von Subjektivitäten⁵⁴ und andererseits erfasst er deren zentrale Bedeutung für die postfordistische Machtausübung.⁵⁵ Damit hängt untrennbar die vierte sachliche Parallele zwischen Foucaults Arbeiten und der postfordistischen Transformation zusammen. Er analysiert in herausragender und anschlussfähiger Weise die Formen des Widerstands, die die Krise des Fordismus auslösten, aber auch als *Neue Soziale Bewegungen* bis in unsere Gegenwart enorm einflussreich sind. Nicht nur ermöglicht Foucault, seinem Credo »wo Macht ist, ist Widerstand« (Foucault 1976: WzW: 93) gemäß, die Vielzahl von Widerständen an den Bruchstellen der Macht sichtbar zu machen. Darüber hinaus bestimmt er die Spezifika der zeitgenössischen Widerstände. Foucault analysiert die Neuen Sozialen Bewegungen als Widerstände gegen eine Machtform, welche vom christlichen Pastorat herkommend durch den Staat zugleich individualisiert und totalisiert und damit die Individuen mittels Identitätskonstruktionen unterwirft (Foucault 1979: [291]: 198; 1982: [306]: 273–275). In seinen Arbeiten beschreibt Foucault ausgehend von den gegenwärtigen Kämpfen einerseits die Genealogie einer Machtform, welche im Fordismus kulminierte, andererseits bietet er einen Ausblick auf neue Machtformen und ihre Entstehung, die in Reaktion auf diese Widerstände ein postfordistisches Akkumulationsregime organisieren.

In der Forschung wurde dieses Potential der Arbeiten Foucaults für eine kritische Theorie der Gegenwartsgesellschaft früh erkannt. In hellsichtiger Weise verfasste bereits 1990 Deleuze in Foucaults Terminologie von Disziplinar- und Kontrollgesellschaft

und soziale Informationsgewalt der Marktwirtschaft erstrecken kann.« (Foucault 1979: GdP: 169) Dabei nehmen die Ordo- bzw. Neoliberalen »Verschiebungen« vor, indem sie »vom Tausch zum Wettbewerb als Prinzip des Marktes« übergehen (ebd.: 170).

- 53 Foucault erfasst damit die um sich greifende umfassende *Ökonomisierung des Sozialen* (Bröckling, Lemke, Krasman 2000), also das neoliberale Dogma, alles müsse als Markt organisiert werden, um es effizient und zum Wohle aller zu organisieren.
- 54 Das Subjekt ist nicht nur ein historisches Subjekt, das in der Geschichte und von ihr hervorgebracht wird, sondern es »bildet« in der Geschichte »verschiedene[] Formen der Beziehung zu sich selbst« (Foucault 1984: [356]: 888) aus. »[G]erade die historische Konstitution dieser unterschiedlichen Formen des Subjekts und ihre Beziehung zu den Spielen der Wahrheit ist es« (ebd.), die Foucaults späte Arbeiten auf die wachsende Bedeutung des Singulären in den Gesellschaften reagierend untersuchen. Siehe Kapitel 4.2.
- 55 Foucault erkennt, dass den Untersuchungen der »Herrschaftstechniken«, welchen er in seiner Machtanalytik breiten Raum einräumte, solche der »Selbsttechniken« hinzugefügt werden müssen (Foucault 1981: [295]: 210). Die Regierung der Anderen benötigt eine Regierung des Selbst, die Führung der anderen die Führung des Selbst (vgl. Foucault 1982: [306]: 287). Im historischen Material zeichnet Foucault nach, wie die Figur des »homo oeconomicus« (Foucault 1978: STB: 67) auftritt, nach der das neoliberale Management alle Kalküle ausrichtet und zu der der aktivierende Sozialstaat alle Individuen erziehen soll.

eine Analyse des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus. Die Krise des Fordismus datiert Deleuze nicht um 1970, sondern früher.⁵⁶ »[D]ie Disziplinierungen gerieten ihrerseits in eine Krise, zugunsten neuer Kräfte, die sich langsam formierten und sich nach dem Zweiten Weltkrieg rasant entwickeln sollten« (Deleuze 1990). Die nachfolgende Epoche bezeichnet Deleuze mit Foucault als Zeitalter der »Kontrollgesellschaften«, die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung 1990 »dabei [sind; P.E.], die Disziplinalgesellschaften abzulösen.« (Ebd.) Es folgt eine Reihe von Charakterisierungen, die recht eindeutig dem Fordismus beziehungsweise Postfordismus zugeordnet werden können: Die von Deleuze analysierten neuen »ultra-schnellen Kontrollformen mit freiheitlichem Aussehen« greifen Foucaults Sicherheitsdispositive, in denen durch Freiheit regiert wird, auf und entsprechen den flexiblen Regierungsformen des Neoliberalismus.⁵⁷ Wie oben angesprochen, bezeugen einige Arbeiten die Fruchtbarkeit von Foucaults Terminologie zur Analyse der postfordistischen Gegenwartsgesellschaft.⁵⁸

Daher wundert es nicht, dass viele Forscher_innen Foucault als Kritiker des Übergangs zum Postfordismus begreifen. Wie Brieler feststellt, ist Foucault ein »Zeitzeuge des Übergangs der industriellen in die postindustrielle Produktionsweise« (Brieler 2002: 76). Nur wenig später untermauert Lemke diese Lesart Foucaults mit seiner These »Foucault war nicht nur ein Zeitzeuge dieser Transformation, sondern sich dieser historischen Zäsur [des Übergangs zum Postfordismus; P.E.] durchaus bewusst.« (Lemke 2003: 268) Ein genauer Blick zeige, dass Foucault ein dynamischer Denker war, der versuchte diese tiefgreifenden Transformationen theoretisch zu erfassen und seine Analysen überarbeitete, um zu einer passenden Kritik der Gegenwart zu gelangen. So argumentiert er, dass Foucault »die Begrenztheit seiner bisherigen Analyse [erkannte; P.E.], die in der ersten Hälfte der 1970er Jahre tatsächlich an der Disziplin als dominanter Machttechnologie

56 Generell weicht die Chronologie von Deleuze von der hier vorgestellten ab. Ihm zufolge habe Foucault »die Disziplinalgesellschaften dem 18. und 19. Jahrhundert zugeordnet; sie erreichen ihren Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts.« (Deleuze 1990) Damit beschreibt Deleuze den Fordismus in seiner Entstehung um 1920, während nach der vorgeschlagenen Chronologie seine Blüte erst um 1940 einsetzt. Die Differenz kommt vermutlich dadurch zustande, dass er sich an den von Foucault untersuchten Zeiträumen orientiert, wohingegen die vorliegende Studie sie als Genealogien der Gegenwart auf Foucaults Lebenszeit bezieht.

57 Deleuze stellt die »analogisch« anhand standardisierter »Gussformen« nach dem Modell der »Fabrik« funktionierende Disziplinalgesellschaft der Kontrollgesellschaft gegenüber, die »numerisch« mittels »Modulation« nach dem Modell des »Unternehmen[s]« (Deleuze 1990) operiert. Unschwer können in dieser Entwicklung, welche Deleuze mit Foucaults Termini beschreibt, die mikroelektronische Revolution, das Management-Modell mit seinem *unternehmerischen Selbst* (Bröckling 2007), und der Prozess der umfassenden Flexibilisierung (Sennett 2007) identifiziert werden.

58 Besonders einflussreich wurde Michael Hardts und Antonio Negris umfassende Gegenwartsanalyse, in der sie neben vielen Weiteren auf Foucault zurückgriffen, um die Transformation »innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise« zu beschreiben: »In deren Folge wurde die führende Rolle industrieller Fabrikarbeit erschüttert, kommunikative, kooperative und affektive Arbeit rückte stattdessen an erste Stelle. Durch die Postmodernisierung der globalen Ökonomie wird der Reichtum mehr und mehr durch das geschaffen, was wir biopolitische Produktion nennen, durch die Produktion des gesellschaftlichen Lebens selbst.« (Hardt/Negri 2000: 11)

ausgerichtet war.« (Ebd.)⁵⁹ Zwar gibt es eine anhaltende Debatte über *Foucaults Wende*⁶⁰ und sein Verhältnis zum Neoliberalismus,⁶¹ doch ist in der Forschung mittlerweile akzeptiert, dass Foucault den Postfordismus zu erfassen suchte.⁶²

Exkurs: Ungleichzeitigkeiten gesellschaftlicher Transformationen

Mit Blick auf Adorno und Foucault stellt sich hinsichtlich ihrer Historizität und des Analyserasters Fordismus-Postfordismus unter anderem das Problem der zeitlichen Einordnung. In einem ersten Schritt wird in diesem Exkurs auf Beiträge aus der sozialphilosophischen Debatte über Ernst Blochs Begriff der Ungleichzeitigkeit zurückgegriffen, um die vorgeschlagene Anwendung der historischen Folie des Fordismus sinnvoll anwenden zu können. In einem zweiten Schritt werden die Probleme dann in der Zusammenfassung dieses Unterkapitels adressiert. Eine verkürzende Zuordnung Adornos und Foucaults zu Fordismus und Postfordismus ist zu vermeiden. Für dieses und weitere Probleme finden sich in ihren Werken Lösungsansätze, die im ebenfalls herausgearbeitet werden.

Um die Probleme, Ansätze und Antworten, die im Zuge des Zugriffs auf Adorno und Foucault mithilfe des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus skizziert wurden, zu erfassen bietet sich die Theorie der Ungleichzeitigkeit an. Sie erlaubt, neben der bekannten Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem auch Vorzeitiges zu denken. Ferner bietet die Ungleichzeitigkeit die Möglichkeit, unterschiedliche, teils auseinander strebende Zeitlichkeiten zu denken und lässt sich daher verknüpfen mit der Analyse der Tendenzen und Potentiale von Gesellschaften. Ausgehend von Bloch gibt es eine Tradition der Reflexion der Ungleichzeitigkeit. In *Erbschaft dieser Zeit* beginnt Bloch den diesbezüglichen Abschnitt mit der Feststellung: »Nicht alle sind im selben Jetzt da.« (Bloch 1935: 104) Darin analysiert er, warum die neu entstandene Angestelltenklasse nicht links denkt, handelt und wählt, obwohl ihr Aufstieg und Wohlstand verwehrt bleiben. Bloch spricht in diesem Zusammenhang von »*realer Ungleichzeitigkeit*« und führt aus, dabei »wirkten dann

-
- 59 Anna Wieder greift dieses Argument erneut auf. Demnach behandelt Foucault zunächst agonale Machtverhältnisse in seiner Mikrophysik der Macht um 1975 und nimmt dann Ende der 1970er Jahre die Regierung bzw. Gouvernamentalität in den Blick, bevor er in einem dritten Schritt eine »Neubestimmung des Bereichs des Politischen« (Wieder 2019: 66), Kritik und Widerstand in den Vordergrund stellt.
- 60 Sarasin verortet Foucaults Wende um das Jahr 1977 und deutet sie als Problematisierung der Freiheit des Subjekts. Dabei will er Foucault gegen den autoritären Rechtsruck in Stellung bringen als Verteidiger des Liberalismus und der kritischen Haltung, die aber doch regiert werden will (vgl. Sarasin 2019: 21). Gegen seine liberale Lesart Foucaults argumentierten bereits 2008 Feustel und Seebach: »Sarasin unterläuft implizit Foucaults Machtbegriff (auch jenen des Spätwerks), indem er unter der Hand die Freiheit von diesem abkoppelt (da sie irreduzibel ist) und die liberale Gouvernamentalität als staatliche Politik der Zurückhaltung auffasst.« (Seebach/Feustel 2008: 153)
- 61 Von Daniel Zamora und Michael Behrent (2014) wurde Foucault als Apologe des Neoliberalismus bezeichnet. Dagegen verteidigen ihn Reichhold (2019) und Cook (2018: 45). Siehe Kapitel 4.2.3.
- 62 In seinem erwähnten kurzen Text über die fünf Stadien der kritischen Gesellschaftstheorie ordnet Demirović implizit Foucault dem Postfordismus zu (Demirović 2006: 16). Adolphs stellt Foucaults Untersuchungen zur Gouvernamentalität in den Kontext »der Krise des Fordismus und dem Aufschwung des Neoliberalismus« (Adolphs 2015: 194).

Antriebe und Reserven aus vorkapitalistischen Zeiten und Überbauten, echte Ungleichzeitigkeiten mithin, die eine sinkende Klasse in ihrem Bewusstsein rezent macht [...].« (ebd., Hervorhebung im Original) Also entsteht der Begriff Ungleichzeitigkeit im Zuge einer ideologiekritischen Analyse, die die Kräfteverhältnisse in Deutschland während des Aufstiegs des Nationalsozialismus philosophisch erfasst. In der Sekundärliteratur hebt Beat Dietschy »die diachrone Bedeutung des Begriffs« für Bloch hervor: »[S]ie zeigt an, dass in einer gleichen Zeit verschiedene Zeiten präsent sind und das Vergangene nicht ganz vergangen ist.« (Dietschy 2012: 589) Dass die Vergangenheit in der Gegenwart enthalten ist, könnte banal wirken, wäre das Verhältnis zur Zeit in der kapitalistischen Moderne nicht auch ein Ausdruck der Herrschaft. Daher macht Dietschy darauf aufmerksam, dass es sich bei Blochs Ungleichzeitigkeit um »eine Kategorie der Moderne« handelt, denn »Ungleichzeitiges erscheint zugleich mit der *einen* Zeit der Geschichte.« (ebd.: 590; Hervorhebung im Original) Die Vorstellung des Kollektivsingulars Geschichte fällt aber nicht zufällig mit der Entstehung des Kapitalismus zusammen. Wie Dietschy bezieht sich auch Salzborn bei seiner Theorie der Ungleichzeitigkeit auf Benjamins Begriff einer linearen leeren Zeit. Demnach löst die Vorstellung von »homogener und leerer Zeit« die »messianische Zeit« ab (vgl. Salzborn 2015b: 29). Zusammen mit der parallelen Etablierung der modernen »Staatlichkeit« (ebd.: 30) bildet sie die notwendigen Bedingungen für die Etablierung von Markt und Tausch für den globale Kapitalismus. Diese Entwicklung hängt aufs Engste mit den sich entfaltenden Produktivkräften zusammen, wie Wolfgang Schivelbusch hervorhebt. Denn ein »geordneter Verkehr [von Waren; P.E.] erfordert eine Vereinheitlichung der Zeit, ganz analog wie die technische Einheit von Schiene und Wagon den Individualverkehr desavouierte und das Transportmonopol erzwang.« (Schivelbusch 1984: 43) Auf die soziale Seite des Prozesses macht Edward Thompson aufmerksam, der die Subordination der Arbeit unter das Kapital als Kampf der Arbeiter gegen die Disziplin der Fabrik beschreibt, die ihnen erst nach und nach den *Blaue[n] Montag* (Thompson 2007) abgewöhnen konnte. Den Hintergrund dieser Überlegungen bilden selbstverständlich die Analysen über die Arbeitszeit bei Marx, auf die auch Foucault anspielt, wenn er kritisch die Rolle der Sparkassen und Versicherungen bei der Disziplinierung des entstehenden Proletariats reflektiert: »Die Hauptaufgabe dieser Einrichtungen zur Absicherung [*assujettissement*] ist die größtmögliche Extraktion von Zeit. Man könnte zeigen, dass in den entwickelten Ländern diese allgemeine Kontrolle über die Zeit auch durch den Mechanismus des Konsums und der Werbung erfolgt.« (Foucault 1973: [139]: 761) Detlev Claussen weist darauf hin, dass die Ungleichzeitigkeiten ebenso emanzipatorische Potentiale enthalten, denn die »[s]oziale[n] Revolutionen [...] im zwanzigsten Jahrhundert« hätten »nur unter Bedingungen stattgefunden, in denen gerade das Wertgesetz sich nicht gesamtgesellschaftlich durchgesetzt hatte: Russland, Jugoslawien, China, Vietnam, Algerien, Kuba, Mozambique usw.« Daraus schlussfolgert Claussen: »Nicht die systematische Rationalität der vom Wertgesetz durchdrungenen Gesellschaft, sondern die historische Ungleichzeitigkeit erweist sich als Kraftquelle der sozialen Revolution.« (Claussen 1982: 13) *Ungleichzeitigkeiten erlauben also nicht nur die Regression oder Unterwerfung, sondern auch das Potential der Wende zum Besseren zu denken.* Dennoch hat sich in der Tradition die negative Lesart des Begriffs als dominant erwiesen. Was die sozialphilosophische Reflexion der Historizität anbelangt, so hatte Demirović ausgehend von Althusser auf die Notwendigkeit hingewiesen, die »Offenheit ungleich-

zeitiger geschichtlicher Prozesse mit jeweils eigener Zeitlichkeit« zu denken (Demirović 1994: 90). Bereits 1996 hatte Haug davon gesprochen, dass es zu Verzögerungen zwischen Theorie und Praxis kommen kann: »Zur Logik der Krisen und Brüche gehört die Dialektik der Ungleichzeitigkeit. Der Tod einer theoretisch-praktischen Formation tritt nicht simultan auf ihren unterschiedlichen Ebenen« auf, so Haug (1996: 185). In jüngster Zeit hat Salzborn mit dem Versuch einer »*weltgeschichtliche Theorie nicht-relativierbarer Ungleichzeitigkeiten*« (Salzborn 2015b: 33, Hervorhebung im Original) eine nützliche Aneignung des Begriffs von Bloch für die politische Theorie entworfen. Dabei geht er davon aus, dass die »Internationalisierung des Nationalismus und des Nationalstaates im Zuge von Imperialismus und Kolonialismus«, also der Kontext politischen Denkens in der Neuzeit, »von verschiedenen Ungleichzeitigkeiten der Entwicklungen« (ebd.: 27) begleitet war. Man habe es »funktional betrachtet« mit »ungleichzeitigen Entwicklungen, die gleichzeitig stattfinden« (ebd.: 35) zu tun, die auch im Bereich der Theorie zu einer globalen »Interdependenz mit klarer Dominanz« durch den Westen führe, so Salzborn. »Eine Metatheorie über die politischen Theorien *in der Moderne*« so schlussfolgert er, müsse »reflektieren, dass im internationalen Maßstab ungleichzeitig politische und soziale Bewegungen agieren und interagieren, die jeweils spezifisch *auf diese Moderne* reagieren und sie ihrerseits damit wieder (fortwährend) transformieren (wollen).« (ebd.: 32, Hervorhebungen im Original). Gleichfalls produktiv, wenn auch nur indirekt an die Theorie der Ungleichzeitigkeit anschließend, erklärt Adamczak, dass »die verschiedenen Betonungen«, welche unterschiedliche theoretische Ansätze wählen, mit »dem unterschiedliche[n] Zeithorizont« (Adamczak 2017: 213) zusammenhängen. Diese Überlegungen zur Ungleichzeitigkeit werden in der folgenden Zusammenfassung für die Analyse der Historizität Adornos und Foucaults fruchtbar gemacht.

Zusammenfassung der Achse Historizität

In der Zusammenfassung werden zunächst die Probleme skizziert, welche die Zuspitzung nach sich zieht, wonach Adornos Kritische Theorie eine für die fordistische Gesellschaftsformation wäre und die Foucaults eine für die Transformation zum Postfordismus. Anschließend kommen unter Rückgriff auf Blochs Begriff der Ungleichzeitigkeit und weitere Ansätze Lösungsvorschläge zur Sprache.

Erstens stellt sich das Problem, dass keine simple Zuordnung der Theorien Adornos und Foucaults zu einer gesellschaftlichen Phase zulässig ist. Beide lehnen derartige *Zuordnungen* zurecht als ungenügend ab, unterstellen sie doch, dass keine Autonomie des Geistes existiere und nivellieren die Differenz von Begriff und Sache, Denken und Wirklichkeit, in der allein Kritik entstehen kann (siehe Kapitel 3.3.).⁶³ Wie im nächsten Unterkapitel skizziert wird, ist es angemessener, die Frage zu stellen, wie sich Adorno und

63 Adorno wendet sich explizit gegen »de[n] abscheulichen Usus der bloßen sogenannten Zuordnung geistiger Gebilde zu gesellschaftlichen Strömungen« (Adorno 1960: PuS: 170). Foucault hebt ebenso die nicht deterministische Verbindung von im Diskurs bezeichnetem Signifikat und dem diskursiven Signifikanten hervor. Ihm zufolge bestimmen die außerdiskursiven Praktiken die innere Konstitution der Diskursgegenstände, indem sie ihnen gestatten »in Erscheinung zu treten« (Foucault 1969: AdW: 68).

Foucault theoretisch mit ihrer historischen Gegenwart auseinandersetzen, statt von einer simplen Widerspiegelung auszugehen.

