

Feministische und Kritische Theorie – Leitfäden ohne Leitbild

Gudrun-Axeli Knapp und Cornelia Klinger

Die Autorinnen dieses Beitrags stehen in ebenso kritischer (akademisch-disziplinär bedingter) Distanz zueinander, wie sie im freundschaftlich-kollegialen Gespräch miteinander verbunden sind, so dass sie im Folgenden *wir* sagen werden. Ausgangspunkt unseres Denkens und Zielpunkt unserer Bestrebungen waren und sind bis heute zwei Ansätze zur Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie in Zusammenhang mit zwei sozio-politischen Bewegungen.

Der eine Bezugspunkt ist die Kritische Theorie der älteren Generation der Frankfurter Schule, namentlich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, und ihre Relation zu Arbeiterbewegung und Marxismus. Der andere ist die jüngere Feministische Theorie, wie sie im Umfeld der Zweiten Frauenbewegung der 1960/70er Jahre entstanden ist, deren Zeitgenossinnen wir sind.

Das Verhältnis zwischen Feminismus und Kritischer Theorie ist als *sperrig* bezeichnet worden (Knapp 2022: 37), aber auch als eines von *fragloser Nähe* (Klinger 2012: 259). Dazwischen sehen wir keinen Widerspruch. Um beide Aspekte in ihren Zusammenhang zu stellen, haben wir uns für diesen Beitrag zusammengetan. Die ältere Kritische Theorie hat drei Punkte gesetzt, von denen wir ausgehen. Diese Punkte sind:

- 1) Zeitdiagnose
- 2) Politisches Veränderungsinteresse
- 3) Selbstreflexive Verortung

Zeitdiagnose

Kritische Theorie ist nicht *philosophia perennis*, sondern steht in einer kontingenten historischen Konstellation und ist sich dessen bewusst beziehungsweise macht das bewusst. Das gilt in drei Hinsichten:

- Dass die Gegenstände, die Objekte des Wissens zeitgebunden sind, ist leicht einzusehen.
- Schwerer fällt es den Subjekten der Beobachtung, ihre eigene historische und sozio-kulturelle Standortgebundenheit zu reflektieren.
- Am schwierigsten ist die Anerkennung der Zeit-und-Raum-Bindung von abstrakten Denkformen und Wissenswegen, sollten doch Logik und Logistik des Erkennens dazu dienen, von den Begrenzungen von Zeit und Raum abstrahieren zu können.

Die Frankfurter Kritische Theorie geht alle drei Schritte:

- In einem Brief an den Fischer Verlag schreibt Horkheimer, dass die Kritische Theorie »ihre eigenen Begriffe [...] als Momente der historischen Konstellation« kennt.¹
- In einem Rückblick auf ihre Mitte der 1940er Jahre verfasste *Dialektik der Aufklärung* sprechen Horkheimer und Adorno 1969 gemeinsam von einem »Zeitkern« der Wahrheit (Adorno 1997, GS 3: 9) und wenden dieses Wort auf ihre eigene Position an, die sich in den Jahren dazwischen verändert habe – und ja, in manchen Punkten überholt sei. Dass nicht allein diskursives Wissen wie Philosophie oder Wissenschaft, sondern auch Kunst am Zeitkern der Wahrheit Teil hat, macht Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* deutlich (Adorno 1997, GS 7: 50).

Mit ihrem Wort »Zeitkern« treffen Horkheimer und Adorno den Begriff Kontingenz. Kontingenz meint zuerst das, was sein oder nicht sein kann: Sein und Nichts. Prozesshaft gedacht, wird daraus Werden (Anfänglichkeit, Gebürtlichkeit) und Vergehen (Vergänglichkeit, Sterblichkeit). Auf der Strecke zwischen Anfang und Ende bedeutet Kontingenz, dass das, was da ist (Da-sein), so oder anders sein kann, also sowohl So-Bestimmtheit als auch Anders-Belieblichkeit umfasst. Auf der einen Seite sind Objekte, Subjekte und die Rela-

¹ Brief vom 3. Juni 1965, zitiert nach Knapp 2022: 38.

tionen zwischen ihnen abhängig von einer Vergangenheit, die ihrerseits kontingent ist, also ebenso bestimmt und beliebig war, wie es die Gegenwart ist, und in der diese daher kein festes Fundament finden kann, weder in einem transzendent-jenseitigen Ursprung oder einem primordial-diesseitigen Urknall noch in einem transzendentalen Ich. Auf der anderen Seite bedeutet die Loslösung von einem festen Verankerungspunkt der Genese den Verlust der Geltung in der Zukunft. Der Dualismus von Genesis und Geltung löst sich in der Kritischen Theorie tendenziell auf. Was wir hier und heute sind, tun und denken, kommt nicht nur von irgendwo her, es ist nicht nur abhängig von vorgängig anderem, sondern – und hierin liegt die schwerere ›Kränkung‹ – es endet irgendwo, irgendwann, es ist sowohl durch Andere, die daneben stehen, als auch durch Anderes, das in Zukunft nachkommt: nie einholbar, aber immer überholbar.

Eine kontingente Bestimmung ist Definition, aber nicht definitive Determinierung. Umgekehrt ist die mit ihr korrelierte Beliebigkeit nicht ultimative Freiheit. Solange wie Bestimmtheit und Beliebigkeit zwischen Anfang und Ende zusammenhängen, ist *Offenheit* ihr gemeinsamer, ambivalenter Nenner:

- Aus der Perspektive von Bestimmtheit ist Offenheit negativ als Loch oder Lücke, als Fehlen oder Fehler zu sehen.
- Aus der Perspektive von Beliebigkeit sind Loch oder Lücke kein Manko, sondern bedeuten Öffnung und die Möglichkeit für neue, andere, eventuell bessere oder schlechtere Bestimmungen – ohne jemals zu absoluter Bestimmungslosigkeit (reiner Freiheit) zu gelangen.