Ein zweites Problem entsteht dadurch, dass für Adorno und Foucault keine einheitliche *Chronologie* angegeben werden kann. Weder verfügen sie über ein einheitliches Stufenmodell der kapitalistischen Gesellschaften, noch lassen sich ihre jeweiligen historischen Markierungen bruchlos in das Analyse-Raster Fordismus-Postfordismus einpassen. Dies verweist darauf, dass die Vorstellung einer Abfolge einzelner Phasen des Kapitalismus nur dann zulässig ist, wenn sie einen ersten Zugriff ermöglicht und anschließend differenziert und in Teilen zurückgenommen wird. Bereits wenn die *Verwaltete Welt* Adornos mit Foucaults *Disziplinargesellschaft* überblendet wird, um den Fordismus zu beschreiben, kommt es zu Schwierigkeiten. Die *Verwaltete Welt* beschreibt Adorno um 1940 und sie erstreckt sich zeitlich mindestens auf die dreißig Jahre davor und danach. Hingegen entwickeln sich, Foucault zufolge, die *Disziplinargesellschaften* seit dem 18. Jahrhundert und sind bis etwa 1840 ausgebildet (vgl. Foucault 1975: ÜS: 269; 379).⁶⁴ Er parallelisiert sie mit dem Aufkommen des Kapitalismus. Temporär betrachtet kann der Fordismus also nur mit Adornos *Verwalteter Welt* in Einklang gebracht werden, zu Foucaults *Disziplinargesellschaft* besteht hingegen eine Diskrepanz von etwa 100 Jahren. Für den Postfordismus, wenn er ab den 1970ern datiert wird, kann bei Adorno keine Übereinstimmung gefunden werden, da er 1969 starb, allenfalls beschreibt er Tendenzen.⁶⁵ Foucault spricht davon, dass in den 1960er Jahren eine Krise der Regierung eingesetzt hat und untersucht Tendenzen einer neuen *Gouvernementalität*, die er bei den Neoliberalen findet. Aber er gibt dieser neuen Formation der Gesellschaft keinen Namen, abgesehen von der »Normalisierungsgesellschaft« (ebd.: 55), die aber nur die *Disziplinargesellschaft* umschreibt.⁶⁶ Spätere Sozialphilosoph_innen nutzten seine Begriffe und sprechen von Sicherheits- und Kontrollgesellschaften. Doch es bleibt das Problem der uneindeutigen Chronologie bestehen. Nach Foucaults Untersuchungen entwickeln sich die namensgebenden Sicherheitsdispositive von den Physiokraten im 18. Jahrhundert parallel zu den Disziplinareinrichtungen (Foucault 1978: STB: 73). Kon-

64 1973 ist dies auch Foucaults Gegenwartsanalyse, spricht er doch davon, dass man seit ca. 1800 »unsere heutige Gesellschaft als Disziplinargesellschaft bezeichnen« (Foucault 1973: [139]: 728) könne.

65 In Adornos Texten finden sich auch Beschreibungen von Phänomenen, die aus heutiger Sicht eher die Merkmale des Postfordismus tragen. So erkennt er in den USA, dass die »Integration« der Subalternen, zumindest »dem Bewusstsein nach«, »die sozialen Grenzen immer mehr verflüssigt.« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 100) Dabei handelt es sich allerdings eher um die von der Frankfurter Schule immer wieder beschriebenen Angleichungs- und Integrationstendenzen als um neue Regulationsweisen oder Regierungstechniken.

66 Foucault greift den analytischen Terminus der Normalisierungsgesellschaft nicht weiter auf. Ferner spricht dagegen, sie als Analyse des (Post-)Fordismus zu verstehen, dass Foucault Normalisierung nicht als durchgesetztes soziales Verhältnis begreift. »Wenn ich von der ›Disziplinargesellschaft‹ spreche, dann darf man dies nicht im Sinne einer ›disziplinierten Gesellschaft‹ verstehen. Wenn ich von der Ausbreitung der Methoden der Disziplin spreche, dann nicht, um zu behaupten, dass ›die Franzosen gehorsam sind‹. In der Analyse von Verfahren, die zur Normalisierung eingesetzt wurden, gibt es keine ›These einer massiven Normalisierung‹. Als ob all diese Entwicklungen nicht genau in dem Maße stattfänden, in dem ihr Misserfolg sich beständig wiederholt.« (Foucault 1980: [277]: 19)

trolle und Normalisierung sind beide bereits Merkmale der Disziplinareinrichtungen (Foucault 1973: [139]: 734, 392–395).

Drittens stellt sich einer simplen Zuordnung das Problem, dass Adorno und Foucault jeweils unterschiedliche *Bereiche differenzieren*, die zum gleichen Augenblick verschiedenen Phasen und Entwicklungen zugeordnet werden müssen, darunter Überbau-Unterbau, Diskurse, Episteme etc. Adorno spricht davon, dass »der Überbau langsamer sich umwälzt als der Unterbau« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 110; vgl. 1952: [revidierte Psychoanalyse]: GS 8: 31; 1966: [Postscriptum]: GS 8: 87; siehe Kapitel 3.1.1.) Er kommt auch immer wieder auf einen *cultural lag* zwischen verschiedenen Gesellschaften zu sprechen (Adorno 1960: PuS: 189). Foucault geht davon aus, dass sich Strategien, Diskurse, Mächte überlagern, neutralisieren oder verstärken können. In einer Vorlesung erklärt er, dass die verschiedenen Formen der Souveränitäts-, Disziplinar-, und Bio-Macht zwar aus unterschiedlichen Epochen stammen, sie wirken aber heute gleichzeitig weiter. Der Grund dafür liegt unter anderem darin, dass sie »nicht auf derselben Ebene« (Foucault 1976: IVG: 295) liegen, weshalb sich Mächte und Strategien überhaupt überlagern können. Er erläutert dies am Beispiel des Rassismus, der sowohl die Ausübung der souveränen Macht über den Tod als auch in der Bio-Macht über das Leben erlaubt (ebd.: 305).

Zur Lösung dieser drei Probleme hinsichtlich der Erfassung der Historizität Adornos und Foucaults bieten sich eine Reihe von Ansätzen an. Zunächst finden sich bei ihnen einige geteilte Überlegungen über Transformationen, die einen Übergang vom Fordismus zum Postfordismus nicht verkürzt zu denken erlauben. Zunächst beschreiben Adorno und Foucault gesellschaftliche *Tendenzen* und keine Gesetze einer einheitlichen Entwicklung im Singular. Diese Tendenzen können auseinandertreten und unterschiedliche Geschwindigkeiten, Rhythmen, Dynamiken aufweisen, sowohl innerhalb einzelner Räume, Nationen und Gesellschaften, als auch zwischen diesen Räumen. »Eine dialektische Theorie der Gesellschaft«, so führt Adorno aus, »geht auf Strukturgesetze, welche die Fakten bedingen, in ihnen sich manifestieren und von ihnen modifiziert werden. Unter Strukturgesetzen versteht sie Tendenzen, die mehr oder minder stringent aus historischen Konstituenten des Gesamtsystems folgen.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 356)⁶⁷ Foucault begreift die von ihm untersuchte »Gouvernementalität« unter anderem als »die Tendenz oder Kraftlinie [*ligne de force*], die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus geführt hat, den man über alle anderen hinaus »Regierung« nennen kann« (Foucault 1978: STB: 162)⁶⁸.

67 Auch andere Beobachtungen, etwa über die Halbbildung oder die mangelnde Auseinandersetzung mit der Shoah, will Adorno als Tendenzen verstanden wissen (vgl. Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 102; Adorno 1959: [Aufarbeitung]: GS 8: 23). In seiner *Einleitung in die Soziologie* mahnt Adorno, dass die »objektiven Bewegungsgesetze« nicht fix gesetzt werden sollten, da sie »ihre Gültigkeit nur so weit [haben; P.E.], wie sie tatsächlich in sozialen Phänomenen sich ausdrücken« (Adorno 1968: EiS: 42). Auch einige Analysen und Vorhersagen von Marx hätten sich nicht erfüllt und wären zu überdenken. Die »gesellschaftlichen Gesetze« seien durch die Form »ihrer eigenen Geschichtlichkeit« charakterisiert, als »hohe Wahrscheinlichkeit« zu verstehen und »bei Marx als Tendenz definiert« (ebd.: 246).

68 Brieler unterstreicht diese Pluralisierung unterschiedlicher Zeitläufe in Foucaults Analysen, die »differente Geschwindigkeitstypen« ans Licht bringen (vgl. Brieler 1998: 231).

Weiterhin betonten Adorno und Foucault, dass es sich bei Transformationen nicht um Ablösungen mit eindeutigen Zäsuren handelt, sondern vielmehr um *Funktionswechsel*. Adorno begreift in dieser Weise den »Funktionswechsel des Marktes« (Adorno 1952: [empirische Sozialforschung]: GS 8: 479) als Verweis auf die Verwaltung und damit den Bedeutungsgewinn der Planung auch im westlichen (Monopol-)Kapitalismus.⁶⁹ Ähnlich zeigt Foucault, dass der Panoptismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine nachhaltige »Funktionsumkehr bei den Disziplinen« (Foucault 1975: ÜS: 269) bewirkte, welche nunmehr darauf zielen, die »Nützlichkeit von Individuen [zu; P.E.] vergrößern.« (ebd.: 270)⁷⁰ Hilfreich für das Verständnis von Transformation als Funktionswandel ist auch das Beispiel von Hardt und Negri für die historisch unterschiedliche Position von Automobilfabriken in der kapitalistischen Produktion.⁷¹ Ebenso unterstreichen Kohlmorgen, Röttger sowie Lemke, dass die Entwicklung keinesfalls linear verstanden werden darf.⁷²

Wichtig ist auch der dritte Punkt der Übereinstimmung Adornos und Foucaults hinsichtlich der Transformation, wonach neben den dynamischen Momenten der Entwicklung es immer auch *statische Momente* gibt. Sie erkennen Invarianten der Herrschaft und des Leidens. In der »Dynamik« erkannte Adorno bereits 1942 »bloß de[n] eine[n] Aspekt von Dialektik: jene[n], den der Glaube an den praktischen Geist, die beherrschende Tat« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 374; Hervorhebung P.E.) so gern betont und der zu einer ungeheuren Betriebsamkeit und Aktivismus führen kann. »Der andere, unliebsamere Aspekt der Dialektik«, so unterstreicht Adorno, »ist der statische.« (Ebd.) Die antagonistische Klassenherrschaft bildet die Invariante der dialektischen Theorie der Ge-

69 In seinem *Beitrag zur Ideologienlehre* arbeitet Adorno den »Strukturwandel und Funktionswechsel von Ideologie und Ideologiebegriff« heraus (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 464). Die Transformation der Idee der Bildung beschreibt er als Lossagung »von den Zwecken, von ihrer realen Funktion« (Adorno 1959: [Halbbildung]: GS 8: 97).

70 In vergleichbarer Weise wandelt sich die Funktion des Gesetzes zur Norm. »Mit dieser neuen Ökonomie der Macht hat das Kerkersystem, das deren Grundinstitution ist, eine neue Mischung des ›Gesetzes‹ zur Geltung gebracht: eine Mischung aus Gesetzmäßigkeit und Natur, aus Vorschrift und Konstitution – die Norm.« (Foucault 1975: ÜS: 392; vgl. Brieler 1998: 41)

71 Sie veranschaulichen an den historisch unterschiedlichen Stellungen einer Automobilfabrik in Detroit 1930 und São Paulo 2000, dass »[g]eographische Differenzen in der globalen Ökonomie [...] nicht auf das Nebeneinander unterschiedlicher Entwicklungsstufen, sondern auf die Umrisse der neuen globalen Hierarchie der Produktion [verweisen; P.E.]« (Hardt/Negri 2000: 299) Woraus sie den Schluss ableiten, die »Stufen: ökonomischer Formen« bestünden »nebeneinander« und bildeten eine »hybride[], zusammengesetzte[] Ökonomie« wie sie für die globale Gegenwart charakteristisch ist (ebd.: 300).

72 »Die prozessierende Krise des Fordismus zeigt«, so Röttger, »dass die waltende Restrukturierung kapitalistischer Gesellschaften nicht als lineare historische Abfolge von (fordistischer) Regulation, (neoliberaler) De-Regulation und Re-Regulation im Sinne erneut ausgehandelter Einbindung« von Arbeiterbewegung und Gewerkschaften analysiert werden kann.« (Röttger 2010: 215) Kohlmorgen zufolge handelt es sich bei der gegenwärtigen Regulation häufig um eine »Mischung aus fordistischen, neo-fordistischen und neuen, oftmals durch den Neoliberalismus beeinflussten Strategien« (Kohlmorgen 2004: 311). In einer entscheidenden Fußnote beugt Lemke dem Missverständnis vor, dass Foucault selbst von einem Ende der Disziplin ausgegangen wäre. Vielmehr könnten diese Machttechnik in unterschiedlichen Kontexten, Systemen und Zeitabschnitten genutzt und daher auch beschrieben werden: »aus dem Übergang zum Postfordismus folgt nicht das Verschwinden disziplinärer Regulationsformen.« (Lemke 2003: 267; Hervorhebung P.E.)

sellschaft. Da das Verhältnis von »Statischem und Dynamische[m]« dialektisch ist, solle »nicht zwischen ihnen [...] ein Mittleres« gesucht werden, so Adorno einige Jahre später, sondern zu begreifen wäre, wie sie »in sich«, durch einander »vermittelt« sind. (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 288). Foucault gilt zwar zurecht als der Denker der Diskontinuitäten, doch untersuchte er eben deshalb die langen Zeiträume zwischen ihnen. Gerade darin zeigt sich eine große Nähe zur Annales-Schule und deren Fokus auf der *longue durée*.⁷³ Foucault erkennt im »Erscheinen langer Perioden« eine »Auswirkung der methodologisch konzentrierten Erarbeitung der Serien.« (Foucault 1969: AdW: 16)

Schließlich sind Adorno und Foucault sich einig, dass Transformationen wesentlich auf Kämpfe zurückgehen. Widerstand und Brüche bilden die wichtigsten Vektoren. Dabei gibt es keine Garantie für Emanzipation oder Bewegungen, die sie in Reinheit ausdrücken, sondern stets Kräfteverhältnisse, die Kämpfe präformieren und von ihnen fortgesetzt werden. Auch wenn historische Entwicklungen häufig wie der Ablauf einer gerichteten Bewegung wirken, betont Adorno nicht nur das jederzeit mögliche Eingreifen (vgl. Adorno 1964: LGF: 99). Wichtig ist ihm daher der Aufruf zum »Widerstand auf allen Stufen« (Adorno 1962: [Fortschritt]: 50). Nur durch Brüche hindurch (vgl. Adorno 1965: [Gesellschaft]: 15) hält sich das Bestehende aufrecht, so seine zentrale Annahme. Also zielt die fatalistische Beschreibung übermächtiger Tendenzen ohne Ausweg auf das genaue Gegenteil: den Widerspruch. In diesem Sinn bekannte Adorno, dass seine Wahrnehmung, es stünde nicht gut um die Kritik, sich nicht bewahrheiteten möge: »hoffentlich täusche ich mich.« (Adorno 1969: [Kritik]: GS 10.2: 792; Hervorhebung P.E.). Eben darin erweisen sich Adornos Kritiken als »self-destroying prophecy« (Bröckling 2017: 387; siehe Kapitel 4.1.1.). Er will u. a. durch das Mittel der »Übertreibung« (Adorno 1961: [Meinung]: 152; vgl. Düttmann 2004: 39) erreichen, dass ihr und ihm widersprochen wird. Weniger überraschend begreift Foucault das Ziel seiner Genealogie darin, in der »Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen [...] ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen.« (Foucault 1976: IVG: 23, vgl. 25; siehe Kapitel 4.2.3.).

Aus den vorangegangenen Überlegungen können einige Schlussfolgerungen über den Übergang von Fordismus zu Postfordismus abgeleitet werden. Das statische Moment des Übergangs bildet die *Fortsetzung der kapitalistischen Herrschaft*, das aber durch sein dynamisches Moment sich reinstalliert und dabei Widerstände integriert und zur neuen Produktivkraft macht. Die dominante Kraftlinie zieht sich fort, indem sie den Antagonismus zum Agonismus verschiebt. *Bis heute finden sich Formen der ›alten‹ Souveränitäts- und Disziplinarmacht, des ›überholten‹ Fordismus oder der ›angestaubten‹ verwalteten Welt.* Sie bilden einerseits die Grundlagen der gegenwärtigen Ordnung, andererseits haben sie ihre Funktion gewandelt. Die grundsätzliche Transformation ereignet sich

73 Zwischen Foucault und der Annales-Schule bestand eine komplexe und wechselhafte Beziehung, sie einte mindestens ein »antihegelianischer Grundkonsens« (Brieler 1998: 231). Auch wenn Dosse in der Parallele ein gewisses Missverständnis erkennt, unterstreicht er Wahlverwandschaften. Er erläutert die Spannungen, welche sich zwischen Foucaults Fokus auf Diskontinuitäten und der Annales-Schule mit dem Blick für lange Perioden, in der das Ereignis hinter der Struktur fast verschwindet, ergeben. Doch erklärt er mit Foucault die Konvergenz beider Entwicklungen in der »Infragestellung des Dokuments« (vgl. Dosse 1991: 290; vgl. Foucault 1969: AdW: 14).

nicht neben ihnen, sondern in ihnen. Sie sind Steinbrüche der Herrschaft, Quellen des Reichtums und oft Teil des Kitts der Unterwerfung. Es findet sich also die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen im Überdauern von Formen, jedoch haben sie ihre Funktion geändert. In einem *komplexen Verständnis der Ungleichzeitigkeit* sind daher Produktion, Distribution, Konsumtion und Kultur, Wirtschaft, Politik, sowie Subjektivierungsbeziehungsweise Objektivierungsweisen, Herrschaft und Widerstand nur global zu begreifen. Ausdruck dessen ist das Nord-Süd-Verhältnis, in dem scheinbar fordistische Industrieproduktion im globalen Süden angesiedelt wurde, während nach einem mehrjährigen Strukturwandel im globalen Norden die postindustrielle Gesellschaft sich installiert. De facto dominiert allerdings die letztere, weil sie die Produktion global nach postfordistischen Methoden organisiert. Die Ungleichzeitigkeiten führen weiter dazu, dass Formen der Macht, wie das Internet, an einem Ort die Emanzipation befeuern, an einem anderen aber die Ausbeutung optimieren. De facto muss das Internet selbst als vielfältiges Ensemble verstanden werden, als Effekt von Kräfteverhältnissen, an dem Militärs, Wissenschaftler, aber auch Hacker und Arbeiter_innen mitarbeiten, welche ein postfordistisches Netzwerk bilden. In der Kultur drücken sich diese Ungleichzeitigkeiten im scheinbaren Zerwürfnis zwischen progressivem Kosmopolitismus und regressivem Nationalismus aus. De facto sind sie genau in dieser Gegenüberstellung bereits unhintergebar von der kapitalistischen Globalisierung geprägt. *Damit reflektieren die Ungleichzeitigkeiten die Ambivalenz der Moderne, zwischen halbierten Freiheitsversprechen und Regression.* Schließlich muss diese Spannung zwischen Subversion und Regression, zwischen Rückfall und Fortschritt nicht nur historisiert, sondern auch ausgehalten werden. Der Verlockung, die Gegenwart in den Begriffen der Vergangenheit zu begreifen, muss widerstanden werden: Heute ist weder 1933 noch 1968. Statt die Spannung aufzulösen, durch Reinheitsvorstellungen, Immunisierungen oder Indifferenz, muss ihr selbst eine Richtung gegeben werden. In Theorie und Praxis gilt es, die Offenheit des Experiments zu wagen, ohne die Erfahrung des Scheiterns zu verdrängen. Die konflikthafte Ambivalenz gesellschaftlicher Entwicklungen geht hervor aus der Unabschließbarkeit und Überdeterminierung der Prozesse, deren Ensemble sie bilden. Dem liegt die in Kapitel 2 entfaltete Dialektik von Macht und Gewalt zugrunde. Auch eine emanzipatorische Strategie, welche auf Ermächtigung zielt, ist nicht gefeit davor, in Regression umzuschlagen. Denn sie greift nicht nur in Kräfteverhältnisse ein, sondern dabei auch auf Formen der Macht zurück. Beides bedeutet, dass die Wirkungen außerhalb ihrer vollständigen Kontrolle liegen.

Was die chronologischen Diskrepanzen zwischen Adorno und Foucault betrifft, erklären sie sich zu weiten Teilen daraus, dass sie ihre Gegenwart beschreiben wollen. In beiden Werken finden sich die zentralen Merkmale der fordistischen Phase des Kapitalismus: Standardisierung, Serialisierung, abgrenzende Gewalt, getrennte Räume, starre Hierarchien, Abrichtung. Daher gleichen sich manche ihrer Bilder so stark: Kerker, verwaltete Welt. Die Geschichte lesen sie unter dem Eindruck dieser Formation und es spielt eine untergeordnete Rolle, ob sie den Beginn dieser Periode auf das Ende des 19. oder in das 18. Jahrhundert legen, denn die Geschichte, die sie schreiben ist die Geschichte ihrer Gegenwart, die aus heutiger Sicht als fordistisch bestimmt werden kann. Wenn Foucault jedoch später über die Sicherheitsdispositive, die liberale Gouvernamentalität und den Neoliberalismus schreibt, ist darin eine Reaktion auf gesellschaftliche Transformatio-

nen zum Postfordismus und dessen Ausrichtung an Flexibilität und Norm zu erkennen. Dennoch beschreiben Adorno und Foucault auch Entwicklungen, die sich den dominanten gesellschaftlichen Tendenzen entziehen oder ihnen entgegenlaufen. Sie heben die Brüche und Widerstände innerhalb hegemonialer Formationen hervor. Diese sind nicht extritorial, sondern Teil der Formationen; Tendenzen, die in ihnen wirken, Strategien, durch die sie erst die Gestalt annehmen, die heute als hermetische Blöcke erscheint. Sinnvoll lassen sich diese auseinanderstrebenden Tendenzen auch als Ungleichzeitigkeiten begreifen. So unbestimmt ihr emanzipatorischer Charakter sein kann, sind sie dennoch eine wesentliche Triebkraft für die gesellschaftliche Transformation, die mit dem Übergang zum Postfordismus nicht endet.

Im Anschluss an Adorno und Foucault müssen gesellschaftliche Transformationen als Vermittlungen von Diskontinuität und Kontinuität gedacht werden. Diese Konfiguration der Moderne verweist auf die Entstehung von Zeitvorstellungen und ihrer Messung. In der Geschichte als Kollektivsingular verhüllen sich die sozialen Erfahrungen relativer Deprivation. Die Ideologie des Fortschritts entpuppt sich als wahr und falsch zugleich. Dadurch wird der Blick frei auf sowohl regressive als auch progressive Potentiale in der Gegenwart. Die sich offenbarenden systematischen Ungleichzeitigkeiten lassen erkennen, dass verschiedene Räume, Diskurse und Techniken der Gesellschaft unterschiedliche Geschwindigkeiten haben. Auch in der Gegenwart finden sich Ungleichzeitigkeiten. In der Pandemiebekämpfung aktualisiert sich eine souveräne Macht, die gleichzeitig flexibel über Apps regiert (siehe Kapitel 2.3. und 4.2.2.). Daneben kommt es zugleich zur Ausbreitung der Kulturindustrie und umgekehrt zu einer Kulturalisierung der Ökonomie, besonders in den sozialen Medien. Es lassen sich radikalisierte Individualisierungsprozesse beobachten, die im selben Moment kein stabiles Ich mehr ansprechen. *Adorno und Foucault haben die Tendenzen beschrieben und doch ist es heute spezifisch und anders.* Zwar bleibt der Kapitalismus die Invariante und damit Ausbeutung, Leid, Kapitalkonzentration, Staat, Ideologie und letztlich das Subjekt, das als Anhang mitgeschleppt wird. Doch wenn die Gegenwart immer nur in Begriffen der Vergangenheit gedacht wird, bleibt unsichtbar, wie diese Invarianten sich nur in der Varianz gleich bleiben. Dabei bleibt Geschichte auf der Strecke, denn die Konflikte, Widerstände und Auseinandersetzungen geraten aus dem Blick. Daher ist es ungeheuer wichtig, den Prozesscharakter der sozialen Verhältnisse zu bedenken, wie Adorno und Foucault nicht müde wurden zu zeigen, denn indem sie ihn vergisst, verdinglicht die Theorie die gesellschaftliche Realität ein zweites Mal. *Dass wir heute nach dem historischen Apriori von Adorno und auch Foucault leben, bedeutet, dass ihre Theorien eingegangen sind in den Alltagsverstand.* Sowohl dass sie zu sozialphilosophischen Klassikern wurden als auch die Popularisierung von Versatzstücken ihrer Theorie, von der counter culture über das Management bis in die Hochkultur, verändert den Gehalt ihrer Theorien nachhaltig. Der Gebrauch ihrer Namen und noch mehr ihrer Thesen ist nicht geschützt, sondern Teil unserer Gegenwartsgesellschaft. Darauf weist Isabelle Garo hin, wenn sie schreibt, dass »les thèses des philosophes non marxistes de la période sont aujourd'hui instrumentalisées comme relais des thèses libérales« (Garo 2011: 74).⁷⁴ Der Instrumentalisierung haben beide stets versucht zu ent-

74 Auf diese Vereinnahmung weist auch Sennett hin. Er erinnert daran, dass im »Port Huron Statement« 1962 die neue Linke eine umfassende Kritik am Fordismus äußerte, in dem sie den realexist-

kommen, doch vermochten sie nicht, ihr Denken zu immunisieren. Im Gegenteil ist dies das Risiko und der Einsatz, den es mit sich brachte, zu intervenieren.

1.3.2. Theorie und Praxis: theoretische Verhältnisse zu den gesellschaftlichen Bewegungen

»[I]l importe de prendre au sérieux des œuvres de haute stature et des itinéraires intellectuels à la fois déterminés et irréductibles à leur propres conditions historiques. Il faut comprendre comment de tels itinéraires s'inscrivent dans une histoire qui est celle des mutations longues et profondes de l'après-guerre et, dans le même temps, y participent à leur niveau propre.« (Garo 2011: 74)

Die zweite Sichtachse greift die Auseinandersetzungen zwischen Theorie und Praxis in den Werken Adornos und Foucaults auf. Demnach findet Philosophie nicht im luftleeren Raum statt, sondern steht in Bezug zu den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen, in die sie intervenieren. Dabei stellen sie sich in die Tradition der Aufklärung, in der Theorie als Teil der Emanzipationsbestrebungen der Menschen verstanden wurde. Marx bestimmte kritische Philosophie als eine »Selbstverständigung [...] der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche.«⁷⁵ (Marx 1843: MEW 1: 346) Dieser Theorie der Praxis entspricht in der aufklärerisch-kritischen Tradition die Praxis der Theorie.⁷⁶ Das so entstehende reziproke Verhältnis von Theorie und Praxis ist historisch variabel. Daher entspringt die jeweilige theoretische Praxis Adornos und Foucaults einer Kritik an bestimmten Formen des

tierenden Sozialismus und westlichen Kapitalismus gleichermaßen als »bürokratische Gefängnisse« (Sennett 2006: 7) brandmarkte. Ihr Erfolg zeigte sich »in perverser Form« im Postfordismus: »Die Politiker verfolgen heute dasselbe Ziel wie die Radikalen vor fünfzig Jahren: die Zerschlagung starrer Bürokratien.« (ebd.: 7) Adamczak skandalisiert ebenfalls die »neoliberale Rekuperation der Forderungen von 68«, um zu kritisieren, wie sich »die Autonomie der Arbeit in ihre Flexibilisierung, die Befreiung der Sexualität in ihre Konsumierbarkeit, die Selbstverwaltung in Selbstausbeutung [verkehrt; P.E.]« (Adamczak 2017: 219)

- 75 Damit erweitert Marx das kontemplative Verständnis Hegels der Verbindung von Theorie und Praxis: »Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so wie auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt.« (Hegel 1821: HW 7: 26) Indem Marx auf die Kämpfe und ihre Selbstreflexion verweist, fügt er diesem Gedanken die soziale Seite hinzu. Damit trägt er bereits der Veränderung des Theorie-Praxis-Verhältnisses Rechnung. Wie Demirović ausführt, transformiert sich Anfang des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Staates die Wissensproduktion und in der Folge verändert sich die soziale Trägerschicht der Kritik. Weniger adlige Freigeister, gehobene Beamte oder unabhängige Kleriker noch Professoren entwickelten die Theorie, sondern Bürger, die oft freie Berufe ausübten und teils Arbeiter und Handwerker waren (vgl. Demirović 2005: 17).
- 76 Gegen den Vorwurf der Studentenbewegung, er würde vor der Praxis zurückschrecken, erklärt Adorno: »Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis« (Adorno 1969: [Marginalien]: 171). Foucault antwortet auf den Mai 68, indem er das Verhältnis seiner Theorie zur Praxis neu bestimmt: Die »Aufgabe« bestünde nun »nicht mehr« darin, wie in *Die Ordnung der Dinge* (Foucault 1966: OdD), »die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen« zu untersuchen, »sondern [sic; P.E.] als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.« (Foucault 1969: AdW: 74) Beide Reaktionen zeigen, dass sie nicht nur Theorie als Praxis begreifen, sondern darüber hinaus, dass sie in einer beständigen Wechselbeziehung zu den sozialen Bewegungen ihrer Zeit stehen.

Engagements und nähert sich zugleich experimentell einer angemesseneren Variante. Die Frage lautet also: Wie reagierten die beiden Autoren auf soziale Bewegungen und wie versuchten sie, auf diese einzuwirken? Und in welcher Weise registrieren theoretische Konstellationen die Verschiebungen im »Theorie-Praxis-Gefüge« (Haug 1996: 184)? Es zeigt sich, dass aus den theoretischen Differenzen zwischen den Ansätzen Adornos und Foucaults auf gesellschaftliche Transformationen geschlossen werden kann. Die folgende skizzenhafte Rekonstruktion ihrer jeweiligen historischen Beziehungen bietet Erkenntnisse für die fruchtbare theoretische Auseinandersetzung mit der Gegenwart.

Hierfür folgt zunächst ein historischer Abriss des Engagements Adornos und Foucaults und ein Blick darauf, wie sie es reflektierten. Dabei darf man aber nicht stehen bleiben: Es muss um die Art der theoretischen Wahl gehen. Sowohl die dialektische Konzeption der Theorie als auch die Entscheidung gegen eine solche sind Ausdruck einer strategischen Intervention in gesellschaftliche Verhältnisse – mit den Mitteln des Begriffs. Diesem Argument dient im Weiteren die Darstellung der Spannung zwischen negativer Dialektik und historischem Nominalismus, welche der gesamten Studie als Grundlage dient.

Soziale Bewegungen

In der Tradition von Marx knüpfen sowohl Adorno als auch Foucault an dessen Feuerbachthesen an, um sie zu überprüfen und zu aktualisieren. Darin hatte jener die umwälzende Praxis zum Ziel der Theorie erklärt und zu ihrer Wahrheitsbedingung die Wirklichkeit bestimmt (vgl. Marx/Engels 1846: MEW 3: 533). Das kritische Denken bindet Marx an die »wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt« (ebd.: 35). Diese Bewegung erkannten Marx und der Marxismus über Lukács bis zum frühen Horkheimer in der Arbeiterbewegung, in der sich das Proletariat organisierte. Doch ist die Frage nach dem Adressaten der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule seit dem Versagen der alten Linken angesichts von Faschismus, Kolonialismus und Shoah schwierig zu beantworten.⁷⁷ »Unter den Verhältnissen des Spätkapitalismus und der Ohnmacht der Arbeiter«, so beschreibt Horkheimer die Situation 1937, »ist die Wahrheit zu bewunderungswürdigen kleinen Gruppen geflüchtet« (Horkheimer 1937: [Kritische Theorie]: 254). Auch wenn Proletariat und Partei nicht länger die Garanten der Wahrheit sein können, so haben Adorno und Foucault doch Adressat_innen im Sinn: Gewerkschaften, Studierende, aber auch die Neuen Sozialen Bewegungen. Ihre Einschätzungen bleiben jedoch ambivalent und schwanken zwischen Nähe und Distanz, Engagement und Flaschenpost. Diese prekäre Beziehung hinterließ ihre Spuren auch im Denken Adornos und Foucaults.

77 Salzborn zufolge fragte sich das Institut für Sozialforschung angesichts des Versagens des Marxismus und der Arbeiterbewegung »warum bestimmte, vor dem Hintergrund des dialektischen und historischen Materialismus formulierte gesellschaftstheoretische Annahmen wie etwa die über das Klassenbewusstsein der Arbeiterinnen und Arbeiter nicht geschichtsmächtig geworden sind« (Salzborn 2015a: 10). Hans-Ernst Schiller integriert diese Frage in seine Definition: »Kritische Theorie« ist eine Form der Fortsetzung der Marxschen Kapitalismuskritik nach dem Scheitern oder dem Ausbleiben der proletarischen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg.« (Schiller 2012: 167; Hervorhebung im Original)

Adorno war sehr an den sozialen Bewegungen seiner Zeit interessiert und Teile seiner theoretischen Arbeiten lassen sich sowohl als Versuch der Reflexion über sie wie als Impulse in diese hinein begreifen. Ein bedeutender Punkt für seine Beschäftigung mit dem Faschismus war dessen Integrationskraft ins Milieu der *Arbeiterklasse* hinein, deren Integration zeitlebens und über die verschiedenen politischen Systeme hinweg eine zentrale Problemstellung seines Denkens blieb (vgl. Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 376; Adorno 1965: VND: 71), spricht er doch auch von der »integralen Gesellschaft« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 18). Gerade deshalb kooperierte Adorno in der BRD auch mit den Gewerkschaften, einerseits über das Institut für Sozialforschung mittels Erhebungen und andererseits als öffentlicher Intellektueller gegen autoritäre Tendenzen. Besondere Hoffnung setzte Adorno nach seiner Rückkehr aus dem Exil in die Gruppe der Student_innen. Sowohl in der Lehre wie in der Wissenschaftspolitik adressierte er sie als Kraft der gesellschaftlichen Demokratisierung. Zunächst scheint im Verlauf der 1960er Jahre diese Nähe noch harmonisch, wenn der Professor sich wie Teile der Studierenden in der *Bewegung gegen den Atomtod und gegen die Notstandsgesetze* engagiert (vgl. Kraushaar 1998: 19; Müller-Doohm 2003: 683). Noch 1968 hebt Adorno den Hoffnungsschimmer der Studentenproteste hervor, die sich gegen die gesellschaftliche Entwicklung wehren, welche den »Kern von Individuation beginnt« zerfallen zu lassen, und er erkennt »Spuren einer Gegentendenz gerade in verschiedensten Gruppen der Jugend« im »Widerstand gegen blinde Anpassung.« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 368) Doch schließlich kommt es zum Bruch, inklusive Attacken mittels nackter Busen und polizeilicher Räumung des Instituts für Sozialforschung. Die Spannungen dieser späten Jahre wendet Adorno höchst produktiv in *Marginalien zu Theorie und Praxis*. Darin verweist er auf die Fallstricke eines Aktivismus, der sich in »Pseudo-Aktivität« erschöpft und in die allgemeine Tendenz zur »Betriebsamkeit oder Geschäftigkeit« (Adorno 1969: [Marginalien]: 170) einfügt. Dagegen mahnt Adorno zum Denken als verändernder Praxis. Und er verweist zum Beleg auf seine eigenen theoretischen Arbeiten. Gerade weil die Studien über faschistische Einstellungen und »die in vielem heterodoxe Herrschaftstheorie der ›Dialektik der Aufklärung‹ ohne praktische Absicht geschrieben« wurde, »übten [sie; P.E.] doch wohl einige praktische Wirkung aus.« (ebd.: 191) Adorno gelangt zu dem Schluss: »Wo ich im engeren Sinn unmittelbar, mit sichtbar praktischer Wirkung eingegriffen habe, geschah es durch Theorie allein [...].« (ebd.: 191) Entschieden wehrt sich Adorno gegen Vereinnahmungen seiner Person und die Unterordnung des Denkens unter Imperative der Praxis. Also liegt in der Distanz des Denkens von unmittelbar praktischen Erwägungen sein transformatives Potential. Statt eines kontemplativen Rückzugs erfordert das eingreifende Denken selbst eine materielle Praxis, die es ermöglicht und wirksam werden lässt. Diese Theoriepolitik bedingt die kritische Haltung und umgekehrt.

In der Forschungsliteratur wurde das gespannte Verhältnis Adornos zu den sozialen Bewegungen und sein Engagement in der Öffentlichkeit immer wieder thematisiert. Die Bandbreite reicht von Untersuchungen seiner Unterstützung von konkreten Aktionen bis zu Diskussionen der allgemeinen Wirkung von Theoriepolitik.⁷⁸ Besonders Demirović arbeitet in seinem Standardwerk über den *nonkonformistischen Intellektuellen* minutiös

78 Diese Unterscheidung zwischen der Theoriepolitik des Instituts für Sozialforschung und dem politischen Engagement seiner Mitglieder, also Adornos, Horkheimers, Marcuses usw., treffen auch

heraus, dass »eine Gesellschaftstheorie nur im Zusammenhang mit der Praxis der sie vertretenden Intellektuellen zu begreifen ist.« (Demirović 1999: 14) Dabei weitet er das Verständnis von Praxis deutlich aus, um die vielfältigen Formen der Aktivitäten Adornos und des Instituts in den Blick zu nehmen. Allem voran habe deren kritisches Denken eine materielle Basis benötigt, die aus Demirovićs Sicht erarbeitet und verteidigt werden musste. Dem dienten »zahlreiche[] zeitaufwendige[] Aktivitäten Horkheimers und Adornos« zur »Sicherung und Herstellung der Infrastruktur ihrer Theorie« (ebd.: 15). Demirović gelingt es, zu zeigen, auf welche Weise die theoretische Arbeit mit der Theoriepolitik verflochten war, um die Bedingungen der kritischen Wissensproduktion zu platzieren und abzusichern. »Vielfach entfalten Horkheimer und Adorno ihre unpolitisch-politische Wirksamkeit in dieser Sphäre der Halböffentlichkeit von Gremien, Konferenzen, Vorstandstreffen« (ebd.: 19), so stellt er fest. Das Theorie-Praxis-Gefüge umfasst also nicht nur direktes Engagement, sondern auf gesellschaftliche Bewegungen wird auch indirekt über die Etablierung von Studiengängen, Curricula der Lehrerbildung und in der Mittelvergabe Einfluss genommen. Ähnlich detailgenau wie Demirović erstellt Wolfgang Kraushaar in seiner umfangreichen Sammlung *Frankfurter Schule und Studentenbewegung* (1998) die Chronik der gespannten Beziehung von Adorno mit der Studentenbewegung. Nach der Remigration nach Frankfurt zu Beginn des Wintersemesters 1949/1950 war Adorno zunächst begeistert von den Studenten, von denen bereits an die 100 bis 150 an seinen Seminaren teilnahmen. Doch setzte Mitte der 1960er Jahre eine Distanzierung ein. Erwartungen an den Übervater, sich zu revolutionären Bewegungen zu bekennen, wurden von Adorno bewusst unterlaufen. Am 7. Juli 1967 störten Mitglieder des SDS und der Kommune I einen Vortrag Adornos zu Goethes Iphigenie. Unter den Spruchbändern lautete eines: »Berlins linke Faschisten grüßen Teddy den Klassizisten« (Kraushaar 1998: 28). Damit nahmen sie Bezug auf die harsche Kritik von Adornos damaligem Assistenten Habermas an Politik und Positionen des SDS im Kampf gegen Wiederbewaffnung, Notstandsgesetzgebung und den Vietnam-Krieg. Dennoch blieb Adorno in der Distanzierung darum bemüht, die Kontakte zum SDS nicht abreißen zu lassen. Besonders für dessen Vordenker Hans-Jürgen Krahel, einen seiner ambitioniertesten Studenten, hegte er Sympathien. Nach dem Attentat auf Rudi Dutschke 1968 kam es zur Zuspitzung der Proteste der APO und des SDS über Ostern und schließlich zur Verabschiedung der Notstandsgesetze. Adorno weigerte sich entschieden, sich von der Studentenbewegung zu entsolidarisieren: »Dem SDS gegenüber lehn[t]e er [Adorno, P.E.] eine öffentliche Distanzierung ausdrücklich ab.« (Ebd.) Allerdings spitzte sich die Konfrontation u.a. wegen der Proteste gegen die »Verkürzung des Lehrerstudiums auf sechs Semester« ab dem 3. Dezember 1968 deutlich zu. Am 31. Januar 1969 kam es unter Krahls Führung zur Besetzung des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt, woraufhin dessen Direktoren Adorno und Friedeburg die Polizei riefen, welche 76 Student_innen festnahm. Damit sind für den SDS »die kritischen Theoretiker, die sich bisher so beharrlich der politischen Praxis entzogen, zu Komplizen eines faschistischer Tendenzen beschuldigten Polizei- und Staatsapparates geworden.« (ebd.: 29) Adorno wiederum erklärt in

Bohmann und Sörensen in ihrem Sammelband *Zur Kritischen Theorie der Politik heute* (Bohmann und Sörensen 2019: 14–16).

einem Brief vom 6. August 1969 an Marcuse auf dessen Unverständnis hin seine kritische Einschätzung der Protestbewegung: »Die Meriten der Studentenbewegung bin ich der letzte zu unterschätzen: sie hat den glatten Übergang zur total verwalteten Welt unterbrochen. Aber es ist ihr ein Quäntchen Wahn beigemischt, dem das Totalitäre teleologisch innewohnt [...]. Von dem Maß an Hass, das sich auf Friedeburg, Habermas und mich konzentriert, machst Du Dir offenbar keine Vorstellungen [...].« (Zit. Nach Kraushaar 1998: 31) Auch Müller-Doohm beschreibt die Beziehung Adornos zur Studentenbewegung als ambivalent. Er habe viel Sympathie für sie gehabt und teils Hoffnungen an sie geknüpft, doch warnte er immer wieder auch vor Voluntarismus, Aktivismus, Verkürzung der Kritik und Einschränkung der Theorie unter dem Diktat der Praxis. Letztlich sei Adorno enttäuscht und verletzt durch den Verrat vormals treuer Schüler_innen gewesen. Dennoch kommt auch Müller-Doohm zu der Einschätzung, dass Adorno trotz Spannungen und Kritik an SDS, APO, Dutschke usw. nach diversen Attacken und Anschlägen mit ihnen Solidarität gezeigt habe (vgl. Müller-Doohm 2003: 685, 696). Das Theorie-Praxis-Gefüge, in das Adorno intervenierte, stand mithin im Spannungsfeld von Kritik an und Solidarität mit den sozialen Gruppen, allen voran den Studierenden.

Die hervorgehobenen Spannungen sind charakteristisch für die Problematisierung des Theorie-Praxis-Verhältnisses bei Adorno im Rahmen des Instituts für Sozialforschung und stehen im Kontext einer umfassenden Kritik der Politik. Stärker noch als gegenüber den sozialen Bewegungen – den Studierenden stand man mit kritischer Solidarität bei – herrschte dort größte Skepsis im Hinblick auf die Sphäre der Politik. Adorno sprach in einer Vorlesung mit Verweis auf Marx von dessen »Lehre von der Politik als Ideologie«, mit der es eine »schier zwieschlächtige Bewandnis« habe, denn nicht nur sei »Politik als Ausdruck bestehender Machtverhältnisse ideologisch« (Adorno 1968: EiS: 239), sondern in ihr stecke auch »das Potential einer gesellschaftlichen Veränderung.« (ebd.: 240) Bohmann und Sörensen sprechen hinsichtlich der Frankfurter Schule und der Politik von einem »Spannungsfeld« und einigen »Ambivalenzkonstellationen« (Bohmann/Sörensen 2019: 14; 21). Zunächst handelt es sich um die Kritik an der Sphäre der Politik als einem wesentlichen Bestandteil des Verblendungszusammenhangs, der das Bestehende aufrechterhält und wahre Praxis verstellt. Dem steht jedoch die Einsicht gegenüber, dass alle Veränderungsbestrebungen die Politik nicht auslassen können, sondern wesentlich auf sie verwiesen sind (vgl. ebd.: 15). Sodann verweisen die Autoren auf die Ambivalenz, wonach die Praxis jede kritische Theorie befruchten soll und zugleich die Theorie einen Aspekt der verändernden Praxis bildet. Die darin zum Ausdruck kommende Dynamik zeigen sie besonders an Horkheimer und Löwenthal auf (ebd.: 16). Mit Adorno erinnern Bohmann und Sörensen schließlich an das Dilemma, dass sowohl das Mitmachen als auch die praxisscheue »reine Gesinnung« gleichermaßen schuldig machen (ebd.: 16–17). Diesen Ambivalenzen, so lässt sich schlussfolgern, kann sich keine kritische Theorie entziehen. Einzig, indem man sie sich bewusst macht, kann ein Zustand jenseits dieser Situation antizipiert werden.