Es versteht sich von selbst, dass alles, was unter den Bedingungen von Kontingenz einen Zeitkern hat, damit auch in einem Raumkreis steht. So kommt zu den Aspekten der Endlichkeit in der Zeit Ortsgebundenheit im Raum hinzu. So ergeben sich die Perspektiven von

- Partikularität des jeweils einen, eigenen Standortes, der unter den Bedingungen der Zeit nie ganz mit sich eins, keine Ganzheit ist, sondern fragmentiert und volatil bleibt (am Ende heißt das: vergehen, sterben müssen) und
- Pluralität alles Anderen, das im Raum nie genau am selben Ort stattfinden, eine feste Stätte finden und Platz nehmen kann, also zwangsläufig uneins ist, keine Einheit bildet, sondern in verschiedene kleinere oder größere Einheiten, Kollektive friedlich verteilt, feindlich geteilt ist, be-

nachbarte oder fremde Gruppen, die einander heute umarmen, morgen spinnefeind sein können, so dass ›im Ernstfall‹ die einen durch die Wurfgeschosse von anderen Standorten aus vulnerabel sind (das heißt am Ende: töten können, ein Vergehen im Sinne von Verbrechen).

In den Verstrickungen der Endlichkeit im Sinne von Anfänglichkeit und Vergänglichkeit scheint Kontingenz ebenso fixiert, wie sie zwischen Beliebigkeit und Bestimmtheit versatil, ambig, hin- und hergeworfen ist. Alles in allem sieht Kontingenz problematisch aus.

Kritische Theorien entstehen, wenn in der Kontingenz die Bedingungen der Möglichkeit zur Veränderung freigesetzt werden. In der Zeit bleibt nur im Wechsel von Werden und Vergehen Luft für Differenz zwischen Gestern und Morgen, und im Raum schafft die Distanz zwischen Hier und Da, Dort und Anderswo Platz für Andere(s). Gerade weil nicht unbedingte, absolute Präsenz offenbar(t) ist und herrscht, erhält das Präsens Bedeutung. Das, was ist, war nicht schon immer und wird nicht für immer bleiben; deswegen und nur so macht es einen Unterschied. Unter den Bedingungen von Kontingenz entstehen Handlungsoptionen, entfaltet sich *agency*: Ein Anfang kann gemacht, ein Ende kann gesetzt werden. Macht, das heißt in Konkurrenz und Konflikt, im Handgemenge mit anderen, agonal zu handeln; das ist – im Unterschied zu omnipräsenter, monolithischer Herrschaft – *for better or worse* die positive Seite von Kontingenz.

Wenn wir das alles zusammendenken, also Zeitkern und Raumkreis einerseits als gegeben annehmen, als Datum der Vergangenheit und als Faktum der Gegenwart ansehen, aber andererseits beides zugleich als veränderungsoffen betrachten, dann gelangen wir zu einer der wichtigsten und einer der wenigen so gut wie unumstrittenen Wahrheiten, zu der die Feministische Theorie bisher gelangt ist: Das ist die Einsicht in die mehrdimensionale Situiertheit jeden Erkennens und allen Wissens: *situated knowledges*.

Die eleganteste Formulierung für die Situiertheit des Wissens hat Walter Benjamin gefunden:

»Entschiedene Abkehr vom Begriffe der ›zeitlosen Wahrheit‹ ist am Platz. [...] Wahrheit ist [...] an einen Zeitkern [...] gebunden.« Und Benjamin fügt hinzu: »Das ist so wahr, dass das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee« (Benjamin 1983: 578, vgl. 118).

Wir sehen in Benjamins entschiedenem Wahrheitsanspruch für das Flüchtige und Ephemere, der den performativen Selbstwiderspruch zum Immer- und Allgemeingültigen des Begriffs *Wahrheit* nicht scheut, sondern

das Ewige der Lächerlichkeit preisgibt und dennoch kaltlächelnd am vergänglichen Wahren festhält, den Beharrungsbeschluss, der uns zum zweiten Punkt bringt.

Politisches Veränderungsinteresse

Mit dem Festhalten an der Wahrheit in Zeit und Raum reisen wir von Frankfurt nach Trier und gelangen zum politischen Veränderungsinteresse, wie es Karl Marx als *practical turn* formuliert hat: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. die Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen« (MEW 3: 533).

Mit der Wendung von Theorie zu Praxis, von Wahrheit zu Freiheit geht die Wendung von Vernunft zu Wille einher. Der *Wille zur Macht* des Machens hat mehr oder weniger die gesamte Philosophie des 19. Jahrhunderts geprägt. Während in Benjamins schöner Rede »ihrer Morgenkleider Seidenrüschen«² vor unseren Augen flattern, formuliert Horkheimer den harten Entschluss, an der Idee von Wahrheit festzuhalten und im Handgemenge, in Konkurrenz und Konflikt mit anderen Willensbekundungen und Zielsetzungen zu behaupten:

»[Z]ur Kritik [gehört] nicht bloß das negative, skeptische Moment, sondern ebensosehr die innere Unabhängigkeit [...], das Wahre nicht fallen zu lassen, sondern in seiner Anwendung fest zu bleiben, wenngleich es einmal vergehen mag. Zum Prozeß der Erkenntnis gehört beim Individuum nicht nur Intelligenz, sondern auch Charakter und bei einer Gruppe nicht nur Anpassung an die sich wandelnde Realität, sondern ebenso die Kraft, ihre eigenen Ansichten und Ideen zu behaupten und durchzusetzen.« (Horkheimer 1988, GS 3: 319)

Über Horkheimers Fest-Stellung liegt das Odium des Willkürlichen, der Schatten des Voluntarismus, dem durch einen dezisionistischen Kraftakt ein Ende gesetzt werden soll, aus dem Vormacht- und Vorrangansprüche gegenüber anderen abgeleitet werden, denen allerdings nicht verwehrt werden kann, das gleiche Recht zu verlangen, dasselbe zu tun. Voluntarismus und

2 In einem der Gartengedichte von Rainer Maria Rilke.

Dezisionismus sind zwei Seiten derselben Medaille – zwischen ihnen liegen die gesellschaftlichen Verhältnisse als ebenso weites wie zwischen Parteien umkämpftes Feld, auf dem hinter jedem Busch das Gespenst des *Relativismus* zu lauern scheint. Mit dem *practical turn* stehen wir mitten im Getümmel partikularer Interessen und pluraler Positionen auf dem harten Boden der Wirklichkeit.