Auch in der internationalen Diskussion ist das spannungsreiche Zusammenwirken von Adorno mit den sozialen Bewegungen thematisiert worden. Cook streift die Thematik allerdings nur und hält fest: »Adorno commented favourably on protest movements in the '60s« (Cook 2015: 89), jedoch hätte er angesichts der spätkapitalistischen Tendenzen zur Unterminierung von Solidarität wenig Hoffnung gehabt. Bereits 2008 erkannte

sie einen gewissen Zusammenhang von Adornos theoretischem Prinzip der bestimmten Negation und den sozialen Bewegungen: »[E]manicipatory movements such as abolitionism and women's liberation in which the unfree conditions that cause suffering point to their possible reversal« (Cook 2008: 12). In dieser Einschätzung spiegelt sich nicht mehr wider, als dass Adorno von den sozialen Bewegungen seiner Zeit angetan war, eine wirkliche Auseinandersetzung vermeidet Cook. Substantieller argumentiert Holloway für die Fruchtbarkeit der theoretischen Einsätze Adornos für Protestbewegungen der Gegenwart. »The subject of anti-capitalist struggle«, so könne man von Adorno lernen, müsse ein »anti-identitarian subject« (Holloway 2009: 98) sein.

Den Einfluss Adornos auf Leser_innen innerhalb und außerhalb von Protestbewegungen und dessen Bedingungen beleuchten Philipp Felsch und Heinz Bude. Entweder suchen sie hierfür Archive auf oder lassen die Zeitgenoss_innen selbst zu Wort kommen, um die Wirkung Adornos auf die junge Generation der BRD zu ermessen. Felsch betont besonders den Einfluss der *Minima Moralia* in den 1950er und 1960er Jahren in der BRD (Felsch 2016: 28–32). Ihm zufolge war »in den sechziger Jahren« die im amerikanischen Exil entstandene Aphorismensammlung »allgegenwärtig.« (ebd.: 37) Die Wirkung Adornos lasse jedoch nach, schreibt Felsch. »In den Siebziger Jahren, als der Marxismus verknöcherte, die Kritische Theorie im Thinktank am Starnberger See abtauchte und die Franzosen die theoretische Luftherrschaft übernahmen« (ebd.: 37), nimmt sowohl die Aufmerksamkeit des breiten Publikums wie auch die der jungen Studierendengeneration ab.⁷⁹ Wie Felsch hält sich auch Bude an Peter Gente als eine Art exemplarischen Leser. Im Gespräch mit ihm und anderen Zeitgenoss_innen erkennt Bude die Rolle Adornos rückblickend »als Begleiter« der Kriegskinder und späteren 68er »durch die Hölle« (Bude 2018: 84). Gegen den spießbürgerlichen Mief, positivistische Wissenschaftsgläubigkeit und für ein avanciertes Kunstverständnis hätte Adorno ihnen einen anderen Weg gewiesen und dabei geholfen »die halbbewusste Wahrnehmung des Völkermords zur Sprache [zu] bringen« (ebd.: 98). Bude und Felsch erinnern an die vorrangige individuelle Erfahrung, die besonders junge Menschen beim Lesen Adornos in der Nachkriegszeit hatten, und machen so verständlich, welche Faszination von Adorno ausging. Abgesehen davon bieten ihre Bücher inhaltlich wenig für die Auseinandersetzung mit dem Theorie-Praxis-Gefüge. Felsch und Bude werfen Schlaglichter auf die Bedingungen der Faszination für Foucault und wie dieser von den an Adorno gewöhnten Leser_innen wahrgenommen wurde. Nach Adornos Tod 1969 und dem Abflauen der Revolten der *sixties* fand Foucault eine besondere Situation in der BRD vor. Der Marxismus »verknöcherte«, so Felsch, und die gesellschaftlichen Verhältnisse schienen oberflächlich bleiern. Weder erwarteten die linken Studierenden viel von den dogmatischen Theoriezirkeln noch von den marginalen Politgruppen. Zugleich wussten sie auf theoretischem Terrain wenig von den internationalen Debatten und es fehlte die Basis für die von Existenzialismus und Strukturalismus geprägte französische Auseinandersetzung über Theorie und Praxis. »Diese Situation«,

79 Dem widerspricht nur bedingt, dass Demirović die Phase des »Erfolgs« der Kritischen Theorie von 1950 bis 1990 terminiert. Denn er knüpft diesen nicht an Publikumserfolge, sondern begreift die Theorie des Instituts für Sozialforschung als die »Theorie der Öffnung des Bildungssystems für die Kinder unterer sozialer Klassen« (Demirović 2006: 13).

so erinnert sich Gente, »war [19]59, 60 ähnlich wie [19]74, 75.« (ebd.: 97). So traf das Denken der undogmatischen Linken in Deutschland mit Wucht auf den post-marxistischen beziehungsweise nicht-marxistischen linken Diskurs aus Frankreich. Das Ereignis 1968 hatte dort eine Welle an Theorieproduktion und Politisierung ausgelöst, die zu einem Denken führte, das in den USA später poststrukturalistisch oder einfach »french theory« genannt wurde. Zugespißt beschreibt Bude die Konfrontation von Theorie und Praxis in diesen bewegten Jahren mit dem Bild des exemplarischen Lesers Gente, für den »1968 nur eine Episode zwischen den Lektüren von Adorno und Foucault [bleibt; P.E.].« (ebd.: 102) 1968, als Chiffre für einen Protestzyklus von etwa 13 Jahren (vgl. ebd.: 107), markiert tatsächlich eine entscheidende Zäsur zwischen den Arbeiten Adornos und Foucaults. Die Protestbewegungen sind Ausdruck tiefgreifender gesellschaftlicher Transformationen. Sie beschleunigen diese Dynamiken und führen zu einem wesentlichen Funktionswandel innerhalb gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse. Innerhalb dieser Veränderungen der Kräfteverhältnisse wirkten Theorien als Seismographen und als Katalysatoren für Proteste, indem sie den Druck drängender machten. Umgekehrt zwangen die Proteste zur Entwicklung neuer begrifflicher Werkzeuge und Methoden, um sie aufzuspüren und zu verstehen. Während Adorno jedoch nur den Auftakt beobachten und beeinflussen konnte, ihn sein früher Tod 1969 aber daran hinderte, die Dimensionen der Transformationen zu reflektieren, begann Foucault in dieser Zeit seine Auseinandersetzung mit den Protestbewegungen und der Frage, wie diese Machtbeziehungen verändern. Auch wenn er früh die zuvor abseitig wirkenden Themen einiger neuer sozialer Bewegungen behandelte, sah er sich mehrfach genötigt, seine Forschungen und seine Begriffe neu auszurichten. Letztlich führte ihn diese kritische Adaption in Auseinandersetzung mit den Widerständen zu einem frühen Verständnis neuer Machtformen, die aus heutiger Sicht postfordistisch genannt werden können.

Foucault bekam die Revolten der *sixties*, die Adorno in Teilen solidarisch begleitete, zunächst nur am Rande und aus der Ferne mit. Umso nachhaltiger erschütterte ihn deren Kulmination in dem Ereignis, das kurz »1968« genannt wird. Vor 1968 war Foucault nicht sonderlich interessiert an den sozialen Bewegungen.⁸⁰ Die Gründe hierfür sind sicher vielfältig: Seine strukturalistische Ausrichtung legte keine Praxis nahe und seine enttäuschenden Erfahrungen im Engagement in der kommunistischen Partei begünstigte skeptische Distanz.⁸¹ Doch die Repression von Studentenprotesten in Tunesien, wo Foucault 1966 bis 1968 unterrichtete, trug entscheidend zu einer Wende bei. »In Tunesien [...] sah ich mich veranlasst, den Studenten Unterstützung zu leisten.« (Foucault 1978: [281]: 98; vgl. Eribon 1989: 305–307; Garo 2011: 62–63; Defert 2014: 34; Defert 2015; Macey 2004: 84). Rückblickend beschreibt Foucault, dass es vor 1968 eine Blockade gab, sich mit

80 Brieler zufolge markiert »Foucaults politische Abstinenz in den 50er und 60er Jahren« jedoch »kein Desinteresse.« (vgl. Brieler 1998: 255) Vielmehr hielt er sich auf dem Laufenden über die Entwicklungen der französischen Gesellschaft und ihrer Linken. Jedoch erkannte Foucault für sich »nach seinem Bruch mit dem orthodoxen Marxismus auf Grund der politisch-intellektuellen Hegemonien keine Möglichkeiten des Engagements.« (Ebd.)

81 Eribon erklärt mit Blick auf Foucaults kurze Mitgliedschaft in der PCF und seinen Aufenthalt in Polen: »Foucault était violemment anticommuniste.« (Eribon 1989: 237)

gesellschaftlichen Problemen zu befassen. Es fehlte ein Problembewusstsein und gewissermaßen die Sprache. Die »Mechanik der Macht« (Foucault 1976: [192]: 194), erklärte er, konnte vor 1968 nicht in Frage gestellt werden, da sie von Rechts mit Souveränität und Recht verdeckt und von Links nur in Althusser's Begriffen vom Staatsapparat thematisiert wurde. Daher verfügten über Macht immer nur die Anderen. Erst mit den Ereignissen von 1968 wurden die Widerstände und die sich formierenden Neuen Sozialen Bewegungen sichtbar. Aufgrund dessen konnte Foucault »ausgehend von den alltäglichen und an der Basis geführten Kämpfen« das »äußerst feinmaschige[] Netz der Macht« (ebd.) untersuchen. Wie Foucault im Gespräch mit Ducio Trombadori erklärt, hätte er vieles von dem, was er danach schrieb, ohne diese globalen Ereignisse wohl nicht geschrieben. Diese Kämpfe bildeten Erfahrungen, die seine theoretische Arbeit über Macht grundlegend veränderten, gleichwohl behielt er auch Distanz und kritisierte Dogmatisierung (vgl. Foucault 1978: [281]: 88, 97–103; 1983: [330]: 523)⁸². Er lebte gewissermaßen zwei Leben gleichzeitig: das des Aktivisten, der sich auf der Straße und in den Medien für Marginalisierte einsetzte, und das des distanzierten Theoretikers. Berühmt wurde er mit seinem Engagement für Inhaftierte in Tunesien, in Frankreich, aber auch in Spanien und im Ostblock, innerhalb und außerhalb des Groupe de l'information sur les prisons (GIP), die er mit seinem Lebensgefährten Defert und anderen Mitstreitern gründete (vgl. Foucault 1971: [86]; 1972: [106]: 383; Defert 2014: 54; Macey 2004: 95–97). Am Collège de France und anderen Orten konnte er gleichzeitig über König Ödipus, das Ancien Régime und Nietzsche vortragen, ohne dass er diese Beschäftigung der politischen Arbeit unterordnete (vgl. Foucault 1971: ÜWW; 1971: [84]; 1973: [139]). Gerade weil beide Leben nicht in eins fielen, sondern eine Spannung aufrechterhielten, befruchteten sie sich. An *Subjekt und Macht*, einem seiner programmatischen Aufsätze, lässt sich ablesen, welche Rolle die sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen für seine Fragestellungen wie auch für seine persönlichen Erfahrungen spielten. Darin erklärt er die Beziehungen auf das Individuum zu deren Charakteristikum und beschreibt deren Kämpfe als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen der Macht. Diese Kämpfe richteten sich gegen eine Identität, die als gewaltsam auferlegt erlebte wurde, und gegen eine Form der Macht, welche »die Individuen in Subjekte« transformierte (vgl. Foucault 1982: [306]: 273–275). Foucault fand in den Neuen Sozialen Bewegungen also einen Ausgangspunkt für seine theoretischen Arbeiten (siehe Kapitel 4.2.3.). Auch wenn sie fast nie den direkten Gegenstand seiner Untersuchungen bildeten, so stand er doch im Austausch mit ihnen.

Foucault nahm 1968 auch zum Anlass, über das Theorie-Praxis-Verhältnis und die Rolle der Intellektuellen gegenüber den Adressaten zu reflektieren, wenn er auch im maoistisch geprägten Sound der Zeit von den Massen sprach. »Nun, seit dem jüngsten Ansturm [1968; P.E.] mussten die Intellektuellen allerdings feststellen, dass die Massen sie nicht brauchen, um zu wissen; sie wissen vollkommen, klar und viel besser als sie, und sie sagen es auch sehr gut.« (Foucault 1972: [106]: 384) In diesem Gespräch mit Deleuze skizziert Foucault sein Verständnis von intellektuellem Engagement. Statt als selbsternannter Repräsentant oder Avantgarde »die stumme Wahrheit aller auszusprechen«, solle der Intellektuelle »dort gegen die Formen der Macht zu kämpfen, wo er

82 Demirović erkennt in diesem »Vorbehalt gegen die Aktivisten von '68« eine Gemeinsamkeit von Foucault und Adorno (Demirović 2008: 182)

zugleich Gegenstand und Instrument dieser Macht ist: in der Ordnung des ›Wissens‹, des ›Bewusstseins‹ und des ›Diskurses‹.« (ebd.: 384) Vier Jahre später gibt er dieser Rolle, die unverkennbar die seine ist, die Bezeichnung des »spezifische[n] Intellektuellen« im Unterschied zum »universellen Intellektuellen« (Foucault 1976: [192]: 205), dessen Prototyp Émile Zola darstelle. Abermals verknüpft Foucault das Aufkommen des spezifischen Intellektuellen mit seiner Einschätzung der Ereignisse von 1968, wenn auch nur indirekt. Die Revolten hatten auch die Hierarchien der Repräsentation angegriffen und »[s]eitdem [erfolgt; P.E.] die Politisierung von der spezifischen Aktivität eines jeden her« (Foucault 1976: [192]: 206). Diese umfassende Politisierung ging Hand in Hand mit einer Aufwertung und Veränderung der Sphäre der Kultur.⁸³ Damit, so Foucault weiter, »verschwindet die Schwelle des Schreibens als sakralisierendes Merkzeichen des Intellektuellen; und es lassen sich nun transversale Verbindungen von Wissen zu Wissen, von einem Punkt der Politisierung zu einem anderen herstellen.« (Ebd.) Während der universelle Intellektuelle eine *Asymmetrie* produziert, bemüht sich der spezifische Intellektuelle um eine symmetrische Beziehung (siehe Kapitel 3.3.). Mindestens genauso entscheidend ist aber der zweite Aspekt, den Foucault im Ausgang von 1968 über das Theorie-Praxis-Gefüge schlussfolgert. Theorie ist eine lokale Praxis. 1968 habe gezeigt, so Foucault im Gespräch mit Deleuze, dass sich Theorie »nicht [in, P.E.] eine Praxis ausdrücken, übersetzen oder anwenden« lasse, denn: »Sie ist eine Praxis. Allerdings eine [...] lokale und regionale: eine nicht totalisierende.« (Foucault 1972: [106]: 384) Daher fällt die Notwendigkeit der Übersetzung von Theorie in Praxis weg. Das bedeutet nicht das Ende von Wissenschaft und Universität. Wie Adorno betreibt Foucault ebenfalls Theoriepolitik und schafft dem kritischen Denken eine Infrastruktur. 1969 ist er an der Gründung der Reformuniversität Vincennes beteiligt (vgl. Eribon 1989: 309; 315–332; Macey 2004: 87–88)⁸⁴ Ende 1970 verlässt Foucault das Experiment, das er verteidigte und welches ihn prägte, um »eine Freiheit zu erproben« (Foucault 1971: [78]: 89) und so übernimmt er einen Lehrstuhl am Collège de France. Was Foucault spätestens seitdem beenden will, ist der umfassende politische Anspruch der universellen Wissensproduzenten. Intellektuelle sollten stattdessen über die Spezifik ihrer eigenen gesellschaftlichen Position im Sinne einer positionalen Ideologiekritik Rechenschaft ablegen und aus ihnen heraus intervenieren (siehe Kapitel 3.3.3.). Spezifische Intellektuelle entfalten gesellschaftliche Wirkung, sobald sie den eigenen Ort in der politischen Ökonomie des Wissens reflektieren, offenlegen und darin lokal eingreifen.

83 Diese Analyse von einer aus den Revolten der sixties ausgehenden Dynamik sich gegenseitig verstärkender Kulturalisierung und Politisierung teilen auch Reckwitz (2006: 10), der von einer »Kulturalisierung des Sozialen« (2017: 17) spricht, und Behrens, demzufolge der »Politisierung [...] zugleich eine Kulturalisierung [entspricht, P.E.]« (Behrens 2007: 59).

84 Macey zeichnet ein melancholisches Bild der Wissenspolitik Foucaults in Form des Experiments in Vincennes. Voller Enthusiasmus habe Foucault zugesagt, die Abteilung für Philosophie zu organisieren und holte zahlreiche linke Wissenschaftler_innen dorthin. Dabei achtete er ähnlich wie Horkheimer am Institut für Sozialforschung auf Interdisziplinarität und richtete die Lehre auch an einer politischen Analyse der Gesellschaft aus (vgl. Macey 2004: 87). Ab 1969 gründete sich die Universität und geriet schnell in die Auseinandersetzungen zwischen linken Studierenden und dem Staat. Das Experiment der Hochschulpolitik endete für Foucault mit Enttäuschungen, so Macey (ebd.: 99).

Während unklar ist, wie stark Foucaults eigene Erfahrung als marginalisierter Homosexueller Auswirkungen auf sein theoretisches Schaffen hatte,⁸⁵ ist die Zäsur 1968 gut zu belegen. Ausgehend von seinen Erfahrungen in Tunis, Vincennes und anderen Orten, die ihn mit Studierenden, Inhaftierten und weiteren Marginalisierten in Kontakt brachten, entwickelt Foucault seit Ende der 1960er Jahre ein besonders lebhaftes Interesse für die Protestbewegungen in ihrer Diversität (vgl. Foucault 1982: [306]: 273). Oft paart sich diese Sympathie für soziale Bewegungen mit einer starken Abwehr des Marxismus, der diese neuen Formen des politischen Engagements ignorierte. Teilweise behinderte der offizielle Partei-Marxismus sie sogar, etwa im Fall der antikolonialen Kämpfe gegen den Algerienkrieg (vgl. Foucault 1978: [281]: 88; Defert 2014: 24; 29). Entweder widersprachen die Neuen Sozialen Bewegungen der Moskauer Linie oder sie lagen im Konflikt mit der verkürzten dialektischen Logik von Haupt- und Nebenwiderspruch. Indem die marxistische Linke Probleme »für zweitrangig und nebensächlich« erklärte, verkannte sie deren »zentrale[] Bedeutung im politischen Bereich« (Foucault 1978: [221]: 603). »[D]en traditionellen marxistischen Diskursen mangelte es an der Fähigkeit«, so Foucault in einem anderen Interview, »alle diese Probleme zu berücksichtigen« (Foucault 1978: [235]: 757), und er führt die Themen an, die ihn in den 1960ern und 70ern beschäftigten, darunter den Wahnsinn, die Medizin, das Gefängnis und die Sexualität. Diese will Foucault »mit verschiedenen gesellschaftlichen Bewegungen in Verbindung bringen, ob es sich nun um Proteste oder Revolten handelt.« (Ebd.). Gleichwohl misst Foucault »diesen Bewegungen keinen absoluten Wert bei« (ebd.), sie werden weder zu seinem normativen Fluchtpunkt noch zu seinen vorrangigen Adressaten. Insofern verabschiedet Foucault mit dem dogmatischen Marxismus zugleich auch dessen Theorie-Praxis-Verständnis.⁸⁶ Längst hatten sich die privilegierten Erkenntnispositionen des Proletariats und der Parteiintellektuellen als Hüterinnen der gesellschaftlichen Wahrheit überholt. Das Auftauchen der Neuen Sozialen Bewegungen machte nicht nur »minoritäres Wissen[]« (Foucault 1976: IVG: 25) sichtbar, das zuvor ignoriert und unterminiert wurde. Es erforderte auch eine andere, symmetrische, sensible Beziehung der Intellektuellen zu den Subjekten und Objekten »diese[r] Wissens Elemente«, damit diese nicht »ihrerseits wieder kodiert und durch einheitliche Diskurse rekolonisiert werden.« (ebd.: 27)⁸⁷

85 Foucault habe unter Homophobie stark gelitten, so Eribon, der sich überzeugt zeigt, »que la sensibilité [...] qui caractérisa Foucault [...] était profondément et intensément liée à la > souffrance« (Eribon 1989: 216). Brieler erblickt in der von Foucault Ende der 1970er Jahre öffentlich gemachten Homosexualität »das stärkste Argument [...] für die oftmals konstatierte, aber kaum verstandene Wende in der Problematisierung des Subjekts.« (Brieler 1998: 36)

86 Foucaults Beziehungen zum Marxismus und zu Marx' Werk sind komplex. Er tilgte offensichtliche Verbindungen durch rhetorische Bereinigungen in Neuauflagen (vgl. Miller 1993: 608). Ähnlich verfuhr Adorno und Horkheimer (vgl. Schmid Noerr 1987: 444). Doch bekannte Foucault in Monographien und Interviews seine Nähe zu Marx (vgl. Foucault 1975: ÜS: 283; 1978: [235]). Siehe Kapitel 2.2.

87 In diesem wachen Gespür für die Gefahr der Rekuperation und Rekolonisierung des kritischen Wissens berührt Foucault sich mit Adornos Abwehr gegen Kommunikation und Vereinnahmung. Beider Ideal ist die gewaltfreie Erkenntnis der Sache selbst. Über ihre unterschiedlichen theoretischen Entscheidungen über den passenden methodischen Weg dorthin kann dies jedoch nicht hinwegtäuschen.