Von den Verhärtungen der Willensphilosophie Schopenhauers oder Nietzsches im späten 19. und des Vitalismus im frühen 20. Jahrhundert versuchen die ›Frankfurter‹ sich abzusetzen, indem sie – jede Art von (Lebens-)Bejahung verweigernd – auf der Negation des sozio-politisch verursachten Leids insistieren: »Die kritische Theorie hat [...] keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts. Diese negative Formulierung ist, auf einen abstrakten Begriff gebracht, der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft« (Horkheimer 1970: 56).

Mit der negativen Formulierung »keine spezifische Instanz für sich haben«³ geht Horkheimer das Wagnis ein, jedwede erkenntnistheoretische Rückversicherung als Legitimationsgrundlage des Wahrheitsanspruchs zu annullieren. Anstelle des Rekurses auf eine höhere oder tiefere letzte Instanz, die sie (be)gründen, in der sie eine Basis finden könnte, bindet er Kritische Theorie rückhaltlos an Gesellschaft, und zwar nicht nur im Sinne einer konkreten historischen Konstellation, sondern weitergehend an ein bestimmtes gesellschaftliches Interesse. Die Bindung an eine historisch spezifische Gesellschaftsformation und darüber hinaus das Streben nach ihrer Transformation, ihrer revolutionären Um- und Neugestaltung ist das konstituierende Prinzip, das Kritische Theorie von traditioneller Theorie unterscheidet. Auf dreifache Weise tendiert Kritische Theorie ins Negative:

- Weder kann Kritische Theorie positive Aussagen über die richtige Gesellschaft machen,
- noch ist sie aus sich heraus in der Lage, die »Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts« ins Werk zu setzen. Die »rechte Gestaltung der menschlichen Dinge« (Adorno 1997, GS 8: 456) ist Sache der Praxis, des engagierten, couragierten Eingreifens von individuellen und kollektiven menschlichen

3 Diese und ähnliche ›Ignorabimusformeln‹, die Horkheimer und Adorno jeweils für sich und auch gemeinsam oft verwenden, sind ein Charakteristikum der Kritischen Theorie.

- Kräften, namentlich von sozialen und politischen Protest-, Oppositions-, Emanzipations-, Befreiungsbewegungen.
- Demgegenüber bleibt Kritische Theorie *pensiero debole*; sie kann ihr Ziel nur in einer doppelten Negation ausdrücken: als *Negierung* beziehungsweise Eliminierung eines *negativen* gesellschaftlichen Zustands, und ihr Urteil über den schlimmen Zustand der Gesellschaft leitet sie einzig aus dem Leid von Menschen ab.

Die *Via negativa* der Kritischen Theorie in Adornos Worten: »Wir mögen nicht wissen, was der Mensch und was die rechte Gestaltung der menschlichen Dinge sei, aber was er nicht sein soll und welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir, und einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive offen« (ebd.).

Die maßgebliche Formulierung dieses Gedankens findet sich wiederum bei Marx. Auf die selbst gestellte Frage nach der »positive[n] Möglichkeit der Deutschen Emanzipation« antwortet er in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* mit einem Veitstanz von radikalen Negationen bis hin zu absoluter Auflösung:

»In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.« (MEW 1: 390)

Zug um Zug eliminiert Marx die Bedingungen von Kontingenz durch Negation; so bringt er die Partikularität des Proletariats und die Pluralität divergierender gesellschaftlicher Positionierungen in der spezifischen historischen Konstellation der Klassengesellschaft seiner Zeit zum Verschwinden. Obwohl

er antritt, Hegels Rechtsphilosophie einer Kritik zu unterziehen, bewerkstelligt Marx sein Vorhaben im Rekurs auf dessen umschlagslogisches Argument, das, aus antithetischer Verneinung der ersten Setzung im zweiten Schritt, auf der höheren dritten Ebene der Synthese neue Einheit entstehen lässt. Diese Dialektik im Dreischritt von These über Antithese zur Synthese ist reine Logik – von Sympathie oder Empathie, Zuneigung oder Mitleid mit wirklichen, leidenden Menschen fehlt hier jede Spur. Eins, zwei, drei an Hegel anschließend kann Marx aufschließen zu den Postulaten der Aufklärung, zur Idee der Emanzipation des Menschen an sich und zur Idee der Menschheit schlechthin als souveränes Gesamtsubjekt ihrer Geschichte und ihres Geschicks.

Später sind Marx und Engels andere Wege gegangen. An die Seite, wenn schon nicht an die Stelle der Philosophie, der negativ gewendeten und damit im dreifachen Hegel'schen Sinne aufgehobenen idealistischen Ideen und humanistischen Ideale tritt die Suche nach den Ursachen des Unrechts in den Strukturgesetzen der kapitalistischen Ökonomie. Der Sozialismus wird wissenschaftlich. Klasse markiert nicht nur eine Differenz zwischen zwei antagonistischen Gruppen von menschlichen Akteuren (Bourgeoisie und Proletariat), sondern es handelt sich um ein kohärentes Strukturprinzip der kapitalistischen Gesellschaft (Kapital und Arbeit). Auch Horkheimer und Adorno haben die Notwendigkeit erkannt, von der falschen Gestaltung der menschlichen Dinge nicht gleich philosophisch-spekulativ auf die Klasse des universalen Leidens abzuheben, sondern davon durch empirische Sozialforschung bestimmtes und konkretes, wissenschaftliches Wissen zu erwerben.