In der Forschung werden diese engen Bindungen Foucaults an die sozialen Bewegungen immer wieder hervorgehoben. Eine große Spanne zeigt sich hinsichtlich der Einschätzungen über seine Nähe und Distanz. Defert erklärt in einem Interview, dass *Überwachen und Strafen* »natürlich [mit, P.E.] der G.I.P. verlinkt [war, P.E.]. Die politischen Interventionen waren wichtig für Foucaults Denken, seine Theorie.« (Defert 2015) Dabei wollten die Aktivist_innen die Häftlinge zu Wort kommen lassen und nicht in ihrem Namen sprechen. Im Vordergrund standen ihre Erfahrungen und damit ihr minoritäres Wissen (vgl. Defert 2014: 59). Dass Foucault richtig lag, indem er das minoritäre »Bewegungswissen« (Blehschmidt 2019: 40) ernst nahm, wird ersichtlich, wenn man sich vor Augen führt, dass bereits 1978 die Revolutionären Zellen eine zutreffende Beschreibung der »Auswirkungen des postfordistischen Neoliberalismus« (ebd.: 40) lieferten. Gleichwohl plädierte Foucault keineswegs dafür, alles minoritäre Wissen ungelesen abzunicken. Den allgegenwärtigen Faschismusvorwurf der Linken in den 1970er Jahren lehnte er ab, denn er verunmögliche die nötige spezifische Analyse der Gegenwart (vgl. Foucault 1977: [213]: 498). Clemens Reichhold widerspricht daher den Versuchen, Foucault als Feind des Staates schlechthin und als neoliberalen Apologeten darzustellen. Vielmehr waren ihm die »Staatsfeindschaft und der Totalitätsbegriff der Linken« deshalb »nicht [...] sympathisch«, weil sie ihm als »Hindernis bei der Analyse neoliberaler Machtverhältnisse [erschieden, P.E.].« (Reichhold 2019: 355)⁸⁸ Diese Spannung zwischen Nähe und Distanz Foucaults zu den Protestbewegungen charakterisiert von Anfang an die Einschätzungen der Sekundärliteratur und findet sich darin bis heute. Dosse erkennt einen direkten Zusammenhang von sozialen Bewegungen und theoretischen Verschiebungen bei Foucault etwa in der Aufgabe des Konzepts der Episteme und der Übernahme der »diskursiven Praxis« (Dosse 1991: 289, 297, 299, 300). Mit dieser begrifflichen Verschiebung »gelingt es Foucault, das strukturelle Paradigma der bloßen Diskursosphäre« hinter sich zu lassen und sich »dem Marxismus anzunähern.« (ebd.: 289) Laut Dosse versucht Foucault damit auf sein »vornehmlichstes Zielpublikum [...] in den Jahren 1968/69« zuzugehen, den von Althusser inspirierten »Aktivisten, die den Schritt hin zum – oft maoistischen – politischen Engagement getan haben« und mit Nachdruck das Problem »der Praxis« (ebd.) zu stellen. Cook zufolge leitet sich das Interesse Foucaults an der Genealogie der Moral aus den Revolten der *sixties* ab und führt zu seiner kritischen Auseinandersetzung über die sogenannte sexuelle Befreiung von restriktiven Moralvorstellungen. Dabei macht sie deutlich, wie Foucaults Beschäftigung mit widerständigen Subjekten und sozialen Kämpfen sein Verständnis von Emanzipation prägten. »The later Foucault is primarily concerned with emancipatory struggles«, so Cook, die ihm folgende These zuschreibt: »Resistance makes emancipation possible.« (Cook 1993: 137) Diesen Einschätzungen Deferts, Dosses und Cooks, die eine enge Beziehung Foucaults zu den Protestbewegungen seiner Zeit beschreiben, stehen diejenigen

88 Die linke »Staatsphobie« (Foucault 1979: GdB: 112), die Staat und Individuum einander abstrakt gegenüberstellt, war Foucault zu pauschal. Foucaults genealogische Kritik trifft beide Effekte, indem sie ihre Verbindung offenlegt. Foucault erkennt »das gleichermaßen politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt«, nicht weniger radikal darin, »uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form der Individualisierung zu befreien [...]« (Foucault 1982: [306]: 280; vgl. 1979: [291]: 198)

Eribons und Demirovićs gegenüber, die eine größere Distanz betonen. Zwar bestreitet niemand das direkte Engagement Foucaults, doch weisen sie darauf hin, dass Foucault rückblickend oft eine größere Einflussnahme unterstellt wird, als sich nachweisen ließe. So wurde Foucault wegen seines Buches *Wahnsinn und Gesellschaft* oft als Vorkämpfer der Bewegung der Antipsychiatrie wahrgenommen. Doch blieb er dieser eher fern, wie Eribon beschreibt: »Il ne prendra pas vraiment part aux mouvements [autour de l'asile, P.E.] et se contentera de les accompagner d'un peu loin, de les encourager tout au plus.« (Eribon 1989: 221) Auch wenn Foucault, wie gezeigt, häufig 1968 und die Revolten der *sixties* als Auslöser seiner Forschungen und ihre Bewegungen als Interventionsfeld begriff, wahrte er doch eine kritische Distanz. Für seine Gouvernementalitätsstudien stellte Foucault auch den »kategorisch« formulierten »Imperativ« auf: »Niemals Politik machen.« (Foucault 1978: STB: 17; vgl. Fußnote des Herausgebers) Demirović gelangt dementsprechend zu der Einschätzung, dass Foucault zwar »auf der Grundlage dieser Bewegungen [von 1968, P.E.] die Tradition der kritischen Theorie weiterentwickeln« konnte, er aber zugleich »manchen Vorbehalt gegen die Aktivisten von '68« (Demirović 2008: 181–182) hatte.

Der wohl nachhaltigste Einfluss, der von Foucault, seinem theoretischen Werk wie seinem Engagement gleichermaßen ausgeht, besteht in der Redefinition der Politik. In ihrem Buch über *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx* hat Garo dies auf den Punkt gebracht: »L'aura de la philosophie non marxiste de cette époque, jusqu'à aujourd'hui« rühre her von der »enquête perpétuelle d'une redéfinition radicale de la politique comme telle.« (Garo 2011: 50) Der Breite der Neuen Sozialen Bewegungen, dem Widerstand gegen begrenzende Formen der politischen Auseinandersetzung und dem Begehren nach einer umfassenden Befreiung entsprach eine neue Form der Philosophie. Als einflussreicher Philosoph und Aktivist untergrub Foucault klassische Denkweisen und stellte die Definition bestehender Begriffe infrage, um den sozialen Bewegungen eine philosophisch fundierte Kritik auf der Höhe der Zeit zur Verfügung zu stellen. Foucaults »engagement inclassable«, so Garo, »coïncide avec une critique de la politique institutionnelle et avec la redéfinition stratégique d'un militantisme« (Garo 2011: 83) Seine *unermüdliche Arbeit der Umwertung, der Verschiebung und der Aneignung philosophischer und politischer Begriffe dient der kritischen Analyse im Hinblick auf individuelle und kollektive Emanzipation*. Daher kommt Garo zum Schluss, dass, wenn man Politik als »lien permanent entre une œuvre théorique et des enjeux à la fois personnelles et collectifs« bestimme, Foucault »sans doute le plus politique des philosophes du moment« (Garo 2011: 83) sei. Kraushaar vervollständigt diese Beschreibung von der Seite der Neuen Sozialen Bewegungen her, die wie »[k]eine andere gesellschaftliche Kraft [...] zur Aufspaltung des konventionellen Politikverständnisses beigetragen« (Kraushaar 2012: 30) hätten. *Die Redefinition des Politischen geht also von einer Wechselwirkung im Theorie-Praxis-Gefüge aus. Indem Foucault und Adorno die tradierten Vorstellungen über Politik einer scharfen Kritik unterziehen, zeigen sie eine wesentliche Gemeinsamkeit, die auch dahingehend ihr Engagement umfasst, dass beide sich nicht ambivalenten Konstellation von Philosophie und Politik entziehen*. In der Auseinandersetzung mit sozialen Bewegungen, die eine Politisierung und Kulturalisierung vorantrieben, versuchte Foucault seine Theorie als »Werkzeugkiste« (Foucault 1977: [218]: 552) zu entwickeln. Damit seine Begriffe »den Machtverhältnissen und Kämpfen in ihrem Umfeld angemessen« (ebd.) bleiben, schärft, verwirft oder modifiziert er sie, auf dass sie dazu dienen können,

die Gesellschaft zu verändern. Er wolle erreichen, dass seine Bücher wie Bomben benutzt werden können, welche die Verhältnisse aufsprengen, schreibt er (vgl. Foucault 1978: [221]: 608). So bekräftigen Foucaults eigene theoretische Verschiebungen und seine vom Gefängnis bis zur Sexualität vollzogenen Politisierungen von Diskursen auch seine strategische Entscheidung für den spezifischen Intellektuellen.

Bevor aus dem Ausgeführten zusammenfassende Überlegungen zum Verständnis der Beziehung Adornos und Foucaults zu den sozialen Bewegungen möglich sind, muss zunächst die Entwicklung der sozialen Bewegungen umrissen werden. Dazu ist ein rascher Blick auf das von Kraushaar gezeichnete Bild hilfreich, der die sozialen Bewegungen als moderne Phänomene von vormodernen Protesten oder Aufständen abgrenzt (vgl. Kraushaar 2012: 27). Als Voraussetzung und Ergebnis bürgerlicher Revolutionen und gebunden an Wissenschaft und Fortschrittsoptimismus erlitten die ersten sozialen Bewegungen 1848 eine vernichtende Niederlage. Sie verdeutlichte der entstehenden Arbeiterbewegung die Notwendigkeit einer umfassenden Reorganisation, die sie ausgehend von der Organisationsform der Partei und der philosophischen Figur des Proletariats weit in alle gesellschaftlichen Bereiche trieb (vgl. ebd.: 30). Allerdings geriet mit der Moderne auch die Arbeiterbewegung, ihre dominante soziale Bewegung, in eine Krise. Kraushaar zufolge legten Auschwitz und Hiroshima die Brüche der Moderne offen (vgl. ebd.: 22–24). Diese Krise sei überdeutlich mit dem Protestzyklus von 1968 und der Ölkrise 1973 geworden (vgl. ebd.: 25). Seitdem griffen Protestbewegungen immer häufiger nach Benjamins »Notbremse« und stellten »Motive wie Bewahrung oder gar Rettung« (vgl. ebd.: 22) ins Zentrum. Angesichts dessen erschien der traditionelle Marxismus unvorbereitet, behäbig und ignorant. Er »geriet nicht nur in eine Krise, weil er mit seiner Orientierung an Arbeiterbewegung, Klassenkampf und Revolutionstheorie politisch in die Irre geführt hatte«, so Kraushaars Analyse, »sondern auch weil er auf einem industriellen Produktivismus basierte, der sich zunehmend als problematisch, in der bedenkenlosen Ausbeutung natürlicher Ressourcen gar als gefährlich erwies.« (ebd.: 26) Dies erklärt teilweise, warum der Marxismus die Akteur_innen und Theoretik_innen von 1968 nicht länger überzeugte, sondern ihnen oft als Feind erschien. Nur im anti-sowjetischen Gewand von Maoismus und Trotzismus konnte darauf zurückgegriffen werden. Wenn Foucault auch zeigte, wie mit Marx anti-marxistisch gearbeitet werden kann. Kraushaars Analyse macht aber noch einen zweiten Punkt deutlich: »Es ging und soll immer in den sozialen Bewegungen um soziale Gerechtigkeit, Fortschritt, Modernität und gesellschaftlichen Wandel gehen. Doch das ist zweifelhaft« (ebd.: 31) für heutige soziale Bewegungen. Einerseits weil die real-existierende kapitalistische Moderne grundsätzlich problematisch geworden sei und kaum noch den Bezugspunkt sozialer Bewegungen darstellt. Andererseits »bezweifelt« Kraushaar, ob »diese neueren Bewegungen in einem allgemeinen Sinne als soziale zu definieren sind« (ebd.: 31, Hervorhebung im Original). Denn die »ökonomische Funktion, die soziale Herkunft, die politische Rolle« (ebd.) unterscheiden Neue Soziale Bewegungen und Arbeiterbewegung voneinander. Daher plädiert Kraushaar dafür, »eine offenere Formulierung zu verwenden, die wie die der Protestbewegung weniger weltanschaulich determiniert ist.« (ebd.: 32, Hervorhebung im Original) Mit Blick auf Foucaults Arbeiten über Disziplin und Biomacht wird dagegen deutlich, dass soziale Herrschaft und ökonomische Ausbeutung in den Dispositiven von Gefängnis und Sexua-

lität re-produziert wird, die von den neuen Bewegungen kritisiert werden.⁸⁹ Die unterschiedlichen Betrachtungsweisen beider historischer Bewegungsformen schließen sich keinesfalls notwendig aus, vielmehr können sie sich gegenseitig befruchten. Dieses Verhältnis ähnelt auf theoretischer Ebene dem von Adorno und Foucault. Gleichwohl trifft Kraushaar wesentliche Charakteristika der gesellschaftlichen Transformation und der ihrer Kämpfe und Bewegungen seit den 1950er und 1960er Jahren. War die Arbeiterbewegung noch eine einheitliche Bewegung, die es vermochte, zahlreiche feministische, anticoloniale usw. Kämpfe entweder zu integrieren oder an den Rand zu drängen, verliert sie diese Kraft nach und nach. Während der *sixties* und verstärkt nach 1968 kommt es global⁹⁰ zu einer tiefgreifenden Pluralisierung der Kämpfe. So berichtet auch Defert im Rückblick: »Als ich Maoist war, war die proletarische Bewegung unser Modell, wir wollten mit migrantischen Arbeitern und mit Frauen arbeiten. Aber 1972 zeigte sich, dass die Frauen in den Gefängnissen Themen hatten, die nicht die proletarischen waren. Und das war symptomatisch für das, was dann passierte, nämlich eine Fragmentierung der Kämpfe, die Gewerkschaften und Parteien hatten völlig andere Themen, und wir waren den Transvestiten, Gays, Feministinnen näher als den Proletariern.« (Defert 2015) Auf theoretischer Ebene reflektiert Adamczak diese Entwicklung als Abschied vom Widerspruch von Kapital und Arbeit und damit der marxistischen Deutungshoheit. »Nach 1968 konnte sich keine politische Differenz dauerhaft als dominanter Antagonismus hegemonialisieren, vielmehr wurde dieser Anspruch selbst angesichts der Neuen Sozialen Bewegungen immer häufiger aufgegeben und explizit zurückgewiesen.« (Adamczak 2017: 200) Adorno konnte also mit guten Gründen noch am Antagonismus der Klassengesellschaft als adäquater Beschreibung der fordistischen Gesellschaft festhalten. Sein Gespür für die Brüche, für die unauflösliche Nichtidentität in ihren diversen Formen detektierte allerdings bereits den Übergang zum Postfordismus. Der Ablösung vom Konzept des einheitlichen Antagonismus, der alle Kämpfe subsumiert, vereinheitlicht, und an einer »sozialer Logik des Allgemeinen« (Reckwitz 2017: 15, Hervorhebung im Original) ausrichtet, entspricht Foucaults Pluralisierung der Machtbeziehungen hin zum Konzept des »Agonismus«⁹¹ (Foucault 1982: 287; siehe Kapitel 3.2.2.).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass um 1968 herum Prozesse der Pluralisierung der sozialen Bewegungen, der Gesellschaften und der Theorie abliefen,

89 Besonders im Feminismus wurde diese marxistische Tradition hervorgehoben und zugleich nachhaltig transformiert (vgl. Federici 1976).

90 Die globale und damit (post-)koloniale Dimension dieser Entwicklung wird in den letzten Jahren immer stärker hervorgehoben. Auf die Wechselwirkung macht etwa Adamczak aufmerksam, wenn sie über die Rückwirkung der revolutionären Bewegungen des globalen Südens im Zuge der Dekolonisierung in den 1950er und 60er Jahren auf die kolonialen Zentren reflektiert. »Die Peripherisierung der Revolution führte zu einer Dezentrierung der Emanzipation.« (Adamczak 2017: 193) Mit Blick auf Frankreich wird dies sofort plausibel anhand der politisierenden Wirkung des Algerienkriegs.

91 Zum Konzept des Agonismus hat zuletzt Mouffe wesentliche Beiträge geliefert. Sie bestimmt »die Umwandlung des Antagonismus in Agonismus« als demokratische Aufgabe und verweist auf die Tendenz des »Dissens zu gewaltsamen Formen«, wenn »für widerstrebende Stimmen legitime agonistische Artikulationsmöglichkeiten [nicht, P.E.] existieren.« (Mouffe 2005: 30; vgl. Mouffe 2009)

welche einander entsprachen und sich gegenseitig befruchteten. Die Mai-Ereignisse in Frankreich bewirkten Dosse zufolge eine Öffnung der dominanten strukturalistischen Theorie »in Richtung auf eine Pluralisierung« (Dosse 1991: 164). Beschleunigt durch die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen wären »nomadische[] Begriffe«, [...] zu den herrschenden Denkkategorien des Nach-Mai« (ebd.) geworden. Foucault begrüßte die Pluralisierung und forderte dementsprechend »ein Denken, das Ja zur Divergenz sagt« (Foucault 1970: [80]: 112), während Adorno den Pluralismus besonders in der soziologischen Theorie als Ideologie ablehnte. Ihm zufolge bleibt das scheinbare »Nebeneinander der Kräfte in Wirklichkeit eben doch eingefangen und wesentlich bestimmt [...] von dem alles beherrschenden sozialen System, unter dem wir leben« (Adorno 1968: EiS: 80).⁹² Wie im vorangegangenen Unterkapitel zu Historizität dargestellt, greift die Vorstellung einer simplen Ablösung des monistischen Denkens zugunsten des Pluralismus zu kurz, wenn sie nicht Ungleichzeitiges gewahrt. Die einzelnen Prozesse haben lange Vorläufe, verfügen über eine relative Autonomie und sind kontingent aufeinander bezogen. So verwundert es nicht, wenn auch heute weiterhin um den Primat des Klassenkampfes gerungen wird. Alte Herrschaftsformen finden sich in der Gegenwart ebenso wie klassische Bewegungen und etablierte Weisen der Kritik. Jedoch sprechen gute Argumente für eine dominante Tendenz der Pluralisierung, die nicht nur pseudo, illusionär oder ideologisch ist, sondern substantiell. Die Transformationen sollten als Funktionswandel begriffen werden, bei denen bestehende Institutionen, Praktiken, Subjektivitäten erhalten bleiben, während sich zugleich ihr Zusammenhang verändert. Dabei bietet das Schema vom Übergang zum Postfordismus den Vorteil, die Kämpfe als Motor der Veränderung zu begreifen. Herrschaftsverhältnisse reagieren auf soziale Bewegungen, Exodus, Kritik – die kapitalistische Produktionsweise scheint geradezu darauf angewiesen, um mittels Basisinnovationen neue Akkumulationszyklen in Gang zu setzen. Damit ist das Problem neoliberaler Rekuperation benannt, jedoch gelingt Vereinnahmung nie restlos: Auch die verwaltete Welt scheiterte an mikrologischer Widerständigkeit. In der Forschung über kritische Theorie wurde diese Entwicklung zur Pluralisierung der Theorie früh erkannt. So analysiert Haugg: »Der Plural tritt auf, wenn das Allgemeine seinen Griff lockert oder zumindest zu lockern beginnt.« (Haugg 1996: 194) Statt eine Unfähigkeit zur einheitlichen Synthese anzuzeigen, stellt die Analyse umfassender Pluralisierungsprozesse eben diese Fähigkeit des kritischen Denkens unter Beweis. Sie legt offen, warum ein vereinheitlichender Marxismus zur Blockade im Theorie-Praxis-Gefüge werden konnte. Daher erhebt Haugg »den *Pluralen Marxismus* zum Programm.« (ebd.: 194, Hervorhebung im Original) Der Transformation von der Arbeiterbewegung zu den Neuen Sozialen Bewegungen entsprechen die Korrekturen des Marxismus durch feministische, poststrukturalistische und post-koloniale Theorien. Gerade wegen der anhaltenden Debatten über dessen genaue Ausgestaltung erscheint die Pluralisierung

92 Adornos Analyse nach stellen Pluralismus und Positivismus »auch ein notwendiges Bewusstsein« dar, denn in ihrem »zerfallenden Nebeneinander der durch keine Einheit mehr verbundenen Einzeleinsichten« würde sich »der Zerfall unserer Gesellschaft« (Adorno 1960: PuS: 198) spiegeln.

heute unhintergebar.⁹³ So stellt Benhabib 2018 bündig fest »I am arguing that we have to accept the *legitimate and illuminating pluralization of critical theories*.« (Benhabib 2018, Hervorhebung im Original)

Insgesamt sollte bei allem Einfluss, den Foucault und Adorno auf die Öffentlichkeit im Allgemeinen und die Protestbewegungen ihrer Zeit im Speziellen ausgeübt haben, der materialistische Grundsatz nicht aus dem Auge verloren werden, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse das Primat besitzen. Die Philosophie bleibt ein Überbauphänomen. Wenn auch Adorno und Foucault eindrücklich aufzeigen, dass gesellschaftliche Herrschaft erst durch Geist und Diskurs hindurch produziert wird und damit Potentiale der Emanzipation wie der Regression einhergehen. Für die vorliegende Studie entscheidend ist die Tatsache, dass im Agieren Foucaults und Adornos zugleich eine Reaktion auf die sozialen Bewegungen steckt. Dabei hatten beide zunächst die Arbeiterbewegung als die dominante soziale Bewegung im Blick. Am Anfang von Adornos Schaffen steht ein Misstrauen gegenüber der Arbeiterbewegung, das sich angesichts von Faschismus und Shoah in Verzweiflung steigert und ihn in der Diagnose ihrer Integration bis an sein Lebensende begleitet. Zwar hielt er Verbindungen zu den Gewerkschaften, sah sich aber eher als öffentlicher Intellektueller (vgl. Müller-Doom 2003: 586). Die Bewegung der Frauen, Schwulen und die antikolonialen Bewegungen nahm Adorno kaum zur Kenntnis. Anders die Proteste gegen Atombewaffnung und Notstandsgesetzgebung und besonders die Studentenbewegung, mit der er qua Beruf in Kontakt kam und der er mit Sympathie, später mit solidarischer Kritik gegenübertrat. Foucault mied abgesehen von einem Intermezzo bei der kommunistischen Partei in den 1950er Jahren die Arbeiterbewegung. Deren ausbleibender Widerstand gegen den Algerienkrieg enttäuschten ihn ebenso wie ihre Ignoranz gegenüber seinen Themen wie der Pathologisierung, dem Gefängnis und der Sexualität. Rückblickend scheint es, als habe Foucault auf die Eruption 1968 gewartet, in der die Neuen Sozialen Bewegungen hervortraten und rasant die Gesellschaften veränderten. Sein Engagement u.a. im GIP sowie seine grundsätzlichen theoretischen Verschiebungen bezeugen seine Verbundenheit mit diesen vielfältigen Bewegungen der Marginalisierten. Seine Ernüchterung blieb allerdings nicht aus und Foucault entzog sich Vereinnahmungsversuchen auch durch den Wechsel des theoretischen Terrains. Ihre jeweilige wechselhafte Beziehung zu den sozialen Bewegungen zwischen solidarischer Nähe und kritischer Distanz deutet auf eine Gemeinsamkeit zwischen Adorno und Foucault hin: *Das Engagement der kritischen Intellektuellen zeigt sich nicht in der Einheit von Theorie und Praxis, sondern in deren fruchtbarer Spannung.*

Dialektik

Die Entwicklung des Theorie-Praxis-Gefüges schlägt sich nicht nur im Pol der sozialen Bewegungen nieder, sondern auch im entgegengesetzten Pol der Philosophie. Gaben bis hierher die jeweiligen Bezugnahmen Adornos und Foucaults auf Protestbewegungen einigen Aufschluss über die Vermittlung von öffentlicher Intervention, Theoriepolitik und Ausrichtung der kritischen Theorie, stehen im Folgenden die theoretischen Strategien

93 Die Pluralisierungsthese vertreten auch Salzborn (2015a: 13) und Adamczak (2017: 233). Ziege zufolge bewirkt die Exilerfahrung des Instituts für Sozialforschung ebenfalls eine Pluralisierung der Arbeitsweise und ihrer Ergebnisse (Ziege 2019: 26).

beider im Vordergrund und damit ihre Begriffsarbeit. An die oben angesprochenen Auseinandersetzungen über die Rolle des Marxismus anzuschließen, erscheint sinnvoll, da sie zum Kern führen. Denn im Zentrum der Differenz zwischen Adornos Festhalten am Konzept des Antagonismus und Foucaults Plädoyer für den Agonismus steht die Dialektik. Daher ergeben sich folgende Fragen: Wie nehmen beide Bezug auf die Dialektik? Aus welchen Gründen halten sie die Kategorie der Totalität für geeignet zur Analyse der Gegenwart oder nicht? Und welche Position nehmen beide zum theoretischen Gegenspieler, dem Nominalismus, ein? Im Folgenden werden diese Fragen kurz diskutiert. Anschließend folgen einige Bemerkungen über den Zusammenhang von Kritik und Experiment, bevor abschließend relevante Ergebnisse des zweiten Teils des Kapitels zusammengetragen werden.

Adornos Bezug auf den Marxismus ist unzweifelhaft verbunden mit der Dialektik (vgl. Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 375; 1969: [Spezifikation]: 292). Häufig dient ihm die Bezeichnung »dialektische Theorie« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 22; 1961: [Statik]: GS 8: 234; 1968: [Industriegesellschaft]: GS8: 356) als Spezifizierung oder Chiffre für den Marxismus. Denn nur in gebrochener Tradition und durch Kritik gerettet, tritt Adorno das Erbe des Marxismus und der Dialektik an. Seine negative Dialektik entwickelt er in bewusster Abgrenzung zur positiven Dialektik. Diese hatte der Marxismus von Hegel übernommen und weitergegeben. Harsch kritisiert Adorno das dominante Verständnis von Dialektik im Marxismus seit Marx über Lukács bis in die 1960er Jahre als »Identifikation mit dem Allgemeinen« (Adorno 1964: LFG: 66).⁹⁴ Damit einher gehen, so Adorno weiter, der »Glaube, dass, wenn am Ende das Allgemeine in Ordnung kommt, der Begriff siegt« (Adorno 1964: LFG: 66) und es zu einer Abwertung des Besonderen und Nichtidentischen kommt. Noch wo Adorno sich zu Hegels dialektischer Erbschaft bekennt und dessen Vorreiterrolle betont, geschieht es kritisch (siehe Kapitel 4.1.3.). In den *drei Studien zu Hegel* ist dies unübersehbar. Hegels Philosophie, so bewertet es Adorno, sei wahr und unwahr zugleich (vgl. Adorno 1963: Hegel: 28) und bereits dort materialistisch, wo sie den Idealismus auf die Spitze treibe (vgl. ebd. 84). Adorno zollt Hegel durch seine Kritik hindurch Anerkennung: »Bei allem Nachdruck auf Negativität, Entzweiung, Entfremdung, Nichtidentität kennt Hegel deren Dimension eigentlich nur um der Identität willen, nur als deren Instrument. [...] Darin begeht die idealistische Dialektik ihren Trugschluss.« (ebd.: 164) Zu retten wäre Dialektik »einzig in der Preisgabe von Stimmigkeit aus der eigenen Konsequenz.« (ebd.: 165)⁹⁵ Mit diesen schließenden Worten wird deutlich, dass Adorno eine dialektische Position zuzuschreiben voreilig wäre, nicht umsonst schreibt er eine *Negative Dialektik* (Adorno 1966: ND: GS 6). Damit bezweckt Adorno eine Absage an alle Simplifizierungen, Schematisierungen und Vereinnahmungen der Dialektik. Sie haben sich etwa im Dreischritt von These-Antithese-Synthese etabliert oder

94 Nach Jay galt Adornos Kritik an »Lukács' Hegel-Marxismus und der frühen Sozialwissenschaft des Instituts« dessen »normative[m] Ideal einer vollkommen harmonischen Gesellschaft« (Jay 1982: 83). Damit ist auch die Historizität einer Utopie ausgesprochen, die sich am Allgemeinen orientierte, die Harmonie einforderte und letztlich in ihrer Abneigung gegen das Abweichende die Male der von ihr kritisierten Gesellschaft trug und bedenkenlos reproduzierte.

95 Auch in den Vorlesungen markiert er seine Kritik an Hegel als »immanente Kritik« (Adorno 1964: LFG: 64).

in der Vorstellung von der Vermittlung als eines Mittleren oder auch im Zwang zum Positiven durch die Negation der Negation. Stattdessen stellt Adorno nachdrücklich die Aufgabe, die »Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren«, dies wäre »das Scharnier negativer Dialektik.« (ebd.: 24) Diese strebe bewusst keine »[s]ystematische Einstimmigkeit« an (ebd.: 38), sondern bilde ein »Ensemble von Modellanalysen« (ebd.: 39). Gegen Hegel sollten Nichtidentität und Widersprüche nicht durch Identität und System geglättet werden (ebd.: 162). Die »in jeglicher einzelnen Bestimmung wirkende Kraft des Ganzen [ist, P.E.] nicht nur deren Negation sondern [sic!] selber auch das Negative, Unwahre.« (ebd.: 145) Dies kennzeichne negative Dialektik, so Adorno, im Unterschied zu Hegel, der »Identität und Positivität« supponiere (ebd.: 145).

Die strategische Entscheidung Adornos für eine negative Dialektik ist sowohl Konsequenz seiner rettenden Kritik der dialektischen Methode als auch der vernichtenden Kritik ihrer Anwendung. Denn allzu oft führte die Dialektik zur Erstarrung des Denkens und diente damit der Fixierung von Verhältnissen und bestehender Herrschaftsformen. Indem sie Schablonen liefert, enthebt Dialektik die Denkenden des Denkens, statt sie darauf zu verpflichten.⁹⁶ »Dialektik [ist, P.E.] kein Spruch« (Adorno 1960: PuS 212) – und in dieser Mahnung an seine Studierenden schwingt bereits die Wahrnehmung mit, sie wäre dazu verkommen. Für Adorno ist die Dialektik Ausdruck des Bemühens des Denkens der »Sache selbst« (Adorno 1962: Terminologie 1: 26; 1959: GS8: 106; 1962: 13; vgl. Tiedemann 1984: 186; siehe auch Agnoli 1996). Zwischen Adornos Kritik an der Dialektik und seinem unermüdlichen Einsatz für ihre Fortentwicklung entsteht eine Spannung. In den *Minima Moralia* erläutert er sie als »Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitteln zu durchbrechen.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 171) Doch da das Denken »dieser Mittel sich bedienen muss, steht es in jedem Augenblick in Gefahr, dem Zwangscharakter selber zu verfallen.« (Ebd.) Daher macht Adorno mit Benjamin die »Nötigung« deutlich, »dialektisch zugleich und undialektisch zu denken.« (ebd.: 173) Dialektisches Denken ist wie jedes Denken vor Missbrauch nicht sicher, wovor denn auch der Aphorismus 152 warnt. Schließlich sei Dialektik »von Anbeginn auch eines [der Mittel, P.E.] zur Herrschaft« gewesen und ihre Wahrheit liege einzig »bei ihrer Intention im historischen Prozess« (ebd.: 280). Unter Rückgriff auf ihre Anfänge im philosophischen Denken in der Antike erklärt Adorno daher mit Blick auf die Studentenbewegung: »Dialektik wird zur Sophistik verdorben, sobald sie pragmatisch auf den nächsten Schritt sich fixiert, über den doch die Erkenntnis der Totale längst hinausreicht.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 180) Seinen substantiellen Gehalt und Wahrheitskern findet jedes Denkens zwar nur in Bezug auf die Wirklichkeit, in der Fähigkeit, das Nichtidentische präsent zu halten, das Intentionslose gewaltlos aufzuschließen und Leiden beredt zu machen, doch verliert es ihn, sobald es sich Praxis unterordnet.

96 Adornos Stil versucht der Absage an Schematismen in der Darstellung gerecht zu werden. Durch seine kontrapunktische Komposition wird der Widerspruch in der Sache sprachlich rekonstruiert und die Leserin angehalten, diesen nachzuvollziehen. Den Lesefluss zu stören ist also Adornos Mittel, um einer Auseinandersetzung mit dem Gegenstand adäquaten Ausdruck zu verleihen. Die Darstellung ist dem Inhalt wesentlich (vgl. Adorno 1958: [Essay]: GS 11: 20), so Adorno in dankbarem Gedenken an Benjamin (vgl. Benjamin 1928: 207; Düttmann 2004; Sander 2010; Christ 2017: 21).

Adornos Kritik an der Dialektik rührt auch von seiner vehementen Abwehr des Ökonomismus her. Dieser Vorstellung, wonach das ökonomische Sein das Bewusstsein eindeutig determiniere, huldigten der zum DIAMAT fixierte dialektische Materialismus im Osten und zahlreiche marxistische Gruppierungen im Westen. Statt die soziale Wirklichkeit einzig aus der Ökonomie abzuleiten, vertritt Adorno die Auffassung von der prinzipiellen Offenheit und Kontingenz der gesellschaftlichen Entwicklungen.⁹⁷ Nicht die Ökonomie stellt die Invariante dar, sondern die Herrschaft, deren Ausdruck sie ist (vgl. Adorno 1964: LGF: 78–80, 99–102)⁹⁸. Weiterhin wendet Adorno sich, wie aus seinem skizzierten Umgang mit den sozialen Bewegungen ersichtlich, entschieden gegen simple Widerspiegelungstheorien (vgl. Adorno 1960: PuS: 170; siehe Kapitel 3.1.). Gleichwohl stehen diesen Kritiken des Ökonomismus auch seine klaren Positionen hinsichtlich des »Primat[s] der Ökonomie« (Adorno 1966: [Postscriptum]: 89; vgl. 1955: [Soziologie und Psychologie]: 48) gegenüber. Adorno verlässt bei aller Kritik an positiver und vereinnahmter Dialektik nicht den marxistischen Rahmen, sondern bekräftigt die Totalität der Tauschvergesellschaftung.

Die in Beziehung auf Foucault sich stellende Streitfrage, ob die kapitalistische Gesellschaft als Totalität angemessen beschreibbar ist, bejaht Adornos. Doch wie im Fall der Dialektik folgt auch bezüglich der Kategorie der Totalität ein einschränkendes Aber. Im programmatischen Aufsatz über *Gesellschaft* führt Adorno aus, dass sich die ökonomischen Formen der kapitalistischen Produktionsweise, die Arbeit, die Ware und der Wert derart universalisiert haben, dass sie einen »totalen Zusammenhang« bilden, in dem »alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen« (Adorno 1965: [Gesellschaft]: GS 8: 14). Der Äquivalenztausch der Waren, dessen Basis der Tausch von Arbeitskraft gegen Lohn bildet, ist zwar Betrug, doch darum nicht weniger wirkmächtig (Adorno 1960:

97 Gegen den Ökonomismus wendet sich Adorno in verschiedenen Bereichen. So macht er das Recht des subjektiven Moments der Dialektik stark gegenüber der vulgärmaterialistischen Ignoranz. »Weil aber der Vorrang des Objekts der Reflexion aufs Subjekt und der subjektiven Reflexion bedarf, wird Subjektivität, anders als im primitiven Materialismus, der Dialektik eigentlich nicht zulässt, zum festgehaltenen Moment.« (Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 159) An anderer Stelle streitet Adorno gegen die ökonomistische Deutung der Kultur: »Zugleich hat die dialektische Theorie, will sie nicht dem Ökonomismus verfallen und einer Gesinnung, welche glaubt, die Veränderung der Welt erschöpfe sich in der Steigerung der Produktion, die Verpflichtung, die Kulturkritik in sich aufzunehmen, die wahr ist, indem sie die Unwahrheit zum Bewußtsein ihrer selbst bringt.« (Adorno 1951: [Kulturkritik]: GS 10.1: 22)

98 Cook kritisiert Adornos »almost exclusive interest in the economy and exchange relations« als »too reductive« (Cook 2018: 58; vgl. Cook 2015: 82). Obwohl sie die angegebenen Textstellen kennt, bleibt sie bei ihrer Kritik: »Adorno's exclusive interest in the economy and exchange relations is problematic.« (ebd.: 58) Braunstein wendet sich scharf gegen alle ökonomistischen Lesarten Adornos (Braunstein 2011: 189–193). Weder schreibe Adorno eine Fortsetzung zu Marx *Kapital* noch wolle er marxistisch die Shoah deuten. Im Unterschied zu Marx ginge es Adorno darum, den »Kapitalismus nicht bloß als eine neue Form von Herrschaft zu begreifen, sondern zugleich auch als Abart der allerältesten. Angesichts von Vernichtungskrieg und Konzentrationslagern stellt sich die Menschheitsgeschichte als Geschichte der Menschenvernichtung dar.« (ebd.: 189) Daher widerspricht Braunstein dezidiert ökonomistischen Lesarten der *Dialektik der Aufklärung*: »Das Opfer ist im Hinblick auf den Nationalsozialismus nicht als ökonomische Tauschhandlung gefaßt, sondern als Opfer des Individuellen am Individuum, als ›Opfer des Selbst‹ infolge der ›Verleugnung der Natur im Menschen‹« (Braunstein 2011: 191–192).

PuS: 145; 1961: [Statik]: GS 8: 230). Vielmehr vermittelt sich Herrschaft im Kapitalismus über den Tausch in Form der Klassenherrschaft (vgl. Adorno 1942: [Klassentheorie]: 379). Als Realabstraktion (siehe Kapitel 3.1.2.) konstruiert die Tauschbeziehung vermeintlich äquivalenter Dinge die gesellschaftliche Wirklichkeit. Die vom »abstrakten Tauschprinzip beherrschte[] Welt« (Adorno 1961: [Meinung]: 169) kennt nur verdinglichte Beziehungen zwischen den Menschen. Umso größer ist die Sehnsucht nach unmittelbaren, echten, menschlichen Beziehungen, die Adorno allerdings als »Trug der Echtheit« bezeichnet und zurückführt »auf die bürgerliche Verblendung dem Tauschvorgang gegenüber.« (Adorno 1951: MM: GS 4: 177) Bei genauer Betrachtung tritt hervor, wie Adorno mittels der nur scheinbar statischen Kategorie Totalität in Wahrheit die Gesellschaft als dynamischen Prozess beschreibt.⁹⁹ Durch die Realabstraktion des Tausches wird »so etwas wie Vergesellschaftung überhaupt [...] herstellt.« (Adorno 1968: EiS: 58) Da Adorno »Gesellschaft als Funktionsbegriff« (ebd.: 61) versteht, begreift er als das »Wesen der Vergesellschaftung tatsächlich diesen Funktionszusammenhang durch den Tausch« (ebd.: 59). Die Vergesellschaftung über den Tausch erzeugt durch ihr abstrahierendes Prinzip des Werts, ohne das der Äquivalententausch nicht funktionieren könnte, die einheitliche Form der gesellschaftlichen Totalität. Zugleich kann sich diese Einheit nur durch die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und der Menschen in Klassen durchsetzen. Die »Totalität« der Gesellschaft, führt Adorno weiter aus, ist »eine Einheit, die sich durch den Trennungs-, durch den Abstraktionsmechanismus hindurch [...] konstituiert.« (ebd.: 77) Kapitalistische Vergesellschaftung führt zu einer antagonistischen Totalität. »Der Vergesellschaftungsprozess vollzieht sich« nicht trotz der leidvollen Brüche, so Adornos zentrales dialektisches Argument über *Gesellschaft*, sondern im »Medium« der »Antagonismen selbst, welche gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen.« (Adorno 1965: Gesellschaft: 14) Totalität dient Adorno also einerseits als eine deskriptive Kategorie zur angemessenen Analyse einer kapitalistischen Klassengesellschaft. Andererseits handelt es sich bei der »Totalität« ausdrücklich um eine »kritische Kategorie« (Adorno 1969: [Positivismusstreit]: GS 8: 292). Bereits die Darstellung der Tauschvergesellschaftung als gewaltsam hergestellte brüchige Totalität kennzeichnet sie als normativ zu überwinden und soll dazu beitragen, sie abzuschaffen (siehe Kapitel 2.1). Denn so wirksam die

99 Zum dynamischen Moment der gesellschaftlichen Entwicklung gehört für Adorno untrennbar auch das statische Moment, welches der »unliebsamere Aspekt der Dialektik« (Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 374) darstellt. Wie im Unterkapitel über Historizität herausgearbeitet, fußt Adornos Vorstellung der gesellschaftlichen Entwicklung maßgeblich auf der dialektischen Vermittlung von »Statischem und Dynamischen [...]«, das eine impliziert das andere.« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 228) Fortschritt erweist sich als Regression, der Marsch der Bataillone der Weltgeschichte als Treten auf der Stelle. Adornos Beschreibung der »Totalität des dialektischen Prozesses« (ebd.) zielt gleichwohl auf den Prozesscharakter, auf die Geschichte in den vermeintlich naturwüchsigen Formen. Dialektisches Denken erlaubt den »gesellschaftlichen Prozess« als »Stoffwechsel der Menschen mit« der Natur zu begreifen (ebd.: 221). Damit wird die irrationale »Dynamik des Systems« (Adorno 1968: GS 8: 359), die technologische, politische und kulturelle Innovationen immer schneller produziert, in ihrer Statik verständlich. »Weiter wird Herrschaft über Menschen ausgeübt durch den ökonomischen Prozess hindurch.« (Adorno 1968: GS 8: 360) Fortgesetzte Ausbeutung rechtfertigt weiterhin den Begriff des Kapitalismus, so Adorno. Auch wenn seine Beobachtung über den Bedeutungsverlust des Marktes angesichts des Neoliberalismus überholt scheint, bleibt diese Analyse ungebrochen aktuell.

Tauschvergesellschaftung auch ist, bleiben doch Tausch und die von ihm konstituierte gesellschaftliche Totalität bloßer »Schein, Ideologie. Die befreite Menschheit wäre länger nicht Totalität« (ebd.: 292; siehe Kapitel 3.1.). Wie gezeigt, darf Adorno nicht so verstanden werden, als hielte er eine versöhnte Totalität, in der die Allgemeinheit sich harmonisch verwirklichen würde, für möglich oder gar wünschenswert. Ähnlich dem Fortschritt, der erst beginnt, wenn er endet (Adorno 1962: [Fortschritt]: 37, 44), kann die Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem erst real werden, wenn die Totalität, die ihre Trennung hervorbringt, überwunden ist. Ganz in diesem Sinn formulierte Adorno kurz vor seinem Tod in einem Brief an Horkheimer einige Kernthesen *Zur Spezifikation der kritischen Theorie* für ihre gemeinsame Arbeit. Darunter ist folgendes in diesem Zusammenhang passendes Resümee: »Kritische Theorie geht nicht auf Totalität, sondern kritisiert sie. Das heißt aber auch, dass sie ihrem Inhalt nach anti-totalitär ist, mit aller politischen Konsequenz.« (Adorno 1969: [Spezifikation]: 292).