Gleichwohl bleibt die »Abschaffung des Leidens oder dessen Milderung« *Movens* und *Telos* ihres Denkens (Adorno 1997: GS 6, 203). Und so deuten sich bei Adorno und Horkheimer am Ende Tendenzen an, das menschliche Leid nicht auf die Misere des Proletariats in der Ausbeutung der Arbeitskraft als Ware beschränkt zu sehen, sondern beim einzelnen, unmittelbar physischen und psychischen Schmerz anzusetzen. Das (ver-)führt dazu, einerseits das Leiden als einzelnes lebhaftes, leibhaftes ›Weh‹ zu naturalisieren⁴, andererseits das Interesse an seiner Abschaffung über die gesellschaftliche Dimension hinauszuheben und als allgemeine Menschheitsaufgabe zu proklamieren

4 »Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ›Weh spricht: vergeh!‹« (Adorno 1997: GS 6, 203).

und den physischen Fortbestand der Gattung zum Endzweck der Menschheit zu deklarieren.⁵

Selbstreflexive Verortung

Erster Durchgang

Es ist kein Großeinsatz theoretischer Kritik an den hier skizzierten Negativstrategemen nötig, um zu demonstrieren, dass wir mit negativen Formulierungen und abstrakten Begriffen von der Materialität konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse weit entfernt sind (Horkheimer 1970: 56). Dagegen protestieren lautstark auf Straßen, in Medien, auch mit Tomatenwürfen in Hörsälen: *Andere*, die sich weder als ›Nebenwiderspruch‹ zum Klassenantagonismus abspiesen noch in den Universalsingular des Menschen an sich oder in die Menschheit schlechthin einpreisen lassen – nachdem sie so lange davon ausgeschlossen waren und ausgenommen worden sind. Adornos Behauptung »welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir [...]« (Adorno 1997, GS 8: 456 s.o.) erweist sich an der ›Frauenfrage‹ als unzutreffend, arrogant und anmaßend: »Der Herrschafts- aspekt im Verhältnis der Geschlechter und die Verfassung männlicher und weiblicher Subjektivität sind in der älteren Kritischen Theorie immer wieder thematisiert worden, ohne dass [...] eine Theorie des Geschlechterverhältnisses ausgearbeitet worden wäre« (Knapp 2022: 45). »Trotz einer Reihe proto-feministischer Fragestellungen und Einsichten machen es ihre androzentrischen Züge unmöglich, ohne deutliche Revisionen an die Kritische Theorie anzuknüpfen« (Knapp 2022: 37). An diesem Punkt positioniert sich Feministische Theorie als Kritik der Kritischen Theorie.

-
- 5 Eine ähnlich kühne Vision wie Adorno in seiner negativen Dialektik entfaltet Horkheimer in einem 1968 gehaltenen Vortrag, der wiederum mit der Ignorabimus-Formel kritischer Theorie beginnt: »Wie immer die richtige Gesellschaft [...] beschaffen sei [...]«, wissen wir nicht, um sogleich selbstgewiss fortzufahren: »sie könnte Menschen in dem Bewusstsein vereinen, aus dem die Solidarität entspringt, die dem Gedanken heute näher liegt, als die des Proletariats: die Solidarität der Menschen als endlicher, von Leiden und Tod bedrohter Wesen, die schöner, heller und länger leben wollen, eine Solidarität, die schließlich auf die Kreatur schlechthin sich erstrecken könnte« (Horkheimer 1981: 160).

Als Begleiterin der Frauenbewegung sieht sich Feministische Theorie indes alsbald mit dem Problem konfrontiert, wie im gesellschaftlichen und politischen Handgemein nicht nur mitzumischen sei, sondern wie für die Wahrheit der Gerechtigkeit die Oberhand gewonnen werden kann. Dabei geht es über die Einforderung von Rechten, bei der nach vorgegebenen Regeln und Gesetzen gespielt wird, hinaus um die Erlangung von Machtpositionen, in denen andere, neue Spielregeln gefunden und gesetzt werden. In dieser Situation sind nicht alle, aber einige feministische Theoretikerinnen auf eben jene Strategie verfallen, die sich an der Arbeiterklasse nicht bewährt hat: Sie meinen, es würde reichen, anstelle des Proletariats das weibliche Geschlecht als Klasse des universalen Leidens zu inaugrieren. Sei es unter Rückgriff auf das angeblich wesensmäßig andersartige Weiblich-Sein, sei es im Rekurs auf Marx – der Trick, das positiv immer nur partiale, partikuläre Andere *ex negativo* als universales Eines aus dem Hut zu zaubern, ist zum Anliegen der *Feminist Standpoint Epistemologies* geworden. Die Existenz- und Arbeitsweise der Frau an sich, die weibliche Subjektivität schlechthin wird in die Machtposition des Subjekts gehoben. Das noch umfassendere und tiefere Leiden der Frauen ist der Marterpfahl, den die Standpunkttheorien umkreisen, damit die Bewegung Momentum gewinnt. Und noch einmal sei ausdrücklich festgehalten: Indem das Recht auf Selbstbestimmung die Macht zur Selbstbehauptung entfalten muss, erscheint das folgerichtig – ja, es ist unvermeidlich.