Foucault hingegen übt anhaltende und scharfe Kritik an der Dialektik. Die Streitfrage über die Gesellschaft als Totalität verneint er vehement. Bei genauerem Hinsehen sind hier jedoch einige Nachfragen zu stellen. Über die politischen Gründe seiner Ablehnung der Dialektik geben die genannten Einwände gegen den Marxismus Auskunft. Dieser ignoriere und blockiere die Kämpfe, die nicht in sein dialektisches Schema vom antagonistischen Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital passen. Die Dialektik beschreibe nicht nur die Gesellschaft als Einheit und Totalität, sie stelle sie aktiv her, indem sie homogenisiert, organisiert und ausgrenzt. »Im Grunde kodifiziert die Dialektik den Kampf, den Krieg und die Zusammenstöße in einer [...] sogenannten Logik des Widerspruchs« (Foucault 1976: IVG: 77), so Foucault in einer Vorlesung. Dabei integriere und totalisiere das dialektische Denken »alle Partikularitäten« durch »irreversible Rationalisierung«, durch die Unterstellung eines »universellen Subjekts« und einer »versöhnten Wahrheit«, letztlich indem eine »kontinuierliche Geschichte« (ebd.) konstruiert werde. »Die Hegelsche Dialektik« und mit ihr der Marxismus müssten, so Foucault weiter, als »Kolonisierung und autoritäre Befriedung eines historisch-politischen Diskurses verstanden werden, der zugleich Feststellung, Ausrufung und Praxis des Gesellschaftskrieges war.« (ebd.: 77) Ähnliche Argumente hatte Foucault bereits in der *Archäologie des Wissens* vorgetragen (vgl. Foucault 1969: AdW: 23). In der Absicht einer Dezentrierung der Geschichte hätten die archäologischen Untersuchungen »die Infragestellung der Teleologien und Totalisierungen zum Ziel.« (ebd. 28)¹⁰⁰ Geschichte ist für Foucault genauso wenig wie Gesellschaft als Totalität beschreibbar. Hingegen unterstellen Geschichtsphilosophie und Dialektik einen Sinn der Geschichte, sie verdecken Diskontinuitäten und

100 Auf diesen für Foucault zentralen Kritikpunkt an der Dialektik, sie lege ungerechtfertigt eine Hierarchie des Wesentlichen fest, kommt er auch später immer wieder zurück. Er will das »oftmals implizit akzeptierte Prinzip in Frage stellen, dass die einzige Realität, die die Geschichte beanspruchen darf, die der Gesellschaft selbst ist.« (Foucault 1980: [277]: 19) Damit greift Foucault direkt die Beschreibung der Gesellschaft als Totalität an, welche auf der dialektischen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung fußt. Sie wiederholt sich in der Trennung von Realität und Illusion, Basis und Überbau, Wissenschaft und Ideologie. Dagegen wendet Foucault ein: »Es gilt die globale Instanz des Realen als einer wiederherzustellenden Totalität zu entmystifizieren. Es gibt nicht »das« Reale, das man erreichen könnte, wenn man von allem spricht oder von bestimmten Dingen, die »realer« sind als andere« (ebd.).

hegen systematisch das Ereignis ein (vgl. Foucault 1970: [80]: 103).¹⁰¹ Für ihre lineare und kontinuierliche Konstruktion greife die Geschichtsphilosophie auf eine »Logik des Wesens und des Begriffs« (ebd.) zurück, also auf die Dialektik. Diese platonische Trennung diene insgeheim, so Foucault weiter, der Strategie der homogenisierenden Identität. Hegel und seinen Nachfolgern gilt daher Foucaults Kritik an der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine. In Wirklichkeit »befreit der Dialektiker gar nicht das Abweichende, sondern garantiert, dass es stets wieder eingefangen wird.« (ebd.: 111) Widerspruchsfreiheit und Identitätsprinzip würden die Dialektik bestimmen. »Man meint, der Subversion des Anderen beizuwohnen, doch im Geheimen arbeitet der Widerspruch für das Identische.« (Ebd.) Dagegen setzt Foucault »[z]ur Befreiung der Differenz« auf »ein Denken ohne Widerspruch, ohne Dialektik und ohne Negation: ein Denken, das Ja zur Divergenz sagt.« (ebd.: 112) An dieser Stelle meldet sich ein nietzscheanischer »glücklicher Positivismus«¹⁰² (Foucault 1970: OD: 44) an, mit dem Foucault in seiner Antrittsvorlesung kokettiert, in welcher er seine Untreue zu Hegel ausdrücklich bekennt (vgl. ebd. 45).

Diese in Hinblick auf Methode und Geschichte vorgetragenen Einwände Foucaults gegen die Dialektik wiederholen sich in denen gegen marxistische Begriffe wie Entfremdung und Ideologie (siehe die Kapitel 3.2 und 4.2). Er kritisiert die Unterstellung des universellen Subjekts, die Privilegierung der Ökonomie, die Annahme einer einheitlichen Wahrheit. Damit kann die Dialektik nicht den relationalen Charakter der »Machtbeziehungen« in »Kräfteverhältnissen« (Foucault 1976: [192]: 193) erfassen und ist somit für die Machtanalytik ungeeignet. »Weder die Dialektik (als Logik des Widerspruchs) noch die Semiotik (als Struktur der Kommunikation) könnten der eigentlichen Verstehbarkeit der Konfrontation gerecht werden.« (ebd.: 193) Die dialektische Konzeption, so Foucault an anderer Stelle, setzt also einerseits zu viel voraus und ist andererseits zu wenig geeignet, die Spezifik der Beziehungen zu erfassen. »Ein wechselseitiges Verhältnis ist kein dialektisches Verhältnis.« (Foucault 1978: [221]: 601) Sich überlagernde, verstärkende, abschwächende strategische Beziehungen könnten die dialektischen Schemata von Subjekt-Objekt, These-Antithese-Synthese oder Wesen-Erscheinung nicht erfassen. Zu einer angemessenen Beschreibung der unterschiedlichen, teils unzusammenhängenden Praktiken auf Ebene der Mikrophysik der Macht taue die Dialektik nicht, da sie eine

101 Die Aufwertung des Ereignisses als Chiffre für Diskontinuität, Widerständigkeit und den nicht-aufgehenden Rest bei Deleuze, Foucault, Derrida und anderen schreibt Jay der historischen Enttäuschung zu Beginn der 1970er in Frankreich zu: »Nachdem sie Vertrauen in die teleologische Erzählung einer dialektischen Entwicklung verloren hatten, von der der orthodoxe Marxismus geprägt war, und sich auch nicht zur liberalen, an die Modernisierungstheorie gebundenen Alternative bekennen wollten, suchten viele französische Theoretiker woanders nach dem Funken der Hoffnung.« (Jay 2013: 187) Siehe auch Eßbach 1991: 78; Schneider 2003: 98; kritisch Rehmann 2004b: 16.

102 Mit der Selbstbeschreibung als »glücklicher Positivist« hatte Foucault bereits in der *Archäologie des Wissens* provoziert, doch charakterisierte er damit seine Diskursanalyse als eine von »sprachlichen Performanzen« (Foucault 1969: AdW: 182). Explizit grenzt Foucault seine als Genealogie bezeichnete »Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen, [...] die es ermöglicht, ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen« ab von »Empirismus« und »Positivismus im üblichen Sinn des Wortes« (Foucault 1976: IVG: 23, vgl. 25). Dennoch haben Habermas (1985: 292) und andere diese Passage als Offenbarungseid eines affirmativen Denkers gelesen.

homogenisierende Methode darstelle. Dies erläutert Foucault in einer Vorlesung: »[D]ie dialektische Logik« bestimmt er darin als »eine Logik, die widersprüchliche Begriffe im Element des Homogenen spielen lässt« (Foucault 1979: GdB: 70). Implizit wiederholt er seine Kritik an der Konstruktion einer kontinuierlichen Geschichte, die Neues nur in Begriffen des Alten zu denken vermag. Angemessen für die Beschreibung einer diskontinuierlichen Geschichte und heterogenen Gesellschaft wäre nach Foucault seine »Logik der Strategie« beziehungsweise »Logik der Verknüpfung des Heterogenen« (ebd.). Sie erfüllt die deskriptive »Aufgabe, festzustellen, welches die möglichen Verknüpfungen zwischen disparaten Begriffen sind, die disparat bleiben [...]«. (Ebd.) Damit ist zugleich deutlich, dass diese Analysen nicht von Kategorien des Allgemeinen ausgehen können, sondern lokal und spezifisch vorgehen.

Gleichwohl bleibt Foucaults anti-dialektische Position nicht frei von Ambivalenzen. Statt eine Geschichte der abendländischen Rationalität zu schreiben, forscht Foucault betont an spezifischen Problemen, die oft quer zu der damals etablierten Forschung lagen. Seine Untersuchungen über die antiken Selbsttechniken als eine Form der Rationalität, die »vollkommen mit einer Produktionstechnik vergleichbar« sei, kommen ohne den Anspruch aus, »die Gesellschaft im Ganzen zu umfassen« (Foucault 1983: [330]: 534). Dennoch finden sich in Foucaults Werk zahlreiche Stellen, an denen er den Anschein erweckt, genau dies zu tun. Seine gelegentlichen Zeitdiagnosen sind oft zugespitzte globale Charakterisierungen der westlichen Gesellschaften (vgl. Foucault 1975: ÜS: 385f; 1976: WzW: 38, 51). Welchen Status gibt Foucault Aussagen wie der über das »globale Funktionieren« dessen, »was ich ›Normalisierungsgesellschaft‹ nennen würde« (1976: IVG: 55:)? Es scheint plausibel, sie als Aussagen über die gesellschaftliche Totalität zu deuten. Eine konsequent anti-dialektische Position müsste sich einer solchen globalen Aussage über Gesellschaft enthalten. Foucaults wiederholte vehemente Kritik an der Dialektik hat vermutlich vorrangig theoriepolitische Gründe, um sich von Positionen abzugrenzen.¹⁰³ Unter anderem mag es ihm darum gegangen sein, einer »Erpressung« (Foucault 1984: [339]: 699) zu entgehen, sich für oder gegen die Aufklärung zu positionieren. Bei seinen Analysen der abendländischen Gesellschaft will er sich ausdrücklich nicht auf die »dialektische« Feinheiten zurückziehen, »indem man zu bestimmen sucht, was es an Gutem und an Schlechtem in der Aufklärung hat geben können.« (Ebd.) Seine nominalistische Methode stellt vielmehr diese Begriffe infrage, indem sie genealogisch aufdeckt, welche Kräfteverhältnisse zur Etablierung der Werturteile führten. Auf diese Weise entsteht eine emanzipatorische Selbstkritik der Aufklärung, die nicht mittels der Negation vorgeht, sondern die Affirmationskraft von Machtformen offenlegt.

Ein kurzes Zwischenfazit der Untersuchungen über die theoretischen Eingriffe Adornos und Foucaults in das Theorie-Praxis-Gefüge rund um die Streitfrage danach,

103 Nach Schneiders Einschätzung »spielt die Vokabel ›Dialektik‹ bei ihm [Foucault, P.E.] meist die Rolle eines Hinweises auf so etwas wie idealistische Geschichtsphilosophie, auf die Syntheseleistung eines Subjekts, auf ein Denken der Beruhigung, das nicht mehr enttäuscht, aber auch nicht mehr überrascht werden kann.« (Scheider 2003: 107) Zweifellos entsprechen dem reale theoretische Antagonisten, doch reichen diese Verweise nicht, um Foucaults eigene philosophische Position negativ zu bestimmen. Daher kommt Schneider zu dem Schluss: »das Etikett ›anti-dialektisches Denken‹ ist eher Versprechen als Programm.« (Ebd.)

ob Gesellschaft als Totalität begriffen werden kann, ergibt ein oberflächlich eindeutiges Bild. Für Adorno bildet die Gesellschaft eine Totalität, für Foucault hingegen nicht. Bei einem genaueren Blick stellt sich die Sache komplexer dar: Adorno geht früh auf zahlreiche Einwände gegen die Dialektik ein, die Foucault später auch vorbringt, und modifiziert sie tiefgreifend zu einer negativen Dialektik.¹⁰⁴ Umgekehrt geht Foucault in seiner Kritik an der Dialektik nicht systematisch vor und gelangt daher nicht über ein recht simples Schema hinaus. Insgesamt drängt sich der Eindruck auf, seine Kritik sei zwar begrifflich substantiell und von Erfahrungen mit dialektischen Praktiken in der Universität und auf der Straße gespeist, doch gilt sie eher einer Strohpuppe von dialektischem Marxismus. Jedenfalls reicht Foucaults Auseinandersetzung nicht an Adornos Begriff von negativer Dialektik heran. Daher erscheinen Ulrich Johannes Schneiders Mutmaßungen, dass hinter Foucaults zahlreichen theoretischen Verschiebungen eine Dialektik zu entschlüsseln wäre, welche die »Methodenwechsel als Selbstwidersprüche« verständlich machen würde »und die Modifikationen des Geschichtsdenkens als bestimmte Negation zeitgenössischer Modelle« (Schneider 2003: 108) nicht grundlos. Unter den zahlreichen gemeinsamen Kritikpunkten Adornos und Foucaults an der marxistischen Tradition einer positiven Dialektik sticht besonders ihre Ablehnung des »normative[n] Ideal[s] einer vollkommen harmonischen Gesellschaft« (Jay 1982: 83) hervor, das von der epistemologischen Privilegierung des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen herrührt. Auch ihre gemeinsame Schlussfolgerung ist frappierend ähnlich: Es bedarf »konkret geschichtliche[r] Analyse« (Adorno 1964: LGF: 58) statt der Ableitung aus Oberbegriffen. Nötig wäre ein »Übergang der Philosophie selber in Geschichtsschreibung« (ebd.). Damit beschreibt Adorno auch Foucaults Arbeitsweise. Dies ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen theoretischen Differenz hinsichtlich der Dialektik. »Der Poststrukturalismus lehnt die zentrale Kategorie und Perspektive der Kritischen Theorie, die gesellschaftliche *Totalität*, strikt ab.« (jour-fixe 1999: 7; Hervorhebung im Original) Zugleich stellen die Autor_innen der jour-fixe-Initiative jedoch fest, dass zumindest bei Adorno »die gesellschaftliche Totalität als zu kritisierende zwar bestehe, aber trotzdem nicht vom Denken positiv auf den Begriff gebracht werden kann« (ebd.). Normativ sind Adorno und Foucault sich also einig in der Ablehnung der Totalität. Deskriptiv gehen ihre Einschätzungen über die Aussagekraft der Kategorie auseinander. Was eine kritische Theorie der Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts aus diesem Streit lernen kann, wird mit Blick auf die unterschiedlichen Bewertungen des Nominalismus deutlicher.

Nominalismus

Zwischen Adorno und Foucault bleibt die theoretische Differenz bezüglich der Dialektik auch im Hinblick auf deren relevanten Gegenentwurf bestehen: Foucaults historischer Nominalismus ist unvereinbar mit der von Adorno entwickelten negativen Dialektik. Jedoch lohnt auch hier ein zweiter Blick. Dann wird sichtbar, wie die Spannungen in einem historischen Rahmen verstanden werden können, in dem theoretische Strategien

104 Adamczak kann sich bei ihrer These, »dass Emanzipation sich nicht kraft eines dialektischen Automatismus aus der bestimmten Negation ergibt« (Adamczak 2017: 216) zurecht sowohl auf Adorno als auch Foucault stützen.

Teil umfassenderer gesellschaftlicher Kraftverhältnisse darstellen. Gründe hierfür legt die folgende Betrachtung von Foucaults Nominalismus und Adornos Einwänden gegen Nominalismus und Skeptizismus offen.

Im Gegensatz zu Adorno, der ein umfassendes Werk über seine kritische Aneignung der Dialektik schreibt, bleibt Foucault hinsichtlich seiner eigenen Position zurückhaltend. Zwar äußert er sich immer wieder methodisch über Archäologie und Genealogie, doch seine Skepsis gegenüber Systementwürfen äußert sich in der Verweigerung von systematischen Darstellungen. Begriffe entwickelt er als Werkzeuge oder Analyseraster. Sie sind für den Gebrauch bestimmt und bilden nicht den Kern des Werks Foucaults. Umso eindringlicher ist die gewählte Formulierung aus *Der Wille zum Wissen*, mit der er seine Position markiert: »Zweifelloos muss man Nominalist sein« (Foucault 1976: WzW: 94).¹⁰⁵ »Die Macht ist ein Name« (ebd.) und keine Universalie. In seinen Vorlesungen über Gouvernamentalität lautet die methodische Ausgangshypothese daher auch: »Angenommen, es gibt keine Universalien« (Foucault 1979: GdB: 15).¹⁰⁶ Ein Jahr später unterstreicht Foucault seinen Nominalismus als Zurückweisung von Universalien und Humanismus (vgl. Foucault 1980: RdL: 117). Jedoch betont er dort, dass ihm der Ausdruck Nominalismus zu eng erscheint, da »der Nominalismus ein Begriff, eine Praktik, eine philosophische Methode« darstellt, »die sehr speziell und sehr technisch ist« (ebd.; vgl. Fußnote des Herausgebers). Foucault will also ausdrücklich keiner Methode folgen, sondern beweglich bleiben und permanente »Verschiebung[en]« (ebd.) ermöglichen. Foucaults Nominalismus ist weniger Ausdruck einer Positionierung als einer Haltung. Es geht Foucault um die Zurückweisung jeder philosophischen Methode, die ein Wesen hypostasiert, einen Objektbereich privilegiert oder eine Erkenntnisteknik verabsolutiert. Dass er sich damit die Rückfrage nach seinen Gründen und seiner methodischen Basis einhandelt, bekümmert Foucault nicht weiter. Wenn er sich Positivist nennt, kokettiert er damit, wie oben gezeigt. Auch das Etikett Nominalist legt er ab, wenn es ihm zu eng wird. Er verwendet es lediglich zur Orientierung auf dem Feld des Denkens. Foucault will ungreifbar sein, um beweglich zu bleiben.

Dennoch finden sich in der Forschungsliteratur zahlreiche Einordnungsversuche Foucaults, die ihn als Nominalisten kennzeichnen. Bereits marxistische Zeitgenossen in den 1960ern, so zeigt Dosse, erkennen Foucaults Nominalismus (vgl. Dosse 1991: 104). Sein Freund Deleuze, mit ihm in dieser Hinsicht einig, schlägt ihm die nominalistische Position genauso zu wie eine pragmatistische, positivistische und pluralistische (vgl. Deleuze 1991: 157).¹⁰⁷ Demgegenüber plädiert McCarthy für Vorsicht: Foucault sei so

105 Auch in früheren Texten lässt sich Foucaults Nominalismus bereits erkennen. In *Theatrum philosophicum* übt er beißende Kritik am Denken, das »Kategorien als apriorische Formen der Erkenntnis« behandelt und damit eine »archaische Moral« (Foucault 1970: [80]: 113) stärke. Das Kategorien-Denken privilegiere und hemme, ohne sich als strategischer Eingriff in Machtverhältnisse zu erkennen zu geben. »Die Kategorien bevormunden das Spiel der Affirmationen und Negationen« und sie »unterdrücken die anarchische Differenz.« (Foucault 1970: [80]: 113)

106 So spricht Foucault auch in der Zusammenfassung der Vorlesung von der »Notwendigkeit, eine nominalistische Methode in der Geschichtswissenschaft auszuprobieren« (Foucault 1979: [272]: 1020).

107 Interessant für den Vergleich mit Adorno bleibt die Einschätzung von Deleuze, dass was Foucaults Ablehnung des Universalismus angeht, »seine Beziehungen zur Frankfurter Schule und zu den

nominalistisch und universalistisch, wie es ihm zum gegebenen Augenblick nützlich erscheint (vgl. McCarthy 1991: 78). Konzentriert befasste sich Lemke in seiner Studie über *Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* mit Foucaults »historische[m] Nominalismus« (Lemke 1997: 337). Dieser wolle »nicht die Erkenntnis der Dinge begründen, sondern sie im Gegenteil ihrer Selbstverständlichkeit entreißen, sie nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern in ihrer ›Singularität‹ zeigen.« (Ebd.) Diese Belege und Überlegungen erlauben es bei aller Vorsicht, Foucault auch in dieser Auseinandersetzung mit Adorno als Nominalisten zu behandeln.

Über Adornos generelle Ablehnung des Nominalismus besteht kein Zweifel. Diesen trifft seine Kritik des Positivismus, seines theoretischen Hautgegners, mit voller Härte. Jedoch geht er dabei mitunter durchaus differenziert vor. In einer Vorlesung leitet Adorno den Nominalismus zunächst aus der Antike her, implizit aus der Skepsis. »[V]oll entwickelt« wurde er aber »erst in der spätmittelalterlichen scholastischen Philosophie, in der Nachfolge des Duns Scotus, von William von Ockham« (Adorno 1963: Terminologie 2: 247). Weiter erläutert er dessen Hauptmerkmal, wonach »den Allgemeinbegriffen keine Substantialität, kein eigenes Sein zu[kommt]; sie sind bloße nomina, also Abkürzungen für das darunter befaßte Einzelne [...]« (Ebd.) Was die entscheidende Frage nach dem »Verhältnis genuin kritischer Philosophie zum Nominalismus« anbelangt, schreibt er in der *Negativen Dialektik* ausdrücklich, es sei »nicht invariant, es wechselt geschichtlich mit der Funktion der Skepsis.« (Adorno 1966: ND: GS 6: 59) Diese These vom »Funktionswechsel« des Nominalismus vertritt Adorno auch in einer weiteren Vorlesung (Adorno 1960: PuS: 181). »Der frühere Nominalismus war kritisch«, da mit dem Bürgertum als revolutionärer Bewegung verbunden und er habe »durch den Verzicht auf die Konstruktion von Wesenheiten und objektiv an sich seienden wirkenden Kräften die ungeheuerliche Entwicklung der modernen Naturwissenschaften« (ebd.: 182) begünstigt. Im Zuge der erfolgreichen bürgerlichen Revolutionen habe sich mit Hegel, so Adorno weiter, seine Funktion gewandelt. Nun dient der Nominalismus zur Abwehr von Theorien der gesellschaftlichen Totalität. Er ist nurmehr ein »Mittel, jegliche Konzeption des gesellschaftlichen Ganzen, die über die Fassade des unmittelbar Gegebenen hinausgeht, als willkürlich, als bloß ausgedacht« (ebd.: 182–183) zu schmähen. Adorno kritisiert, dass der Nominalismus die Funktion der zersetzenden Kritik der bestehenden Gesellschaft zugunsten ihrer affirmativen Bestätigung verloren habe. Dieses Argument findet sich in zahlreichen Schriften Adornos (vgl. Adorno 1942: [Klassentheorie]: GS 8: 382; 1962: Terminologie 1: 43; 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 471). Statt auf gesellschaftliche Objektivität fokussiere sich Nominalismus auf das Einzelne unter Absehung vom gesellschaftlichen Ganzen und regrediere so zu subjektiver Vernunft. Ein »[l]atenter Subjektivismus hat den Objektivismus der gesamten nominalistischen Aufklärungsbewegung kontrapunktiert« (Adorno 1969: [Positivismusstreit]: GS 8: 285). Radikalere Aufklärer entwickelten dagegen kritische Theorien, die »von der objektiven Totalstruktur der Gesellschaft und einem an Hegel gebildeten objektiven Begriff der sich entfaltenden Wahrheit« (Adorno 1954: [Ideologienlehre]: GS 8: 471) ausgingen. Diese hielten dem Nominalismus entgegen, »dass Begriffe wie Tauschgesellschaft ihre Objektivität haben«, indem sie »einen

Nachfolgern dieser Schule eine lange Folge von Mißverständnissen sind, für die er nicht verantwortlich ist.« (Deleuze 1991: 157–158)

Zwang des Allgemeinen hinter den Sachverhalten bekunden« (Adorno 1968: [Industriegesellschaft]: GS 8: 357). Auch seine deskriptive Kraft verliert der Nominalismus, nach Adorno, in dem Maße, in dem mit der kapitalistischen Produktionsweise das Allgemeine an Macht über die Gesellschaft gewinnt. Adorno hält dem Nominalismus also sowohl ein deskriptives wie normatives Versagen bei der Analyse der spätkapitalistischen Gesellschaft vor. »Seit Hegel gehört zur Dialektik die Einsicht, dass die Dynamik nicht – wie es dem gegenwärtigen soziologischen Nominalismus naheliegt – alles Feste und Beharrende, nicht allen »Begriff« auflöst; dass vom Wechsel reden immer zugleich ein Identisches erfordert [...].« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 234) Der Nominalismus untergrabe mit dem Anspruch der Begriffe zugleich jede Form der theoretischen Erkenntnis der Gesellschaft (vgl. Adorno 1969: [Subjekt-Objekt]: 168). Damit verschließe er sich gegen die drängendsten Probleme der Gesellschaft, welche die Dialektik bewusst hält: »[I]hr zufolge gibt es, was man heute Existentialien nennt, nur sind es Herrschaft, Unfreiheit, Leiden, die Allgegenwart der Katastrophe.« (Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 234) Der Nominalismus, so kann man mit Adorno feststellen, hat seine Stärke bei der Analyse von dynamischen Phasen, denn diese begleitet er durch Auflösung von traditionellen Bindungen. Hingegen ist er per definitionem unfähig, die statischen Momente einer Transformation zu erfassen und das Beharrende im Neuen zu gewahren. Vor diesem Hintergrund ist es interessant, Adornos Einschätzungen zu Marx, Nietzsche und Weber zu betrachten, welchen er allesamt einen nominalistischen Zug attestiert (vgl. Adorno 1961: [Statik]: GS 8: 232; 1962: Terminologie 1: 26; 1963: Terminologie 2: 255; 1966: ND: GS 6: 59; 1968: EiS: 177) So sei Marx einerseits »Erbe der nominalistischen Theorie« (Adorno 1963: Terminologie 2: 255)¹⁰⁸ und zugleich wäre ihm ein »primitive[r] materialistische[r] Nominalismus ganz fremd« (ebd.: 262). Diese Spannungen in Marx bekunden die wechselhafte Funktion des Nominalismus je nach Anwendung auf die Gesellschaft. Letztlich bleibt Adornos einziger Maßstab der Bezug zur gesellschaftlichen Realität.