Aber in weiterer Folge ist der Moment dieses Drehs nur kurz: Wenn einmal das Eine Subjekt vom Sockel gestürzt ist, dann gibt es kein Halten mehr gegen die vielstimmig-plurale Kritik von Anderen an den Präntionen der ihrer Partikularität überführten Einen – inklusive all jener, die sich irgendwann zum Standpunkt der Einen aufschwingen. Dieses Exempel ist an den *Feminist Standpoint Epistemologies* von (oder im Namen von) Frauen statuiert worden, die sich mit anderen und mehr Problemen konfrontiert sehen als mit ihrer Platzanweisung als Frauen in einer Männergesellschaft. Das sind Frauen, für die Probleme von Armut und Elend, Ausgrenzung und Missachtung aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen als der dominanten Klasse, Kultur, Religion, Nation, Ethnie, Rasse und/oder infolge psycho-physischer Gegebenheiten, welche die Mehrheitsgesellschaft als Mängel oder Behinderungen (*handicaps*) disqualifiziert, mindestens ebenso große Dringlichkeit haben wie ihre Nachrangigkeit als das zweite Geschlecht. Es sind Frauen, die sich nicht in der halbwegs privilegierten Situation der weißen, westlichen, gebildeten Mittelschicht befinden, von deren peripher kooptierten weiblichen Angehö-

rigen einige beginnen, Standpunkt-Theorien zu entwerfen, und damit einen Alleinvertretungsanspruch für die ganze Klasse Frau erheben oder Frauen als letzte Kolonie bedauern. Mit anderen Worten, in Raum und Zeit, unter den Bedingungen von Kontingenz erweist sich grundsätzlich jeder Universalitätsanspruch als falsch: Weder ist ein jeweils Einzelnes *das Eine*, eine von Anfang bis Ende mit sich identische, ganze Einheit; noch sind die Vielen *Alle*, eine seit jeher und für immer zusammengehörige, einige, einheitliche Ganzheit.

Vermittelt durch die praktisch-politischen Interventionen und die theoretisch-kritischen Anstöße anderer Frauen, die am weißen, bürgerlichen, akademischen Mittelstandsfeminismus Anstoß nehmen, entdeckt die feministische Theorie den großen blinden Fleck der Partikularität, den sie am männlichen Denken scharfsichtig kritisiert: an der eigenen Optik. Die Konfrontation mit Fremdkritik bietet die erste Gelegenheit zum Überdenken der eigenen Position.

Die von anderen Frauen (es dürfen auch Männer sein) am feministischen Standpunkt geübte Kritik wird von manchen Feministinnen mit einer Hinwendung zur empirischen Wissenschaft beantwortet. Hier zeigt sich eine Parallele zu Marx/Engels, die bald die Hegel'sche Philosophie hinter sich gelassen haben und die politische Ökonomie weiterführen, um den Marxismus als Wissenschaft zu begründen, ebenso wie zu Horkheimer/Adorno, die sich von abstrakt-philosophischen, menschheitsumarmenden Positionen ab- und der Soziologie, der empirischen Sozialforschung zuwenden.

Auf diesem Weg sind wir in Nachfolge des (mehr oder weniger außerakademischen) schwarzen Feminismus auf das *traveling concept* der *Intersektionalität* gekommen (Klinger/Knapp 2007, 2013 u.ö.). Die Fragen, auf die wir beide mit diesem Konzept eine Antwort suchen, betreffen weniger die vertikalen Strukturen von Oben und Unten als vielmehr die lateralen Linien, die Parallelen und Transversalen, die Durchquerungen und Überschneidungen, also sowohl die konvergierenden als auch die divergenten Linien verschiedener Achsen gesellschaftlicher Ungleichheiten an Kreuzungen von Wegen und in Kreuzungen von Arten und Weisen (Hybridbildungen). Soweit wir wissen, ist der Denkansatz der Intersektionalität die bislang einzige Kritische Theorie, die systematisch nach den Relationen zwischen – wenn schon nie allen möglichen, so doch möglichst vielen – Anderen fragt, also die verschiedenen Gestalten gesellschaftlicher Asymmetrierungen und unterschiedliche Formen politischer Ungerechtigkeit zu ergründen sucht und empirisch beforscht. Dabei haben wir viel gelernt.

Allerdings haben wir auch erfahren, dass die Idee des modernen autonomen und souveränen Subjekts in der multiplen Moderne in den multikulturellen Bestrebungen von Anderen als Prinzip und Leitbild beibehalten und durchgehalten wird. Obwohl allesamt längst subjektiviert, das heißt dem Gesellschaftssystem unterworfen sind, bleiben viele Akteurinnen auf der gerade erst eroberten Kommandobrücke des Subjekts stehen. Galt ihre Kritik eben noch der Zentralperspektive des Subjektstandpunkts, so stellen sie sich alsbald auf ihre eigenen Beine und bauen ihre Ego-Zenter aus. Unter dem negativen Vorzeichen realer Verletzungen und des daraus resultierenden Leids tritt ein rebellisches *Me-Too!* neben das autonome, souveräne Ich-Selbst. Und wieder sei ausdrücklich festgehalten: Das ist gut und richtig so ..., aber: Sobald das Ich-*Auch* sich unter Berufung auf potentielle, prinzipiell unendliche Verletzlichkeit als Auch-*Ich* in Stellung bringt, wie zuvor andere Klassen/Geschlechter des universellen Leidens, verharrt und verhärtet sich das Andere in der Position des Einen. Und dabei werden es zunehmend mehr. In den Aufständen vieler Anderer läuft auf der *Via negativa* ein beinhartes *race to the bottom*, das um Differenzen von Haaresbreite und um zahllose Arten von Diskriminierung und Leiden schier endlos ausgefochten werden kann. Während sich die Kombattanten kontinuierlich weiter differenzieren und auseinanderdividieren, schrumpft ihr Aktionsradius so stark, dass sie schlussendlich Blasen bilden, die entweder beliebig bleiben oder von anderen Verblasenen zum Pseudogegenstand von Hass und Spott gemacht werden können.

Fremdkritik von Anderen kann die Einen zum Überdenken des Eigenen bewegen. Sofern die kritischen Anderen jedoch lediglich ein anderes Ich-Selbst ins Spiel bringen, finden lediglich Personalwechsel in der Subjektposition statt. Auf der Grundlage des modernen Gleichheitspostulats können zwar prinzipiell alle den Anspruch auf Subjektstellung erheben, aber das führt zu nichts, wenn alle das tatsächlich tun. In der Folge verrennen sich viele Andere in hypersensible Identitätspolitikern zur Linken wie zur Rechten des Subjektsockels ... ohne Ende. Dabei verschwimmen leicht die Unterschiede zwischen jenen Differenzen, die beliebig sind (»playful«) und bestimmten, bestimmenden sozio-politischen Differenzen, welche früher »poles of world historical systems of domination« (Haraway 1991: 161) waren, es jetzt noch sind, es in Zukunft bleiben oder wieder werden können:

Epistemology is about knowing the difference

Wir verstehen Donna Haraways Satz als Aufforderung zur Kritik an der – ganz gleich, ob herrschaftlich behaupteten oder machtkämpferisch anvisierten –

Subjektposition, als deren Sattelknecht die Philosophie seit Descartes' *Ego cogito* gedient hat. Unsere Kritik an der modernen Idee des autonomen und souveränen Groß-Subjekts – das letztlich nach dem Gott-der-Herr-Vorbild modelliert bleibt – erstreckt sich auf den Ego-Zentrismus, die Ich-Ideologie und die Wahnvorstellungen autokratischer Selbst-Herrschaft bis zu den komplett subjektivierten Repräsentanten blasierter Duodezfürstentümer, denen ein Zwerg Nase die berühmte »Pastete Souveraine« servieren könnte (Adorno 1997, GS 6: 184).

An diesem Punkt angelangt, nehmen wir die Kritik, die wir am Anfang des Weges zur selbstreflexiven Verortung an der Kritischen Theorie geübt haben, *nicht* zurück: Dass deren Sicht auf die Gesellschaftsverhältnisse unzulänglich war und dass die Forderungen von Frauen ihre Gültigkeit nicht verlieren – daran ändert sich nichts. Trotzdem sind wir in weiterer Folge dieses Argumentationsganges zu einer grundsätzlichen Kritik an der Subjektidee und -ideologie gelangt und finden – von Haraway an *epistemology* verwiesen – einen neuen Zugang zum Ansinnen der Kritischen Theorie, »Zeitdiagnose und Selbstreflexion [...] im Medium einer spezifischen Verbindung von Gesellschaftskritik, Erkenntnis- und Subjektkritik« zu artikulieren (Knapp 2022: 38). Indem wir die Selbstbeharrung auf dem eigenen Standpunkt subjektkritisch betrachten, revidieren wir unseren analytischen Standpunkt nicht, sondern wir sind nun bereit, die ältere Kritische Theorie noch einmal Revue passieren zu lassen. *On second thoughts*, im Rückblick auf unsere eigene Verortung und weitergehend mit der Frage nach einer Dialektik der feministischen Aufklärung im Gepäck wenden wir uns abermals an die ältere Kritische Theorie: Denn »die Kritische Theorie [repräsentiert] ein zeitdiagnostisch ausgerichtes, selbstreflexives Denken, das sich Rechenschaft über seine eigene Funktion und Situation in der Gesellschaft ablegt. Daraus ergeben sich Anregungen auch für das Nachdenken über die Dialektik feministischer Aufklärung, die Kehrseite der Erfolge feministischer Kritik« (ebd.). Also gilt es, über den eigenen Schatten zu springen, das heißt »über den Androzentrismusvorwurf hinauszugehen und [...] [uns] der analytischen Modelle der älteren Kritischen Theorie noch einmal zu vergewissern« (Knapp 2022: 55).

Zweiter Durchgang

Wie beim ersten Durchgang beginnt unsere Revision mit feministischer Kritik an der Kritischen Theorie. Unser Ausgangspunkt ist diesmal der vehemente Widerspruch gegen ihre idealisierende Perspektive auf die blütenweiß-

westlich-bürgerliche Privatsphäre und besonders auf die dort beheimatete Mutterliebe, die namentlich Horkheimer überhöht, obwohl ihm ebenso klar ist wie Adorno, dass es kein richtiges im falschen, »beschädigten« Leben geben kann (Adorno 1997, GS 4). Gleich hier am Anfang einen ersten Schritt hinter die oben formulierte moralisch berechnete und sachlich richtige feministische Kritik zurücktretend, denken wir »dem Falschen« nach und fragen: Was motiviert Horkheimer, jenseits der eventuell biographisch begründeten Reminiszenz einer glücklichen Kindheit, zu einer offensichtlich unhaltbaren Position im Diesseits der erwachsenen Gesellschaft?

An einer Antwort sind wir bereits vorübergekommen, als wir Horkheimers These zitiert haben, dass zur Kritik beim Individuum *Charakter* und bei der Gruppe *Kraft* erforderlich sei. Beides bezieht er auf »die innere Unabhängigkeit [...] das Wahre nicht fallen zu lassen«, obwohl es vergänglich ist. Nicht allein Horkheimer und Adorno sehen die notwendige Voraussetzung für den Zugang zu Wahrheit, zu radikaler Kritik an der Wirklichkeit an ein u-topisches Außen-vor der Gesellschaft geknüpft. Sofern die etablierten Verhältnisse keinerlei positive Anhaltspunkte bieten, liegt die einzige Aussicht auf etwas Positives außerhalb der Daten und Fakten von Hier und Heute. Im abendländischen Denken ist *Außen* »ein weites Feld«; ebenso anziehend wie abstoßend, furchterregend und verheißungsvoll, ebenso heterogen wie imaginär, liegt es jenseits, entweder zurück oder voraus, hoch oder tief – und zwar sowohl in der Zeit als auch im Raum.