In der Forschung gibt es nur wenige kursorische Reflexionen über diese theoretische Differenz zwischen Adorno und Foucault. Cook bewertet Adornos Einwände gegen den Nominalismus als »well founded« und »original« (Cook 2011: 193). Gleichwohl sieht sie tiefgehende Parallelen zu Foucault in der Bedeutung, die er dem Individuellen und Besonderen zuspricht. Letztlich trennt Adorno vom Nominalismus, ihrer Meinung nach, das über Marx vermittelte Erbe der Hegelschen Dialektik, welche Gesellschaft als Ganze, eben als Totalität, erfasst, beschreibt und kritisiert. Leider findet sich weder an der genannten Stelle noch in ihrem Buch über *Adorno, Foucault and the critique of the West* eine ausführlichere Auseinandersetzung mit diesem Problem.

Zusammenfassend zeigt auch der zweite Blick auf den Nominalismus als Gegenspieler der Dialektik eine theoretische Differenz zwischen Adorno und Foucault, welche diejenige hinsichtlich der Dialektik zu spiegeln scheint. Der eine spricht dem Nominalismus deskriptive und normative Fähigkeiten ab, der andere zu. Oberflächlich stehen sich Foucaults positiver Bezug auf den Nominalismus und Adornos Kritik daran unversöhnlich gegenüber. Schaut man genauer hin, zeigt sich hinter Adornos Verdikt, der Nomi-

108 Auch Schiller beurteilt Marx derart. »Bezogen auf den Universalienstreit bezieht Marx zunächst eine nominalistische Position, denn die Gattung, das Allgemeine, existiert nur in den einzelnen Individuen.« (Schiller 2004: 956)

nalismus habe seine kritische Kraft und deskriptiven Fähigkeiten verloren, zumindest die Möglichkeit, dass nominalistisches Denken dies wieder erlangen könnte. Umgekehrt wird erkennbar, dass Foucaults Positionsnahme wenig mit einer Methode, einem Schema oder einem Programm gemein hat, sondern eher eine kritische Haltung gegenüber den zu untersuchenden Problemen darstellt. Es bleibt aber auch nach dieser Sichtung eine tiefgreifende philosophische Unterscheidung zwischen beiden bestehen, die keine sprachliche Vermittlung überbrücken kann. Dies ist bereits insofern unmöglich, da Adorno »mit den Mitteln des Begriffs« (Adorno 1962: Terminologie 1: 56) über das System hinausdenken und das Nichtidentische zu bewahren sucht, Foucault hingegen Begriffen misstraute, sie zu Werkzeugen degradiert und einzig ihre Verwendung im Blick hat. Aber genau an dieser Stelle, am Kern der Differenz, wird ein Punkt der Vermittlung zwischen beiden Positionen sichtbar. Es handelt sich um einen zentralen Gedanken, der die Differenzen fruchtbar machen kann und sie in den Augen vieler nachfolgender Theoretiker_innen bereits fruchtbar gemacht hat: Der Nutzen von Theorie, auch ohne unmittelbaren Anspruch auf Brauchbarkeit, beruht auf ihrer *Intention im historischen Prozess*. Adornos negative Dialektik und Foucaults historischer Nominalismus zielen beide auf die reflektierte Kritik des Bestehenden.

Exkurs: Kritik und Experiment

Adorno und Foucault reflektieren fortlaufend die Rolle der Theorie im Allgemeinen und der Philosophie im Besonderen im Verhältnis zu den sozialen Bewegungen. Selbstverständlich begreifen sie diese als in die Gesellschaft eingebunden, wie sie es auch selbst als Geistesarbeiter sind. Dabei gehen beide auf unterschiedliche Weise von einer Wechselwirkung von Intellektuellen und Bewegungen in der Gesellschaft aus. Den Platz der Wissenschaften untersucht Adorno innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Foucault im Kontext der politischen Ökonomie des Wissens (siehe Kapitel 3.2.3.). Beide besitzen demnach einen reflektierten Zugang zum Theorie-Praxis-Gefüge. Damit schreiben sie sich in die breite Tradition der politischen Theoriebildung ein. Deren stets vorhandene »Referenz auf soziale[] Bewegungen« Salzborn zufolge nicht als »monokausal[] oder gar quantifizierbar[]« (Salzborn 2015b: 20) begriffen werden kann. Doch ist bei einem an Marx geschulten Denken diese Beziehung verständlicherweise besonders, da er das Praktisch-Werden von Theorie einfordert. Daher spricht Garo mit Blick auf Foucault von der Metamorphose der Philosophie in der Reziprozität mit Politik und vertritt sie die These einer »réfraction réciproque de la philosophie et de la philosophie dans la politique« (Garo 2011: 49).¹⁰⁹ Gleiches lässt sich mit Recht für Adorno behaupten. Brechung,

109 Diese These vertritt Garo in ihrer aufschlussreichen Studie, um den Gedanken der Verschiebungen im Theorie-Praxis-Gefüge als Metamorphose von Philosophie in Beziehung zur Politik zu beschreiben. Diese Licht-Brechung ähnelt stark der hier entworfenen Methode eines von zwei Sicht-Achsen durchzogenen Kraftfelds. Nicht nur, weil es sich um eine optische Metapher handelt, sondern weil Garo ebenso davon ausgeht, dass das »champ de forces qui affecte les philosophes non marxistes« (ebd.: 51), wozu sie Foucault zählt, sich nur verstehen lässt durch die Vermittlung der Historizität mit der gegenseitigen Durchdringung von Theorie und Praxis. Gleichfalls zielt sie mit ihrer Untersuchung dieser Auseinandersetzungen auf eine Aktualisierung marxistischen Denkens für die Gegenwart, also auf »l'éventuelle réactivation des analyses issus du marxisme, aujourd'hui« (ebd.: 75).

relative Autonomie und Diskontinuität sind der Philosophie im Verhältnis zur Politik, zumal zu den sozialen Bewegungen, angemessener als die alten Rollen der universellen Intellektuellen oder des Parteitheoretikers. Keineswegs schließt das Engagement aus, aber immer Kritik ein. Genau damit aber erweist sich der spezifische Intellektuelle als nützlich für soziale Bewegungen. Er ist ihr Korrektiv und sie sind das seine.

Wie gezeigt, unterscheiden sich mit den spezifischen historischen Bedingungen und Erfahrungen Adornos und Foucaults auch ihre Theorie-Praxis-Konzeptionen. Eßbach weist darauf hin, dass ihre »Theorie-Praxis-Modelle historisch auf verschiedene Weise mit Institutionen und Bewegungen verflochten waren« (Eßbach 2003: 173). Er unterscheidet »das Subversionsmodell des Poststrukturalismus mit dem Avantgardismus in der Kunst und seinen Ansprüchen auf die Gestalt des Lebens« von dem »Kritikmodell der Kritischen Theorie«, das »mit dem Schicksal des Intellektuellen in revolutionären Bewegungen« (ebd.) verbunden ist (siehe Kapitel 4.3). Letzteres findet sich explizit bei Adorno, der sich über die Historizität des Theorie-Praxis-Verhältnisses im Klaren war. Ihm zufolge war der Zeitkern des Postulats der Einheit von Theorie und Praxis bei Marx »an geschichtliche Bedingungen geknüpft«, welche ihren »Wahrheitsgehalt« ausmachten (Adorno 1969: [Marginalien]: 176). Nach der Integration des Geistes, dem Herabsinken der Intellektuellen zu Apologeten des Bestehenden und der Erfahrung der objektiven Ohnmacht der Theorie, blieb hingegen nur die »Diskontinuität« (ebd.: 189) von Theorie und Praxis als Garant ihrer Wahrheit. Daher erkennt Eßbach »die Ideologiekritik« als den »Kern« des Theorie-Praxis-Verhältnisses »bei Adorno« (siehe Kapitel 3.1.4.) und bestimmt sie »als eine negative Theorie-Praxis-Identität.« (Eßbach 2011: 173) Deren positive Einheit ist durch die Geschichte und die darauf reagierende negative Dialektik gleichermaßen in Misskredit geraten. Während Foucault allerdings eine erneute Einheit für möglich erachtet, hält Adorno sie für historisch unwiederbringlich zerbrochen.¹¹⁰ Daher bestimmt Adorno das »Verhältnis von Theorie und Praxis« als den »qualitative[n] Umschlag« (Adorno 1969: [Marginalien]: 190) also als zwei Extreme, die durcheinander und nicht durch ein Mittleres vermittelt sind. Nicht länger lässt sich zwischen beiden ein simpler »Übergang« und »erst recht nicht« eine bloße »Subordination« (ebd.) herstellen, wie es der dominante Marxismus häufig bis heute behauptet. Dessen historischer Materialismus hält wider alle Vernunft und Erfahrung an einer positiven Dialektik fest. Nur in der Kritik an diesen überkommenen und vereinnahmten Formen des Theorie-Praxis-Gefüges kann an diese überhaupt noch angeknüpft werden.

Foucaults Subversionsmodell des Theorie-Praxis-Verhältnisses schließt an das Kritikmodell Adornos an, indem es diesen falsch positiven Marxismus ablehnt, genauso

110 Adorno wendet sich strikt gegen das »Dogma von der Einheit von Theorie und Praxis«, es sei »undialektisch« und »erschleicht dort simple Identität, wo allein der Widerspruch die Chance hat, fruchtbar zu werden.« (Adorno 1969: [Marginalien]: 190) Dagegen erkennt Foucault in den »jetzt geführten Kämpfen« und deren »lokalen, regionalen und diskontinuierlichen Theorien [...] unbedingt eine Einheit« (Foucault 1972: [106]: 392). Selbstverständlich handelt es sich nicht um eine Rückkehr zum alten Modell der Einheit von Theorie und Praxis. Sehr wohl bringt Foucault eine erneute Annäherung zum Ausdruck, die vor dem Hintergrund tatsächlicher Veränderungen in Folge sozialer Kämpfe zu verstehen ist. Hierdurch fällt Adornos Ohnmachts-Paradigma zwar nicht, es erscheint aber historisch relativiert.

wie das Repräsentationsmodell des universellen Intellektuellen, der für die Unterdrückten spricht. Doch unterscheidet es sich zugleich in wesentlichen Punkten. Statt wie die Frankfurter Schule an der Negativität, orientiert sich Foucault an der Positivität von Widerständen. Explizit in Abgrenzung zur Frankfurter Schule erklärt Foucault, er »möchte hier einen anderen Weg zu einer neuen Ökonomie der Machtbeziehungen vorschlagen, der stärker empirisch ausgerichtet und unmittelbarer mit unserer gegenwärtigen Situation verbunden ist, aber auch eine engere Verbindung zwischen Theorie und Praxis impliziert.« (Foucault 1982: [306]: 273) Die kann nur verstanden werden vor dem Hintergrund der Erfahrung der Revolten der *sixties*, dem Auftauchen der Neuen Sozialen Bewegungen und der dadurch hervortretenden Krise der Regierung (siehe Kapitel 4.2.3.). Diese Erfahrungen und Analysen der Geschichte der Gegenwart führen Foucault zu einer anderen Formulierung des Gefüges von Theorie und Praxis als Adorno. Foucaults »neue[r] Forschungsansatz wählt als Ausgangspunkt den jeweiligen Widerstand gegen die verschiedenen Formen von Macht«, um »die Machtbeziehungen sichtbar zu machen und zu zeigen, wo sie zu finden sind, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten.« (Ebd.) Foucault wählt damit ausdrücklich einen anderen Ansatz als Adorno, der, indem er den Umschlag von Theorie und Praxis konstatiert, zugleich die negative Bewegung der Kritik betont. Hingegen interessieren Foucault die positiv sichtbaren Widerstände und ihre Beziehung zur Aufklärung. Nach Foucault besteht Aufklärung aus einem negativen und positiven Teil (siehe Kapitel 4.2.3.). Ihr negativer besteht in der Kritik am Bestehenden, im Aufzeigen von Grenzen der Vernunft, der Gesellschaft, der menschlichen Möglichkeiten unter den gegebenen Bedingungen. »Es geht also darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Form möglicher Überschreitung umzuwandeln.« (Foucault 1984: [339]: 702) Während sich Kritik an den Grenzen bewegt, will das Experiment, der positive Teil der Aufklärung, diese Grenzen überschreiten. Dies ist Foucaults bleibender Eingriff in das Theorie-Praxis-Gefüge. Doch ist dieses experimentelle Motiv Adorno nicht völlig fremd. Wie er in einer Vorlesung erklärt, fordere die »Objektivität der Erkenntnis« eine Haltung des »Experimentierens«, um »subjektiv jener Flexibilität, jener Leistung der sich ändernden Distanz« zum Objekt »fähig zu werden« (Adorno 1960: PuS: 214). Zwar entwickelt Adorno diesen positiven Aspekt der auf Mündigkeit gerichteten Aufklärung nicht in gleicher Weise wie Foucault, doch ist er seinem Denken nicht fremd. Die Verbindung von Kritik und experimenteller Überschreitung des Bestehenden zielt auf die »in der Aktualität verborgenen Potentiale« (Brieler 2019: 511, siehe Kapitel 4.3.).

Zusammenfassung der Achse Theorie-Praxis

Im Durchgang durch die skizzierten Verhältnisse Adornos und Foucaults zu den sozialen Bewegungen ihrer Zeit konnten einige Erkenntnisse über den Zusammenhang von Theorie und Praxis seit dem zweiten Weltkrieg gewonnen werden. Der Übergang von Fordismus zum Postfordismus lässt sich in dieser Hinsicht in drei Prozesse differenzieren: erstens eine Transformation der Logik des Sozialen weg von der Ausrichtung auf Allgemeinheit hin zur Gesellschaft der Singularitäten; zweitens eine Ablösung der Arbeiterbewegung durch eine Vielzahl von Neuen Sozialen Bewegungen; drittens eine theoretische *Pluralisierung*, die zur Verdrängung des universellen Intellektuellen durch den spezifischen Intellektuellen führt und damit zu einer vertieften Selbstreflexion. Diese Trans-

formationen dürfen nicht als simple Ablösungen verstanden werden, sondern vielmehr als globale Tendenzen, die auf unzähligen lokalen Praktiken aufsitzen und auch widerständige Strategien umfassen. Übergreifend zeigen sich daher in der Auseinandersetzung mit Adorno und Foucault eine Reihe von Gemeinsamkeiten: Denken ist eine Praxis, denn kritische Haltung und Theoriepolitik sind aufeinander verwiesen. *Spannung charakterisiert das Theorie-Praxis-Gefüge*, denn nicht Identifikation, sondern solidarische Distanz bestimmt die Beziehung zu den sozialen Bewegungen. Kritik der Politik wirkt durch ihre *Redefinition*, da die Fehler überlebter Formen des Engagements nur durch Reflexion der fetischisierenden Bedingungen und ihre Problematisierung vermieden werden können.

Dieser dynamische, reziproke Zusammenhang des Theorie-Praxis-Gefüges zeigt sich auch auf der Seite der theoretischen Grundlagen. In der Dialektik und dem Nominalismus erkennen Adorno und Foucault gegeneinander gerichtete Strategien im Umgang mit den Katastrophen und Transformationen des 20. Jahrhunderts. Adornos Ausarbeitung einer negativen Dialektik folgt in innerer Konsequenz einer immanenten Kritik an der positiven Dialektik von Hegel über Marx bis zu Lukács einerseits, andererseits stellt sie eine bewusst strategische Wahl gegen Vereinnahmungstendenzen und für das kritische Erbe dar. Hinsichtlich der Frage nach der angemessenen Methode der Gesellschaftstheorie argumentiert Adorno durchgängig für die »dialektische Theorie« (Adorno 1951: [Kulturkritik] GS 10.1: 22; siehe oben). Jedoch redefiniert er Dialektik als *Negative Dialektik* und leistet damit einen entscheidenden Beitrag zur Aktualisierung des Marxismus angesichts einer gesellschaftlichen Transformation zum Postfordismus. Foucault kritisiert hingegen die Dialektik politisch als Blockade und Machtstrategie, historisch als Disruptor des Ereignisses, philosophisch-methodisch als unzulässige Privilegierung des Wesens, machtanalytisch als zu voraussetzungsreich und generell als unfähig, das Neue zu denken. Gegen den antagonistischen Widerspruch, die Homogenität des Allgemeinen und die Einheit der Totalität setzt Foucault eine relationale Logik der Heterogenität, um damit diskontinuierliche Geschichte und agonistische Kräfteverhältnisse lokal und spezifisch zu analysieren.

Zusammenfassend kann Foucaults historischer Nominalismus als ein notwendiges Moment der *Dynamisierung kritischer Theorie* angesichts der Erstarrung des Marxismus mit und gegen Adorno verteidigt werden. Adorno hatte rückblickend den Nominalismus etwa der früh-bürgerlichen Phase in ähnlicher Weise bewertet. Analog zur Skepsis, so Adorno und Horkheimer, hätte der Nominalismus aber u.a. als Positivismus seine kritische Funktion verloren und erkläre sich einverstanden mit dem Gegebenen. Dieses Verdikt kann auf Foucault nicht angewandt werden. Foucault ist sich mit Adorno in der *kritischen Intention* seiner theoretischen Arbeit wie seiner öffentlichen Interventionen einig – beide wollen den historischen Prozess deskriptiv erfassen und normativ bewerten, um mit den Mitteln der Theorie praktisch wirksam zu werden und die emanzipatorische Veränderung zu ermöglichen. Die spiegelbildliche Absprache der kritischen Funktion ihrer beiden strategischen Wahlen, Dialektik oder Nominalismus, verweist auf deskriptive Probleme einer gesellschaftlichen Transformation. Während die dialektische Strategie die beherrschenden Kräfte, das statische Moment an der Transformation betont, stellt die nominalistische ihre Dynamik heraus. Doch wollen beide diese Dichotomie und weitere mehr hinter sich lassen und greifen zum Mittel der *Redefinition*: Um den Rahmen zu sprengen, werden die Grenzen eines Begriffs so exakt definiert, dass sie zergehen.

Dies ist Ziel der immanenten Kritik der Dialektik wie der genealogischen des Nominalismus. Adorno und Foucault wollen beide Fixiertes verflüssigen und die dahinter liegenden leidvollen Prozesse und gewalttätigen Praktiken sichtbar machen. Genau dies löst die individuellen und kollektiven Denkvorgänge bei ihren Leser_innen aus, die sich zu gesellschaftlichen Impulsen verdichten. Es bleiben aber weiterhin nicht überbrückbare Differenzen zwischen Dialektik und Nominalismus bestehen. Das zeigt sich an der Streiffrage, ob Gesellschaften als Totalität beschrieben werden können, welche Adorno bejaht und Foucault verneint. In ihrer Differenz können sie allerdings einige *Leerstellen* der jeweils anderen theoretischen Strategie offenlegen: Subjektive Vernunft der nominalistischen Strategie und asymmetrische Beziehungen der dialektischen. Sie lassen auch die unterschiedlichen Vorstellungen der *Emanzipation* klarer hervortreten, so dass diese diskutiert werden können: globale Versöhnung durch Revolution oder lokale Befreiung durch Subversion. Daher ist Foucaults historischer Nominalismus eine sperrige Ergänzung der negativen Dialektik Adornos. Da er sich nicht bruchlos einfügt, sondern die gesamte Konfiguration der kritischen Theorie der Gesellschaft verschiebt, ließe sie sich besser als *Supplement* begreifen. Durch die Verschiebungen der Begriffe registriert die kritische Theorie gesellschaftliche Tendenzen und greift in sie ein.