Vor diesem Hintergrund gelangen wir vom *Problem der Wahrheit* (Horkheimer, GS 3: 277–325) zum *Problem der Familie* (Adorno, GS 20.1: 302–309); denn unsere beiden alten Herren haben Distanz zu dem feindlichen Leben in der bösen Wolfswelt der modernen Realität und ihre Kritik ermöglichende innere Unabhängigkeit vom Schlecht-Bestehenden weder in einer Kirche noch in einem Paradies in der Südsee, sondern in einem inneren Außen-vor gesucht und in der – erst in der Moderne so rigide von der gesellschaftlichen Wirklichkeit distanzierenden, sekludierten – Privatsphäre gefunden.

- War es für den vom Fabrikherrn-Vater Moritz Horkheimer zum Nachfolger bestimmten und in dieser Hinsicht unfolgsamen Sohn Max die von politischen und ökonomischen Funktionen entlastete familiäre Seite des Privaten, in der der menschliche »Charakter« – wohl auch in einer gewissen Widerborstigkeit gegen die patriarchalen Strukturen – durch *reine* Mutterliebe gebildet wurde, so

- waren es für den Sohn der Sängerin und Pianistin Maria Barbara geb. Calvelli-Adorno (und Neffen der Künstlerin Agathe Calvelli-Adorno als zweiter Mutter) die ästhetischen Aspekte der *reinen* Kunst, die das Interieur nicht mehr künstlich dekorieren und repräsentativ ausschmücken musste, als vielmehr vor dem inneren Auge der – nicht mehr gott-eigenbildlichen, aber dafür humanen – *Innerlichkeit* den Vorschein einer anderen Wirklichkeit, einer besseren Welt wenigstens/höchstens erahnen lassen sollte.

In selbstloser, subjektloser, altruistischer Liebe in der post-patriarchal abgehängten Domäne ›natürlicher‹ menschlicher Nahbeziehungen und in der abstrakt, zweckfrei gewordenen fortschrittlich-modernen Kunst vermuten die beiden Gesellschaftskritiker ein sozialräumliches »Asyl für Obdachlose« (Adorno, GS 4: 42f.). Sie gehen damit in der Zeit einmal einen Schritt vor die gesellschaftliche Moderne zurück (zur ›niederen‹ Natur) und einmal über sie hinaus, als Avantgarde nach vorn (zur ›höheren‹ Kultur). Wie beschränkt, fadenscheinig und kompromittiert die sozialtopologische ›Abseite‹ der modernen Wirklichkeit ist, das ist beiden jederzeit bewusst. *Credo quia absurdum* vermeinen sie dennoch, im privaten Nachtquartier Reservate und Reservoirs der Humanität zu finden und glauben, dass diese in jeder Kindheit neu gebildet werden könnten.

Es ist evident, dass diese hochgesteckten Erwartungen in der bürgerlichen Kultur sowohl einen engen Raumkreis als auch einen harten Zeitkern hatten:

- Mit Blick auf den engen Raumkreis zeigen sich diese Vorstellungen als höchst voraussetzungsvoll, insofern als die innere Unabhängigkeit im Privatleben so weit nicht von der privatwirtschaftlich-kapitalistischen Realität entfernt war, sondern auf beträchtlichem Privatvermögen (unter liberal-nachwächterstaatlichem Rechtsschutz) basierte, von dessen Erwerb die bürgerlichen Frauen und von dessen Besitz die arbeitenden Klassen systemisch-systematisch ausgeschlossen waren.
- In historischer Perspektive ist deutlich, dass die Hoffnungen auf private Refugien einen Zeitkern hatten, der eigentlich bereits zu Horkheimers und Adornos Lebzeiten ziemlich in die Jahre gekommen war⁶ ... Seither

6 Die Genealogie dieser Auffassung von Kunst und Liebe als den beiden Säkularisaten von Religion in der Romantik und ihr Weiterwirken in der Ideologie der *dual/separate*

ist er komplett geschmolzen. Längst sind die beiden inneren Außenposten der modernen Gesellschaft kassiert. Rücksichtslos und rückstandsfrei sind Kunst und Liebe in die Verwertungsprozesse von Industriebetrieben und Verwaltungsapparaten integriert: Beide sind zu florierenden Branchen des kapitalistischen Geschäfts sowie zu Objekten politischer Begierden (Biopolitik) geworden.

An all dem ist Feministische Kritik also nur recht, und doch: Ist sie vielleicht zu billig?

Mit der Unabhängigkeit in der Distanz zu den etablierten Verhältnissen ist nebst all dem Falschen, was wir hier, wenn auch nur ansatzweise skizziert haben, etwas Richtiges gemeint. In der Rückschau aus einer selbstreflexiven Perspektive auf die alten Frankfurter »wird [...] erkennbar, dass hier der Finger auf eine Wunde des Feminismus gelegt wird. Wenn Adorno 1955 die Verkürzung von Emanzipation auf prekäre öffentliche Teilhabe von Frauen und Imitation des patriarchalen Prinzips kritisiert, dann evoziert das im 21. Jahrhundert die Erinnerung daran, dass der Anspruch auf Emanzipation für viele Akteurinnen der Frauenbewegung in den 1970er Jahren einmal mehr umfasste als die Zulassung von Frauen zu Bildung, Ausbildung, Berufstätigkeit und politischer Partizipation [...]« (Knapp 2022: 49).

Zwar: hätte Adorno sich 1955 – in der Restaurationsphase der bürgerlichen Verhältnisse, in der Frauen nach ihrer Mobilisierung für die Kriegswirtschaft entlassen und nach Hause geschickt wurden – seine zeitgeistig so passgenauen Äußerungen *Zum Problem der Familie* sparen können.

Aber: die Zeiten ändern sich und wenn es stimmt, dass Wahrheit einen Zeitkern hat, dann können Horkheimers Mütterlichkeitsidee und Adornos Ästhetik heute auch noch einmal anders aufgefasst und aufgenommen werden als einst, obwohl der Widerspruch der feministischen Kritik dagegen seine Gültigkeit keineswegs verliert.

Denn in der Gegenwart ist der kurze Moment von feministischen Standpunkttheorien, häuslichem Kultur- beziehungsweise Differenzfeminismus und grünen Müttermanifesten längst vorüber und ungeachtet an den Rändern weiter wuchernder Identitätspolitik ist vielen westlichen Frauen die

spheres, die das neunzehnte Jahrhundert hindurch wirksam war, müssen wir hier zwar außer Acht lassen, vermuten jedoch, dass die Verbindung der älteren Kritischen Theorie zum deutschen Idealismus und zur Romantik an keiner Stelle so deutlich ist wie an diesen Punkten.

»Anpassung an die sich wandelnde Realität« (Horkheimer s.o.) halbwegs gelungen: »Das *Adult-Worker-Modell*, das sich als Effekt weiblicher Partizipationsinteressen, als Erfolg staatlicher Gleichstellungspolitiken [...] aber auch als Vehikel neuerer Steuerungsformen ausbreitet, erweist sich unter *status quo*-Bedingungen als unvereinbar mit den Emanzipationsansprüchen von Frauen, an die es in pervertierter Form erinnert« (Knapp 2022, 54).

Unser feministisch motiviertes und orientiertes Interesse an Horkheimer und Adorno gilt der Konsequenz, mit der diese sich ihre Gesellschaft (und in vielen strukturellen Merkmalen ist das noch immer die unsere) vorgeknöpft haben – und nicht nur an einigen Punkten, in diesen oder jenen Hinsichten Gesellschaftskritik geübt, sondern das beschädigte Leben in seiner Gesamtheit in Frage gestellt haben:

»Dieser Ausgangspunkt, der die ältere Kritische Theorie von anderen Formen der Gesellschaftsanalyse und -kritik unterscheidet, lässt keinen der klassischen Begriffe der Soziologie ungeschoren: Fortschritt, Aufklärung, Differenzierung, Individualität, Kommunikation, Humanität und insbesondere die Rede von der Modernität der modernen Gesellschaft. Sie alle werden gebrochen, problematisiert, dialektisiert, gedeutet vor dem Hintergrund historischer Kämpfe, rückübersetzt in die Sozial- und Kulturgeschichte ihrer Entstehung, ihres Progredierens, ihrer Widersprüche und ihres Scheiterns« (Knapp 2022: 45).

Im ersten Durchgang zur selbstreflexiven Verortung haben wir zu zeigen versucht, dass der Kampf um Selbstbehauptung und Durchsetzung des Eigenen – vom jungen Marx und der älteren Kritischen Theorie ausgehend – am bitteren Ende der *Via negativa* zu einem beinharten *race to the bottom* verkommt, das sich in Identitätspolitiken jeweils verbohrt und sich dabei samt und sonders *zerkrümelt, auflöst*.

Im zweiten Durchgang müssen wir einsehen: Heute, nachdem der Wind der Zeit, etwa seit der Mitte der 1980er Jahre, die Segel des Neoliberalismus mächtig aufgebläht hat, wird das (nochmal: für jede Emanzipationsbewegung unvermeidliche und unerlässliche) Machtspiel im Aufschlag um die Oberhand offensiv geführt und wird so zu einem *race to the top*. Das ist ein Kampf um Spitzenpositionen, um (Definitions-)Macht und Führungsansprüche, der unweigerlich in die etablierten Verhältnisse hineinführt und: sich darin *verkrümelt, anpasst*.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997): *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter (1983): *Das Passagen-Werk.*, 2 Bde., hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.
- Haraway, Donna (1991): »A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century«, in: dies., Simians, Cyborgs and Women. *The Reinvention of Nature*, New York, S. 149-181.
- Horkheimer, Max (1970): *Traditionelle und kritische Theorie* [1937], in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt a.M., S. 12-64.
- Horkheimer, Max (1981): *Marx heute* [1968], in: ders., *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, hg. von Werner Brede, 2. Aufl., Frankfurt a.M., S. 152-161.
- Horkheimer, Max (1988): *Zum Problem der Wahrheit* [1935], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 3: *Schriften 1931-1936*, Frankfurt a.M., S. 277-325.
- Klinger, Cornelia (2012): »Ich seh« etwas, was Du nicht siehst ...« *Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feministischer Theorie. Oder: Von Blinden und Lahmen*«, in: Mark Lückhof/David Nax/Oliver Römer et al. (Hg.), »... wenn die Stunde es zulässt.« *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster, S. 258-288.
- Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli/Sauer, Birgit (Hg.) (2007): *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Frankfurt a.M.
- Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.) (2008): *Über-Kreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, 2. Aufl., Münster.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2022): »Konstellationen von Kritischer Theorie und Geschlechterforschung«, in: Heike Kahlert/Christine Weinbach (Hg.): *Zeitgenössische Gesellschaftstheorien und Genderforschung*, Wiesbaden 2012, S. 175-192. Wieder in: Karin Stögner/Alexandra Colligs (Hg.), *Kritische Theorie und Feminismus*, Berlin 2022, S. 37-57.
- Marx, Karl (1956): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [1843/44]. *Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378-391.
- Marx, Karl (1969): *Thesen über Feuerbach* [1845], in: MEW, Bd. 3, Berlin, S. 533-535.